Class ..... Book .....

Accession No. 505

PACIFIC THEOLOGICAL SEMINARY

LIBRARY.

GIFT OF

Frank A Beckwith Esq

F. A. Beckwith.

Kurzgefasstes

exegetisches Handbuch

zum

Alten Testament.

Zweite Lieferung.

Dritte Auflage.

Hiob

erklärt

von August Dillmann.

Leipzig
Verlag von S. Hirzel.
1869.

F. A. Beckwith.

HIOB.

FÜR DIE DRITTE AUFLAGE

NACH

L. HIRZEL UND J. OLSHAUSEN

NEU BEARBEITET

VON

AUGUST DILLMANN

DER PHIL. UND THEOL. DOCTOR, UND DER LETZTEREN ORDENTLICHEM PROFESSOR
AN DER UNIVERSITÄT ZU GIESSEN.

LEIPZIG

VERLAG VON S. HIRZEL.

1869.

BS
1415
.A57
1869

DHS
R973
v.7

VORWORT.

Die *L. Hirzel'sche* Erklärung des Buches Ijob vom Jahre 1839, welche in allen Hauptsachen unverändert, aber im Einzelnen mit zahlreichen Verbesserungen und Anmerkungen von der kundigen Hand *J. Olshausen's* versehen, in 2. Auflage 1852 herausgegeben war, sollte neu aufgelegt werden. Da ein unveränderter Abdruck von der Verlagshandlung nicht beliebt, die Uebernahme einer wiederholten Durchsicht aber von dem Geheimen Regierungsrath Dr. J. Olshausen abgelehnt wurde, so wäre das Hirzel'sche Werk in die Hand eines zweiten Nachbesserers gekommen, und schliesslich so viel daran geändert worden, dass es kaum mehr in seiner ursprünglichen Gestalt kenntlich gewesen wäre. Desshalb haben wir, der Verleger und ich, uns auf eine neue Bearbeitung des biblischen Buches verständigt. Wir glaubten dadurch des seligen *L. Hirzel's* Verdienste, welche der Geschichte der Exegese angehören und in dieser auch ferner gebührend gewürdigt werden werden, mehr zu ehren als durch fortwährendes Nachflicken an seinem Werke, und mir wurde es auf diese Weise leichter in die Lücke einzutreten, als wenn ich hätte dazu helfen müssen, auch das was ich nicht billigte auf's Neue zu verbreiten.

Mit Rücksicht auf diese Veranlassung meiner Arbeit hielt ich es für eine Pflicht und Ehrensache, mich möglichst an die Fusstapfen meines Vorgängers anzuschliessen. In der That habe ich Vieles von ihm, was ich noch heute richtig und wichtig fand, wörtlich herübergenommen und es durch das übliche Anführungszeichen als sein Eigenthum bemerklich gemacht, Anderes nur in eine andere Fassung gebracht,

wie sie die fortgeschrittenen Erkenntnisse erheischten; aber auch da, wo ich von ihm abwich, habe ich seine Erklärung fast immer ausdrücklich angemerkt.

Auch in der Achtung vor dem überlieferten Consonantentext, welcher bei diesem Buche zu den besterhaltenen zählt, konnte ich aus Ueberzeugung ihm zustimmen. Ich ging darauf aus, den gegebenen Text zu erklären, nicht ihn zu verbessern; wenn ich gleichwohl in C. 6, 21. 14, 16. 15, 29. 16, 21. 19, 29. 28, 13. 30, 12 f. 33, 17. 24 Correkturen für nothwendig hielt, zu C. 3, 14. 5, 5. 15. 6, 7. 23, 2. 30, 3. 24. 35, 15. 36, 16—19. 39, 16. 21. 30. 41, 4 meine Bedenken geltend machte, und bei 12, 12. 21, 29 f. 35, 15. (5, 7) Lücken vermuthete, so geschah das unbeschadet jenes Grundsatzes, wegen der vorliegenden sprachlichen oder exegetischen Schwierigkeiten. Dagegen kam es mir vor, dass *Hirzel* im Streben nach Kürze doch Vieles, was zu erörtern war, oder wenigstens von den Auslegern verschieden gedeutet wurde, übergangen hatte, und habe ich in dieser Beziehung grössere Vollständigkeit angestrebt. Auch seine Verweisung auf die *de Wette'sche* Uebersetzung konnte ich nicht mehr billigen, da diese nur noch wenig im Gebrauch ist: ich habe es passender gefunden, durch Beifügung der Uebersetzung in allen den Stellen, wo sie nicht selbstverständlich ist, die Zuziehung einer gedruckten Uebersetzung dem Leser entbehrlich zu machen. Ebenso bin ich bei der Auslegung schwierigerer Stellen auf die abweichenden Erklärungsversuche etwas genauer als er eingegangen, und habe dabei ausser den alten Uebersetzungen besonders auch die durch die neuesten Erklärer in Umlauf gekommenen Ansichten berücksichtigt, dagegen andere, mit denen *Hirzel* sich noch auseinandersetzte, ganz oder fast ganz bei Seite gelassen, weil sie zur Zeit als überwunden gelten können.

Am wenigsten befriedigend war mir das *Hirzel'sche* Werk von jeher erschienen bezüglich der Gesammtauffassung des B. Ijob sowie der Nachweisung des inneren Fortschritts im Dialog und der Kunstanlage des Buches überhaupt. In dieser Beziehung habe ich seine Schrift vollständig umgearbeitet und nicht blos die Vorbemerkungen zum ganzen Buch durch eine neue Abhandlung ersetzt, sondern auch durch Beigabe neuer Einleitungen zu den einzelnen Reden, in welchen ihre Anlage, ihr Gehalt und ihre Bedeutung im Zusammenhang des ganzen Kunstwerks erörtert wird, ein richtigeres Verständniss des

Buches zu vermitteln gesucht. Auch liess ich mir angelegen sein, die logische und strophische Gliederung der Reden, deren Besprechung sich meines Erachtens kein Ausleger mehr entziehen kann, nachzuweisen. In den Grundsätzen, die ich dabei befolgte, konnte ich mich an *Ewald* und *Schlottmann*, nicht aber an *Stickel* und *Delitzsch* anschliessen. Der dichterische Maschal darf in seiner Strophik nicht nach dem lyrischen d. h. singbaren Lied beurtheilt werden und lässt allerdings grössere Glieder zu; eine so bunte Ungleichartigkeit des Umfangs derselben, wie sie zuletzt Delitzsch angenommen hat, hebt den Grundsatz selbst auf. Auch den Satz des letzteren, dass die Stichen und nicht die Verse zu zählen seien, muss ich verwerfen: eine sorgfältige Durchforschung jeder einzelnen Rede hat mir ergeben, dass mit Ausnahme weniger Fälle, wo ich es angemerkt habe, nur die Vers- nicht die Stichenzahl für die Gliederung in Betracht kommt; ein Fall aber, wo mit Sicherheit die hergebrachte Versabtheilung als unrichtig zu bezeichnen wäre, ist mir im B. Ijob nicht aufgestossen.

Durch alle diese Neuerungen gegenüber von der *Hirzel*'schen Bearbeitung ist nun freilich auch die Erklärung etwa um ein Viertel umfangreicher geworden, aber ich hoffe nicht zum Nachtheil der Sache.

Schliesslich erübrigt mir nur noch zu versichern, dass ich diese Arbeit ohne die erwähnte äussere Veranlassung nicht unternommen hätte. Ich liebe nicht die Buchmacherei unserer Tage und schreibe nicht gern für die Oeffentlichkeit, wo ich nicht ganz Neues oder viel Neues geben kann; noch weniger liebe ich, unwahrscheinliche Einfälle mit Scheingründen aufzuputzen, um sie als neue Entdeckungen auszugeben. Nun aber da es galt, einem bewährten und nützlichen Unternehmen seinen gedeihlichen Fortgang auch fernerhin zu sichern, habe ich die Gelegenheit benutzt, um in meiner Weise unter dem aufgehäuften Material zu sichten, für das von Andern richtig Erkannte mit Gründen einzutreten, und das Neue, was ich zu bemerken hatte, beizugeben, im Uebrigen eingedenk des Hauptzweckes, ein Handbuch zu liefern, aus dem man in Kurzem den gegenwärtigen Stand der Erklärung und Kritik des B. Ijob erkennen kann. Wenn ich nicht alles, was in den letzten 30 Jahren darüber geschrieben wurde, benutzt, vielleicht auch Einiges, ohne es mehr zu wissen, nach früherer Lektüre stillschweigend benutzt habe, so möge das entschuldigt werden.

Seit der ersten Auflage des Hirzel'schen Werkes sind in Deutschland an wichtigeren Erklärungsschriften, meist zugleich mit Uebersetzungen, erschienen die von *J. G. Stickel* 1842; *A. Heiligstedt* 1847 (lat.); *B. Welte* 1849; *H. A. Hahn* 1850; *K. Schlottmann* 1851; *E. J. Magnus* 1851; *H. Ewald* in 2. Ausg. 1854. *F. Delitzch* 1864 (*J. Wolfson* 1843; *M. Löwenthal* 1846), an Uebersetzungen mit Erläuterungen die von *J. G. Vaihinger* 1842; *Haupt* 1848; *Hosse* 1849; *Spiess* 1852; *A. Ebrard* 1858; *Hayd* 1859; *A. Kamphausen* 1865 in Bunsen's Bibelwerk; an kritischen Bemerkungen, Gelegenheitsschriften und Aufsätzen: *H. Hupfeld comment. in quosdam Jobeidos locos* 1853; *F. Böttcher* exeget.-krit. Aehrenlese 1849; neue exeg.-krit. Aehrenl. 1863—5; *H. Hupfeld* die Stellung und Bedeutung des B. Hiob im A. T. in der deutschen Zeitschrift für christl. Wissensch. u. s. w. 1850 Nr. 35 ff.; *Öhler* die Grundzüge der alttest. Weisheit 1854; *Räbiger de libri Jobi sententia primaria* 1860; *Simson* zur Kritik des B. Hiob 1861, u. A.

Giessen im April 1869.

A. Dillmann.

EINLEITUNG.

1.

Die Art des Buches. Das Buch Ijob, obgleich es eine Erzählung enthält, ist doch kein Geschichtsbuch, sondern ein Dichterwerk, und hat als solches in der hebr. Bibel in deren 3 Theil, unter den Ketubim, und zwar in der Reihe der übrigen Dichterbücher seinen Platz erhalten, nämlich in den deutschen hebr. Mss. und in den Ausgaben nach den Ps. und Prov. als das dritte, in den spanischen hebr. Mss. sowie nach dem Talm. und der Masora zwischen den Ps. und Prov. als das zweite (wogegen es in der griech., lat. und deutschen Bibel noch vor den Psalmen stehend die Reihe der Dichterbücher eröffnet, und in der syrischen gar zwischen Pent. und Jos. gestellt ist). Sachlich gehört es näher mit den Denkmalen der israelitischen Weisheitslehre zusammen, also mit Prov. u. Qoh., sofern es wie diese aus dem Kreise der Denker des Volkes hervorgegangen ist. Es ist aber nicht, wie die Prov., blos eine Sammlung von vielen einzelnen dichterischen Weisheitssprüchen und Lehrreden, sondern ein einheitliches Ganze, worin ein wichtiger Gegenstand alttestamentlicher Erkenntniss einer zusammenhängenden Besprechung und Darstellung unterzogen ist. Auch wird der Gegenstand nicht, wie im Qoh., in Form einer theoretischen Erörterung behandelt, so dass das Buch eine Lehrabhandlung wäre, sondern der Lehrstoff wird an dem Leben und der Geschichte einer bestimmten Persönlichkeit vorgeführt; statt blosser Lehre gibt es ein lebensvolles anschauliches Bild in vollendeter dichterischer Anlage und Ausführung, und in und an diesem Bilde entwickelt sich der Lehrstoff. Wo aber der Dichter so gleichsam sich selbst entäussert, nicht wie im Lied und in der Spruchrede in seinem eigenen Namen oder unmittelbar seine Empfindungen und Gedanken ausspricht, sondern diese in Personen und Lebensthatsachen verkörpert selbst reden und sich entwickeln lässt, da hat er schon die Stufe einer künstlicheren Dichtungsart erstiegen. Das Buch Ijob ist ein kunstvolles, episch und dramatisch gehaltenes Lehrgedicht.

2.

Inhalt und Gegenstand im Allgemeinen. Ijob, ein Mann der grauen Vorzeit, aus einem aramäisch-arabischen Volksstamm, fromm und gerecht wie keiner seines Gleichen, wird von Gott plötzlich aus höchster Höhe äusseren Glücksstandes herabgestürzt und mit einer der furchtbarsten Krankheiten, der Elephantiasis, welche in ganz besonderem Sinne als ein Schlag Gottes galt, behaftet. Nachdem er diese Schickungen schon eine geraume Zeit, und zwar trotz der Verzweiflung seines Weibes, mit musterhafter Geduld und Ergebung getragen hat, besuchen ihn 3 Freunde, und zwischen ihnen und ihm knüpft sich ein länger dauerndes (s. zu 23, 2) Gespräch über den Sinn und Zweck dieser göttlichen Heimsuchung an, welches den grössten Theil des B. ausmacht. Während sie in ihren Reden den plötzlichen Schicksalswechsel als eine heilsame Zucht Gottes zur Läuterung von den ihm wie jedem Menschen anhaftenden Sünden und weiterhin sogar als eine wohlverdiente Strafe für schwere Vergehungen verstehen lehren wollen, und ihn desshalb zur Busse und Bekehrung ermahnen, findet er ein solches Leiden ausser allem Verhältniss zu seiner etwaigen Schuld, unerträglich schwer, kann überhaupt keinerlei Sünde, durch die er sich's zugezogen haben könnte, in sich entdecken, und wird vielmehr durch die Zumuthung der Dreie innerlich ganz verwirrt und an den Rand der Verzweiflung gebracht, so dass er, weil er sich von Gott unschuldig verfolgt glaubt, gegen diesen in heftigster Empörung anstürmt, und in bedenkliche, verwegene Reden gegen ihn und seine Gerechtigkeit ausbricht. Doch kann solche Stimmung, in welche sie ihn hineindrängen, nicht dauernd in ihm die Oberhand gewinnen: durch die kräftige Gegenwirkung der im innersten Grund seines Herzens lebenden Gottesfurcht, und geleitet von dem Bewusstsein seiner Unschuld, das je härter sie ihn beschuldigen desto machtvoller in ihm hervortritt, lernt er allmählig ihre ganze Auffassung seines Falles als einen blossen Wahn erkennen und fasst in gleichem Schritt damit wieder Zutrauen zu Gott als seinem Freund und Zeugen seiner Unschuld, der von ihm nicht lassen könne, und ihm sein Recht noch thun müsse, wäre es auch erst nach seinem Tod. Er gewinnt so zuletzt wie im Wortwechsel äusserlich den Sieg über sie, so dass sie nichts mehr sagen können, so in seiner eigenen Seele innerlich wieder jene Ruhe und gläubige Fassung, vermöge welcher er trotz der Unverständlichkeit seines Leidens an der Gottesfurcht festhalten zu wollen erklärt und festhält, aber zugleich sehnsüchtig einer Kundgebung Gottes zur Klärung des Dunkels und zur Erlösung von dem unerträglichen Elend entgegenschmachtet. Dieser Tapferkeit, welche auch unter dem unerklärlichsten Leiden und unter der ungerechtesten Verkennung durch die Menschen Stand gehalten hat, ohne am Glauben Schiffbruch zu leiden, erscheint denn endlich auch Gott im Sturmeswetter, und führt ihm in einigen Reden voll Majestät zwar zunächst die Vermessenheit und Ungebührlichkeit seines Haderns zu Gemüth, aber nachdem er darauf hin willig und schnell alles irrthümlich Geredete widerrufen und

bereut hat, verurtheilt er ausdrücklich seine Freunde wegen ihrer unrechten Reden, erkennt ihn als seinen Knecht an, befreit ihn von seinen Leiden und entschädigt ihn für alles Verlorne mit einem neuen erhöhten Glück, das er noch eine lange Lebenszeit hindurch unangefochten auf Erden geniessen darf. Hiernach ist der Gegenstand, von dem das B. handelt, *das Leiden des Gerechten* im Zusammenhang mit der ganzen Frage von der Bedeutung des Uebels für das sittliche Leben des Menschen und in der göttlichen Weltregierung.

3.

Wichtigkeit dieses Gegenstandes. Um zu verstehen, wie ein Dichter diesen Gegenstand zum Vorwurf eines grossen Lehrgedichtes nehmen konnte, muss man die anderweitige Auffassung des Uebels bei dem alten Volke sich vergegenwärtigen. Die dem ganzen Alterthum und so auch den Israeliten geläufige nächste Ansicht von dem den Menschen treffenden, namentlich schweren und plötzlichen, Uebel war, dass es Zeichen des Missfallens der Gottheit und Strafe für seine Vergehung sei, wie man umgekehrt ein ruhiges Glück gerne als Zeichen des göttlichen Wohlgefallens betrachtete. Diese Auffassung, welche in dem menschlichen Gewissen ihren Anknüpfungspunkt hat, ist im Mosaismus sogar zu einem der Grundpfeiler der Religion gemacht, und behauptet im Allgemeinen betrachtet bis auf einen gewissen Grad ihre Wahrheit und Berechtigung auch noch innerhalb der höchsten Religionsstufe. Da nun aber weiter durch solche Uebel der noch nicht ganz gesunkene Mensch innerlich geweckt, zur Einkehr in sich selbst und zur Umkehr vom bösen Weg getrieben wird, so schliesst sich an jene nächste als eine weitere Bedeutung des Uebels die an, dass es in der Hand Gottes Hemmungsmittel gegen die Sünde, eine Zucht des Menschen (מוּסָר oder תּוֹכַחַת) zur Besserung und insofern nicht vom zürnenden, sondern vom gnädigen Gott geschickt sei, um ihm den Sündenweg zu verleiden und eines höhern Segens würdig zu machen (Ij. 5, 17 ff. 8, 5—7. 11, 13 ff. 33, 14—30. 36, 8—15). Das ist schon eine feinere Auffassung, deren Hervorbildung recht eigentlich dem Offenbarungsgebiet zufällt, und die hier aber wohl zu keiner Zeit fehlte, auch sich einfach an die vorige anschliesst. Sofern Gott nicht den Tod des Sünders will, sondern dass er lebe, ist auch in der Regel die Strafe oder die Genugthuung für das verletzte Recht nicht alleiniger Zweck der Verhängung der Uebel, sondern der Besserungszweck ist damit verbunden. Der Glaube an eine in diesem Sinn vergeltende und erziehende Gerechtigkeit ist namentlich durch die Wirksamkeit der Prophetie in Fleisch und Blut des Volkes übergegangen; wie er die Seele der prophetischen Geschichtsbetrachtung geworden ist, so tritt er auch in den Psalmen allenthalben hervor, und auch die Freunde Ijob's machen ihn zur Grundlage ihrer Reden. Wo es sich nun um die Betrachtung der Geschicke des Volkes im Ganzen handelte, wie bei den Propheten, liess sich diese Auffassung in der Regel ungezwungen durchführen, aber im Leben der Einzelnen, mit dem es „die

anerkennt. Vielmehr gibt es nach ihm auch *ein Leiden des Unschuldigen,* welches weder aus seinen Sünden noch aus seiner Sündhaftigkeit erklärt werden kann. 3) Fragt man aber, wie ein solches mit Gottes Gerechtigkeit sich vertrage und warum es verhängt werde, so weist er zwar nicht (wie der Verf. von Jes. 40—66) auf die Möglichkeit eines Leidens für Andere hin, wohl aber darauf, dass gerade im Kampf mit solchen äusseren Bedrängnissen die innere Gottesfurcht des Menschen in ihrer Aechtheit und Lauterkeit, in ihrer durch zeitliche Güter oder Uebel unantastbaren Hoheit, in ihrer alle Versuchungen überwindenden Kraft sich bewähren und dadurch nicht nur selbst an Stärke wachsen, sondern auch den Bewährten einer um so reicheren Entfaltung der lohnenden Gerechtigkeit Gottes würdig machen solle. Dieser Charakter des Leidens als eines *Prüfungs- und Bewährungsleidens* wird nicht blos durch die himmlische Scene im Anfang des Stücks (C. 1 u. 2) sowie durch den Ausgang (C. 42), sondern auch durch Bekenntnisse wie 17, 9. 27, 8—10. 28, 28 unzweideutig ausgesprochen. So angesehen ist das Leiden des Gerechten nicht blos nicht gegen die göttliche Gerechtigkeit, sondern ist vielmehr der Ausfluss einer so zu sagen höheren Gerechtigkeit, der durch die weise Liebe geleiteten Gerechtigkeit oder Heiligkeit. Zugleich ist mit dieser Auffassung des Uebels als eines blossen Mittels zu immer reicherer Entfaltung der Herrlichkeit des in Gott lebenden Menschen-Geistes ein ganz neuer Gesichtskreis eröffnet. Die Erhabenheit dieses Geistes über alles Irdische und Zeitliche und die Kraft desselben, auch die schwersten Uebel siegreich zu überwinden und für seine eigene Verklärung auszubeuten, ist damit im Grundsatz anerkannt, und diejenige Schätzung der Uebel und Leiden der Zeit, welche im N. T. als voller Besitz und geläufige Wahrheit erscheint, von der älteren beschränkteren Ansicht zum erstenmal losgerungen und angebahnt. Sogar gegenüber vom letzten und grössten der Uebel, vom Tod, ist auf der höchsten Höhe des Gedichts C. 19 ihre Durchführung versucht; und wenn dieser Gedanke auch nicht in der Weise festgehalten wird, dass der Ausgang der Ijob-Geschichte darauf gegründet würde, so ist doch durch den wirklichen Ausgang, die irdische Wiederherstellung, nichts jenem Gedanken widersprechendes gesetzt, sondern vielmehr anerkannt, dass wo das grösste Leiden siegreich bestanden, auch die grösste Herrlichkeit möglich und wirklich wird. Aber freilich 4) solcher Kampf des Menschen gegen die ihn bedrängenden Leiden ist schwer; gerade an den unschuldig Leidenden tritt die Versuchung, im Glauben zu wanken, am nächsten heran, zumal da, wo die Erkenntniss noch mit falschen Vorstellungen über das Leiden und Uebel zu ringen hat: leicht kehrt sich sein Geist in Verzagtheit und Trotz gegen den Gott, mit dem er bisher gegangen war. Unschuldig zu leiden ist eben die schwerste Probe für den Menschen. Auch die *Schwierigkeit dieses Kampfes und seine Gefahren* wollte der Dichter aufweisen und an einem Beispiel zeigen, wie es in jedem, so auch im unschuldigen Leiden darauf ankomme, demüthig sich zu fügen, auch wo man die Gründe noch nicht sieht, doch die unendliche Ueberlegenheit des Weisen und All-

mächtigen über alles menschliche Verstehen sich vorzuhalten (40, 4 f. 42, 2—6), und unter allen Umständen treu gegen sich selbst und sein Gewissen und treu gegen Gott, von der Gottesfurcht nicht zu lassen (17, 9. 28, 28).

Viel zu einseitig würde der Zweck des Buches aufgefasst, wenn man nur den letztern Gesichtspunkt (Nr. 4) hervorheben wollte. *Schärer* (B. Hiob 1818) und *Augusti* (Einl. in das A. T. 1827) meinten, der Dichter wolle das Ideal eines frommen, standhaften, gottergebenen Dulders darstellen, während doch Ij. keineswegs in Allem als mustergültig hingestellt wird. Und *Schlottmann* (B. Hiob 1851) und *Keil* (Einl.) sagen, der Verf. wolle den Kampf und Sieg des Frommen in der schwersten Anfechtung an einem Lebensbild darstellen. Aber wenn er nicht auch die Erkenntniss seiner Leser hätte fördern und über das Verhältniss des Uebels zum sittlichen Wandel des Menschen Belehrung ertheilen wollen, so würde man nicht einsehen, warum er sein Stück zum grössten Theil in Streitreden über Grund und Zweck des Leidens hätte verlaufen lassen. — Wenn aber Andere zwar mit Recht anerkennen, dass der Dichter eine neue Lehre begründen wolle, aber diese Lehre nur in dem Satze finden, dass der Mensch auch unschuldig zu leiden bekommen könne, dass er aber dann nicht murren, über die Gründe grübeln und um sein Recht rechten, sondern mit Vertrauen auf die unergründliche Weisheit Gottes gläubig und ergeben das, was Gott füge, über sich ergehen lassen solle (*Stuhlm., Bertholdt, Eichh., v. Cölln, Knob., Umbr., de Wette, Hirz., Hupfeld* d. Zeitsch. für christl. Wiss. 1850 Nr. 35 ff.), so ruht diese Ansicht theils auf einer minder richtigen Auslegung von C. 28, theils auf der grundlosen Voraussetzung „dass weder Prolog noch Epilog zum didaktischen Theil des Buches gerechnet werden dürfen“ (*Hirz.* S. 5) oder dass sie unächt seien (*Knob.* u. A.), und dass, weil weder Ij. und die Freunde am Ende ihres Redestreits noch Gott bei seiner Erscheinung ein positives Ergebniss über den Zweck seines Leidens aussprechen, ein solcher auch nicht gelehrt werden wolle. In der That ist mit jenem Satze der Gedanke des Dichters nicht erschöpft, und jene angebliche Lehre, dass der Mensch mit Verzicht auf alle Aufklärung sein Leiden tragen solle, wäre vielmehr sogar eine unwürdige (s. weiter S. 258 f.). Es ist nicht Sache eines guten Kunstdichters, die Idee seines Stückes mit dürren Worten auszusprechen; sie muss sich aus der Entwicklung des Stücks von selbst ergeben. Fasst man nur diese Entwicklung genau auf, beachtet man dabei die himmlische Scene im Eingang und die glänzende Wiederherstellung des Dulders am Ausgang, von der man nicht einsieht, warum sie blos durch die poetische Gerechtigkeit („als eine Pflicht gegen das Gefühl des Lesers“ *Hirz.* S. 5) gefordert sein soll, und nimmt dazu so deutliche Aussprüche wie 17, 9, so kann man nicht zweifeln, dass der Dichter als positiven Zweck des Leidens der Unschuldigen ihre Prüfung und Bewährung und diese selbst als Mittel zu weiterer Verherrlichung dachte. — Völlig aber verfehlen die Absicht des Dichters diejenigen Ausleger, welche meinen, er habe einen nationalen Zweck verfolgt, in Ijob's Leiden die Leiden

Israels in der Verbannung abbilden und zeigen wollen, wie dasselbe sein schweres Schicksal nur in der Unterwerfung unter Gottes Macht und Weisheit oder in erneutem Vertrauen auf seine allwaltende Gerechtigkeit, Trost und Beruhigung finden könne (z. B. *Cler.*, *Bernstein* in Keil's und Tzschirner's Anal. I., 3; neuerdings noch *Seinecke* der Grundgedanke des B. H. 1863). Das ist eine Umdeutung, der es im B. selbst an jedem Anlass gebricht, verzeihbar den mittelalterlichen Juden, die sie zuerst aufgebracht haben. Wie hätte auch ein weiser Dichter das israelitische Volk in irgend einer Periode seiner Geschichte als ein unschuldig leidendes darstellen können!

5.

Stoff der Dichtung. Um seine Gedanken sammt allen Gründen, auf denen sie ruhen, und sammt all den feinen Beziehungen, durch welche sie mit andern anerkannten Wahrheiten zusammenhängen, dichterisch anschaulich darzustellen, nahm er ein Stück Leben, eine Geschichte, zu Hülfe; diese Geschichte war ihm der Stoff, in den er seine Ideen einformte. Ein Theil der Juden (wie wohl schon *Joseph* c. Ap. 1, 8), Kirchenväter und die Gelehrten der protest. Orthodoxie bis in das vorige Jahrhundert hinein haben von einem sehr beschränkten Bibelglauben ausgehend das B. Ijob für die treue Nacherzählung von etwas wirklich Geschehenem gehalten (*Fr. Spanheim* 1671: *ni historia sit, fraus scriptoris*); und zur Begründung dieser Ansicht hat man seit *A. Schultens* viel auf die Zusammenkünfte arabischer Weisen, bei denen sie in erhabenster Poesie aus dem Stegreif redeten (Maqâmen), hingewiesen. Aber dass hier nicht eigentliche Geschichte vorliege, ergibt sich, abgesehen von der Scene im Himmel (C. 1 f.) und der Gotteserscheinung, aus der dichterischen Vollendung der Reden („es redet sich nicht also in der Anfechtung", *Luth.* Tischreden), aus der poetischen Durchsichtigkeit und Absichtlichkeit der gemeldeten Thatsachen (genau sich entsprechende Verhältnisse des Glückes Ijob im Prol. und Epil., die runden Zahlen, der Verlust der 4 weit von einander entfernten Heerden und Kinder zu gleicher Zeit), aus der erhabenen Gotteserkenntniss und ächt alttestamentlichen Sittlichkeit, welche hier vor Mose und ausserhalb Israels sich aufthut, aus dem ganzen Problem des Gedichts. Die Erwähnungen Ijob's in Hez. 14, 14 ff.; Tob. (lat.) 2, 12. 15; Jac. 5, 11 beruhen alle auf Lectüre des Buches, sind also nicht selbstständige geschichtliche Nachrichten, und die Gräber Ijob's, die man im Morgenland zeigt (*Winer* RW. Hiob), haben so wenig geschichtlichen Werth, als die Glossen der LXX (worüber S. 370.). Andererseits dürfte aber auch schwerlich der ganze Stoff vom Dichter frei erfunden sein (*Cler.*, *Bernst.* u. A.), etwa so wie in den Parabeln des A. u. N. T., weil der Name Ijob's (s. S. 2) keine klare seinem im B. beschriebenen Wesen entsprechende Bedeutung (ganz anders als die Namen 42, 14) hat, sondern geschichtlich überkommen scheint, wie die Namen seiner 3 Freunde (s. S. 21 f.) auch geschichtliche Namen sind, weil sodann das Land Uss, das Vaterland Ijob's, mit Israel in keiner

nähern Beziehung stand, und ein Grund, warum der Held gerade hieher versetzt wird, sich nicht einsehen lässt, wenn nicht der Dichter durch eine Ueberlieferung gebunden war, weil ferner für den Dichter es von Wichtigkeit war, dass die Geschichtlichkeit des von ihm zur Grundlage seines Werks gemachten Falles von seinen Zeitgenossen nicht geläugnet werden konnte (ganz anders als in einer Parabel), weil endlich solches reine Erfinden von Geschichten, die doch geschichtlich sein sollten, gar nicht im Geiste des höheren Alterthums lag (*Ew.*), und bei der grossen Fülle von Sagen, die damals noch zugänglich waren, auch unnöthig war. Vielmehr darf man mit gutem Recht, da wesentliche Gründe nicht entgegenstehen, annehmen, dass der Dichter eines von der Sage gebotenen, für seine Gedanken brauchbaren geschichtlichen Stoffs sich bedient hat (Luth. Tischr.: ich halt, das B. Hiob sei eine Historie und darnach in ein Poema gebracht, das einem widerfahren sei, doch nicht mit solchen Worten, wie es beschrieben ist). So urtheilen jetzt die Meisten. Genau auszuscheiden, welche Bestandtheile des Stoffs überkommen seien und welche auf freier Dichtung ruhen, ist, da anderweitige Quellen nicht zu Gebote stehen, nicht mehr möglich, auch nicht nöthig. Das Wesentliche seiner Geschichte: die hohe Frömmigkeit und das grosse Glück, das plötzliche unerklärliche Leidensgeschick, die endliche wunderbare Rettung, sammt Name, Vaterland und Zeitalter des Helden, kann füglich von der Sage überliefert gewesen sein.

Dass aber der Dichter gerade diesen Stoff, und nicht einen aus näherer Zeit und aus dem eigenen Volke gewählt hat, darf nicht mit *de Wette* (in Daub und Crenzer's Studien III, 241 ff.) aus der Absicht, den Helden gegen die Lehren des Gesetzes streiten zu lassen, noch mit *Hengstenberg* (Beiträge II. S. 302 ff.) aus dem Vorsatz, das Problem vom Standpunkt allgemeiner und aussertheokratischer Gotteserkenntniss aus zu lösen, erklärt werden: jene Absicht wird ihm fälschlich zugeschrieben (s. oben S. XIII) und ein willkührliches Sichhinausversetzen aus dem Kreise der Offenbarungswahrheiten kam dem Dichter so wenig in den Sinn, dass vielmehr sein ganzes Problem wie seine Lösung desselben durchaus auf der mosaischen Lehre ruht. Der Grund der Wahl kann nur derselbe sein, der auch die classischen Dramatiker bei der Wahl ihrer Stoffe leitete. Bei einer älteren Geschichte, an der die Sage selbst schon künstlerisch vorgearbeitet hat, hat auch der Dichter freiere Hand und einen bildsameren Stoff; störende Rücksichten auf die Gegenwart, die dem Leser bekannter ist, hemmen ihn nicht. Dazu kommt, dass für die Gotteserscheinung, die unser Dichter braucht, und den würdevollen Ernst, mit dem der Gegenstand behandelt werden soll, das Alterthum günstiger war.

6.

Anlage der Dichtung. Um seinen Gedanken überzeugend durchzuführen, musste der Dichter seinen Helden als einen nicht blos nach menschlichem, sondern auch nach göttlichem Urtheil in Frömmigkeit und Gerechtigkeit unvergleichlichen Mann darstellen, ebenso ihn

plötzlich in das grösste und allseitigste Unglück gestürzt werden lassen. Man mag diess immerhin als eine blos dichterische Möglichkeit, als einen im Leben nicht leicht vorkommenden Fall ansehen (wie denn schon der Verf. der Elihu-Reden sich darein nicht finden konnte); es war gleichwohl für ihn eine Nothwendigkeit, diesen äussersten Fall zu setzen, und ohne dass man diese Bestimmung festhält, kann man auch seine folgende Entwicklung nicht verstehen. — Zur Besprechung und Entscheidung der Frage sodann, ob denn wirklich Leiden eines Unschuldigen an sich denkbar und auch nach Gottes Sinn möglich sei, bedurfte er redender Personen. Und zwar da über den Sinn Gottes nur Gott selbst und über Bewusstsein und Gewissen eines Leidenden nur der Leidende selbst am besten sich erklären können, so konnte es nicht vermieden werden, diese beiden Hauptbetheiligten redend einzuführen. Ausser ihnen hatte er nur noch eine oder einige Personen nöthig, welche mit jenen im Gespräch ihre Ansichten und Gründe hervorlocken, beziehungsweise bestreiten sollten: der Satan mit Gott, die Freunde mit dem Helden. Diese einfachen Mittel genügten ihm, und je einfacher, desto schöner. — Da es sich um einen Vorgang des Lebens, eine Geschichte, handelt, so war die Erzählung die durch die Sache geforderte Form der Darstellung, dichterisch schildernde (epische) Erzählung allerdings, aber doch Erzählung, und zwar in Prosa, denn eine andere Ausdrucksweise auch für die dichterische Erzählung kannten die Hebräer nicht. Die Erzählung ist daher der äussere Rahmen, in dem das Werk gehalten ist: mit Erzählung beginnt es C. 1 f. (der sogenannte Prolog), mit Erzählung schliesst es C. 42, 7 ff. (der sogenannte Epilog), und zwischen hinein tritt sie immer wieder hervor, wo nicht gesprochen wird. In diese das Ganze umschliessende Erzählung fallen nun aber die Reden der Redenden, in welchen der Gegenstand erörtert wird, hinein. — Diese Reden werden nicht blos wie in einem gewöhnlichen Wortwechsel leicht hingeworfen und im Tone des Alltagslebens geführt, sondern dem feierlichen Ernst der Sache, zum Theil auch dem Pathos der Betheiligten entsprechend (s. S. 23) sind sie in gehobener Dichtersprache gehalten, wohl durchdacht, voll schwerwiegender Gedanken, jede den jedesmaligen Gedankenkreis erschöpfend, zu einem Ganzen abgerundet (s. auch zu 27, 1). Und diese Reden stellen auch nicht ein ordnungsloses Hin und Her dar, sondern bewegen sich in geordnetem Fortschritt, und enthalten zugleich von da an, wo sie an Stelle der Erzählung eintreten, bis dahin wo sie wieder in Erzählung ausmünden, die innere Fortbewegung der zwischen den betreffenden Personen sich begebenden Geschichte. — Endlich da die hier vorgeführte Geschichte eine Kampfesgeschichte ist, so verläuft das Ganze in den 3 Momenten: Anknüpfung, Verwicklung, Lösung.

In der Anknüpfung des räthselhaften Falles (C. 1—3) wird kurz die Frömmigkeit und das Glück des Helden gezeichnet, in einen himmlischen Vorgang zwischen Gott und dem Satan, in welchem über Ijob's Geschick Beschluss gefasst wird, der Einblick geöffnet und dann in rascher Folge die Verwüstung des Glückes und die glaubensvolle Ergebung des Dulders geschildert, welche auch durch des Weibes Hohn

sich nicht irre machen lässt, und erst nach der Ankunft der 3 Freunde durch ihr unheimliches Schweigen zu einem Ausbruch verfänglicher Klage und dumpfer Verzweiflung gedrängt wird. Durch diesen Ausbruch ist die folgende Verwicklung motivirt. Im Leser aber ist die volle Theilnahme für den Helden, in dessen Geschick der Himmel selbst eingreift, erweckt und auch seinem nun beginnenden Kampf und Streit gesichert.

Die Verwicklung (C. 4—28) gestaltet sich dadurch, dass nun die Freunde sich in's Gespräch mit Ijob einlassen, zu einem Redestreit zwischen ihm und ihnen, aber dieser Redestreit stellt auf Seiten Ijob's zugleich einen innern Seelenkampf dar, in welchem er aus den Irrwegen des Wahnglaubens und Unglaubens sich erst wieder zur Besonnenheit und zum rechten Glauben emporarbeiten muss. Näher sind es zwei Ansichten über das Geschick Ijobs, welche in diesem Kampfe hart auf einander stossen und aus denen sich die Wahrheit herauswinden soll. Die eine ist die bisher gewöhnliche Ansicht vom Leiden als einer Strafe oder auch Zucht Gottes, zugleich die Ansicht der Menge; desshalb stellt der Dichter nicht blos einen sondern 3 Anwälte derselben auf in den 3 Freunden, welche somit das Gewicht der Mehrzahl und des hergebrachten gangbaren Glaubens geltend zu machen haben. Einstimmig machen sie es geltend, und nur so weit es unbeschadet dieser Einstimmigkeit möglich war, hat der Dichter sie auch individuell etwas verschieden gezeichnet: Eliphaz ist der älteste (15, 10), reicher Erfahrung (4, 8. 12. 5, 3. 15, 17), der Wortführer, der immer zuerst redet und den Ton angibt, ein Mann fast prophetischer Würde, besonnen und mässig; Bildad, jünger, hält an Weisheit Kampfesgewandtheit und maassvollem Takt die Mitte zwischen dem ersten und dritten; Sophar der jüngste ist der hitzigste, leidenschaftlichste und derbste, aber auch an eigenen Gedanken dürftigste, der am frühesten verstummt. Alle 3 aber sind sittlich ernste, von Eifer für den alten Glauben und die reine Lehre (11, 4) erfüllte, aber auch mit Zähigkeit an den überlieferten Dogmen festhaltende und zuletzt eigensinnig in ihrer Meinung sich verhärtende Männer, darum zugleich Typen für eine zu jeder Zeit in den verschiedenen, namentlich kirchlichen Kreisen vertretene Classe von Menschen. Während sie Anfangs nur schüchtern und schonend dem schwer leidenden Mann ihres Herzens Meinung zu eröffnen wagen, gehen sie im Verlauf durch sein Widerstreben gereizt und durch seine Anwandlungen von Unglauben sicherer gemacht, immer offener und schonungsloser vor, bis sie zuletzt auch vor den lieblosesten und ungegründetsten Beschuldigungen nicht mehr zurückschrecken. Gegen sie steht der Held des B., welcher die neue Lehre des Dichters bewahrheiten soll, allein, wie ja jede neue Erkenntniss zuerst in einem Geist herausgeboren werden muss, ehe sie Gemeingut Aller werden kann. Er ist aber sich selbst Anfangs über seinen Fall noch unklar, ist innerlich von dem Wahne, dass solche Schläge nur vom zürnenden Gott zugefügt sein können, noch nicht ganz los, und doch sagt ihm sein Gewissen, dass kein Grund zu solchem Zorn, keine entsprechende Schuld an ihm sei. Erst dadurch, dass sie ihn zu ihrer Ansicht herüber-

zuziehen suchen, wird in ihm die Ueberzeugung, dass er schuldlos leide, recht wach, und hat nun freilich zunächst die Folge, dass er an Gottes Gerechtigkeit irre wird, sich für einen in grundloser Feindschaft verfolgten hält, und bald mit innerer Empörung wider einen solchen Gott allmächtiger Willkühr anstürmt, ihm sein Thun als unwürdig und inconsequent vorwirft, ihn vor die Schranken eines Gerichtes ruft, bald nach diesen unmächtigen Ausbrüchen wieder in sich zusammensinkt, und verzweiflungsvoller wehmüthiger Klage sich hingibt. Während nun aber gerade in solchen Irrreden des Helden die andere Partei neue Stützen ihrer Ansicht von seiner Schuld findet, und ihn immer schärfer und offener mit der Zumuthung, seine Schuld einzugestehen, bedrängt, wird er, verlassen von aller Hülfe und verkannt von den Menschen, immer mehr zu Gott als seinem einzigen Freund und Hoffnungsgrund hingeführt, und in demselben Maass, als er zu ihm wieder Vertrauen fasst, wird es ihm auch klarer, dass er ihn nicht um einer Schuld willen leiden lasse, bis er zuletzt der Unhaltbarkeit der Lehre der Freunde völlig sicher, in dem Entschluss an der Gottesfurcht unter allen Umständen festzuhalten, zur Ruhe kommt. Auf diesem Fortschreiten einerseits des Ij. von der Unklarheit, dem Zweifel und der Verzweiflung zur Klarheit, zum Vertrauen, zur Siegesgewissheit, andererseits der Freunde von der behutsamen Vorsicht und schonenden Milde zu unbesonnener Rücksichtslosigkeit, eigensinniger Verhärtung und liebloser Ungerechtigkeit beruht der Fortschritt des Kampfes, der mit ihrer Niederlage endigt. Er vollzieht sich in 3 Wendungen oder Unterredungen: in jeder derselben geht das Wort der Reihe nach bei den Dreien herum, so dass Ij. jedesmal dem Vorredner antwortet, und nur in der letzten verstummt der letzte der Freunde, so dass dort Ijobs letzte Rede vielmehr als Schluss- und Siegesrede zum ganzen Gespräch erscheint. In der ersten der 3 Wendungen ist die Verwicklung im Zunehmen; in der zweiten, gerade beim mittleren Gespräch derselben, erreicht sie ihre höchste Höhe, von da an beginnt die Entwirrung, welche in der dritten sich vollendet, und den Sieg Ijobs über sich selbst und sie ergibt. Das Genauere über den Gang des Ganzen und den Inhalt der einzelnen Reden s. in den Einleitungen zu denselben.

Nachdem Ij. auch aus diesem Kampfe mit dem Wahnglauben und Unglauben seinen Glauben und seine Gottesfurcht nicht blos unversehrt, sondern innerlich gekräftigt herübergerettet hat, kann die Lösung folgen. Dazu geschieht 1) der erste Schritt, indem der Held, auf den noch immer die Last des dunkeln Geschickes drückt, in einer langen Rede (Selbstbetrachtung) das schwere Räthsel, dass er aus seinem früheren Gnadenstand und Glück in sein jetziges Elend gestürzt wurde, obwohl er in Gedanken, Wort und That keine auch nicht die feinsten Abweichungen vom Wege Gottes sich erlaubt zu haben feierlich versichern kann, voll Sehnsucht nach einem Strahle göttlichen Lichtes und nach Erlösung Gott darlegt (C. 29—31), worauf dann 2) Gott dem geprüften Manne erscheint, aber zunächst nur, um durch die Majestät seiner Erscheinung und sein erhaben göttliches Reden dahin zu wirken, dass er in freier Bereitwilligkeit seine vermessenen sündigen Reden,

die er in der Hitze des Kampfes gethan, zurücknimmt und bereut (C. 38—42, 6). 3) Erst dem so gedemüthigten und durch Busse geläuterten gibt er nun auch ausdrücklich gegen seine Freunde Recht, rettet ihn und schenkt ihm neues grösseres Glück (C. 42, 7 — 17). Mit dieser thatsächlichen Entscheidung sind auch die theoretischen Fragen gelöst: der Beweis ist hergestellt, dass auch ein Unschuldiger leiden könne zu seinem eigenen Heil und zur Förderung seines geistigen Lebens.

7.

Die Kunst der Dichtung. Ohne Frage ist die Anlage des B. eine ächt künstlerische und ganz dramatische. Obwohl statt der eigentlichen Handlung am Anfang und Ende des Stückes die dichterische Erzählung eintritt und in seiner weiten Mitte dasselbe nur in Reden verläuft, so entwickelt sich doch gerade in diesen Reden ein so gewaltiges geistiges Leben, dass sie füglich für Handlungen gelten können. Im ganzen Gedicht spinnt sich die Geschichte eines inneren geistigen Kampfes ab; es ist darin eine stetig fortschreitende Verwicklung bis zu einem Höhepunkt und von da an eine stufenweise sich anbahnende Lösung; ein Grundgedanke, ohne irgendwo ausdrücklich in Worten ausgesprochen zu sein, tritt als Ergebniss aus dem Ganzen vor. Die darin auftretenden Personen sind bestimmt gezeichnete Charaktere (sogar Anfänge, sie in ihrer Sprachweise zu unterscheiden, finden sich, s. zu 4, 6. 22, 2; Einl. zu C. 18, sowie 18, 2), und vertreten gewisse Ideen (auch der Satan und das Weib); zwischen den menschlichen Hauptsprechern ist Licht und Schatten nicht so vertheilt, dass der eine nur Wahres, die Anderen nur Unrichtiges vorbrächten, vielmehr haben alle bis auf einen Grad Recht und Unrecht, namentlich die ersten Reden der Freunde sind so hoch und fast unangreifbar gehalten, dass der Leser noch schwankt, ob er ihnen nicht mehr Beifall geben soll als dem Helden, und erst allmählig kehrt sich das volle Wesen beider Theile hervor, so dass nun über die Sympathie der Betrachtenden kein Zweifel mehr sein kann; Gott endlich, welcher sprechend nur die reine Wahrheit vertreten kann, gibt gerade über die eigentliche Grundfrage keine offene Entscheidung, wesshalb trotz seines Eingreifens nicht durch eine einzelne Person, sondern nur durch das Zusammenwirken Aller der beabsichtigte Gedankengehalt zum Vorschein kommt. Auch Ort und Zeit der Handlung, wie sie ihm durch die Geschichte vorgeschrieben waren, sind vom Dichter kunstvoll durchgeführt. Obwohl das ganze Problem in der Offenbarungsreligion wurzelt, und für verständige Leser feine Beziehungen auf deren Lehren und Erkenntnisse überall herauszufühlen sind (vergl. Ausdrücke wie 6, 10. 21, 14. 22, 22. 23, 11 f. 31, 7, Schilderungen wie 22, 6—9. 29, 12—17. C. 31 mit den Vorbemerkungen dazu S. 277), obwohl auch Anspielungen auf die Verhältnisse seiner Zeit vorkommen, welche die Wirkung seines Gedichts auf die Zeitgenossen nur erhöhen konnten (s. unter § 9), so hat er doch jeden Anachronismus, jede Einmischung ausschliesslich

israelitischer Dinge, Sitten und Anschauungen sorgsam vermieden; die Art und die Verhältnisse der 4 Männer hat er durchaus gemäss der Erzväterzeit (zum Theil mit Anlehnung an die Genesis) gezeichnet: wo sie sich auf geschichtliche Beispiele geradezu berufen, da sind es Beispiele aus der Urzeit (wie 22, 15 f.); was sie von Gott und göttlichen Dingen sagen, ist anscheinend nur aus der guten alten Ueberlieferung, aus der Natur und der allgemeinen Menschengeschichte geschöpft; auch den Gottesnamen Jahve gebrauchen sie nicht (ausgenommen 1, 21. 12, 9. 28, 28); ihr Vorstellungskreis ist fast mehr allgemein semitisch als canaanäisch-hebräisch; der Schauplatz des Stückes ist am Rand der Wüste (z. B. 1, 15. 17. 19), und dem entsprechen ihre Bilder und Beispiele (z. B. 6, 18 ff. 31, 32; 11, 12. 24, 5). Mit Rücksicht auf alle diese Eigenthümlichkeiten kann man dem Gedicht die dramatische Art nicht absprechen; sieht man von der in Erzählungsform gehaltenen Aus- und Einleitung, sowie davon, dass es nicht zur Aufführung bestimmt war, ab, so könnte man es sogar ein Drama nennen (*Luth.*: es ist schier, wie man ein Spiel agiret; *Leibnitz* fand es opernartig; *Ew.*: das göttliche Drama der alten Hebräer; ähnlich *Hupf.* a. a. O., *Del.*). In Anbetracht des titanischen Ringens des Helden gegen sein dunkles Geschick und den dahinter verborgnen Gott nannte es *Brenz* eine Tragödie, ähnlich *Beza, Mercerus* u. A. (s. *de Wette* Einl. § 285, *Hupf.*, *Del.* in Herzog RE. VI. S. 123, und dagegen *G. Baur* in den Stud. u. Krit. 1856, Heft 3), wogegen wieder Andere, weil es entschieden epische Elemente in sich hat, in ihm ein unentwickeltes Epos fanden (s. *de We.* a. a. O.).

In Frische und Kraft dichterischer Anschauung und Empfindung, in Reichthum und Pracht der Bilder, in unerschöpflicher Fülle der Gedanken, in Feinheit der psychologischen Auffassung und der Naturbeobachtung, in der Malerei der mannigfaltigsten Vorgänge der Natur oder Menschenwelt, in Fähigkeit dieselbe Sache in immer neuem Kleid vorzuführen, in der Kunst, je nach den verschiedenen Stimmungen der Redenden Ton und Farbe zu wechseln, der Wehmuth und Klage, dem Zorn und der Leidenschaft, dem Hohn und der Bitterkeit, dem Sehnen und Hoffen, der Ruhe und Befriedigung auf gleiche Weise gerecht zu werden, ganz besonders auch die Majestät, Würde, Kraft und Klarheit des redenden Gottes treffend zu zeichnen, endlich in Herrschaft über die Sprache, in Schönheit, Wucht und Gedrungenheit des Ausdrucks stellt sich der Dichter den besten Mustern alter Zeiten ebenbürtig zur Seite. Bis in die Einzelnheiten hinaus ist sein Werk künstlerisch vollendet. Jede der vielen Reden des B. ist ein Meisterwerk für sich, und voll feiner Beziehungen auf die andern. Der kurze, meist zweigliedrige Vers, jede Hälfte aus 3—4 Worten bestehend, ist mit grosser Kunst durch alle die Dichterreden des B. hindurchgeführt, wesshalb schon *Hieron.* meinte, es sei in Versus hexametri geschrieben. Ebenso ist durch alle die Reden, Hand in Hand mit den logischen Abschnitten, auch eine strophische Gliederung sehr genau und regelmässig durchgeführt, ein paar Mal auch (C. 3. 30) durch äussere Zeichen markirt, (wie die Erklärung im Einzelnen ausweist).

Nimmt man dazu die Erhabenheit und Wichtigkeit des Inhalts sowie den Reichthum an tiefen Wahrheiten und wichtigen Erfahrungen oder Erkenntnissen göttlicher und menschlicher Dinge, sowie den verhältnissmässig bedeutenden Umfang des B., so wird man nicht umhin können, es als ein Dichterwerk ersten Ranges anzuerkennen. Die grössten neueren Dichter seit Shakespeare haben daraus gelernt und geschöpft.

8.

Die Einheit des B. und die eingeschobenen Stücke. Dass der früher angezweifelte Abschnitt 27, 11—28, 28 im Zusammenhang des Ganzen sehr passend und sogar nothwendig ist, wird S. 245 f. und 259 gezeigt. — Das Gleiche gilt vom sogenannten Prologen C. 1 f. und Epilogen C. 42, 7 ff. Da diese Stücke in der Form der Darstellung und theilweise auch im Inhalt eigenthümlich sind und sich vom übrigen B. unterscheiden, so hat man schon früher, als man noch die Reden für wirklich von Ij. und seinen Freunden gehaltene nahm, vermuthet, diese Stücke möchten erst von einem späteren Geschichtschreiber beigefügt sein (z. B. *Schult.*, *Carpz.*); in neuerer Zeit als man jene Vorstellung nicht mehr theilte, glaubte man in der Beurtheilung des Leidens Ijobs, Einführung des Satans, Erwähnung der Opfer und anderen Dingen bedeutende Abweichungen von dem übrigen B. zu entdecken (z. B. *Hasse*, Mag. für bibl. or. Lit. I. 162 ff.; *Stuhlm.*, *Bernst.*, *v. Cölln*, bibl. Theol. I. 295; *Knob. de carm. Iobi argum.* 1835 und Stud. und Krit. 1842, S. 485 ff.), und erklärte sie desshalb für einen jüngeren Zusatz. Aber ein Widerspruch gegen die Idee und Absicht des Dichters liegt nur dann vor, wenn man diesem fälschlich den Zweck unterschiebt, die Vergeltungslehre ganz zu beseitigen und von der Ergründung der göttlichen Fügungen abzumahnen. Auch das göttliche Urtheil, dass die Freunde nicht wie Ij. recht von Gott geredet haben, 42, 7, verträgt sich sehr wohl mit dem göttlichen Tadel Ijobs C. 38 ff. Warum jene Stücke in Prosa geschrieben sind, ist § 6 gezeigt; sofern dort der Dichter und nicht Ijob und seine Freunde sprechen, kann auch der Gebrauch des Namens Jahve nicht auffallen; die Opfer sind nichts specifisch theokratisches, daher ihre Erwähnung 1, 5. 42, 8 ganz und gar nicht befremdlich, wogegen in den Reden von Opfern zu sprechen kein Anlass vorlag. Dass der Ausbruch der Verzweiflung Ijob's C. 3 nach seiner früheren ergebenen Fassung 1, 21 f. und 2, 10 psychologisch ganz richtig ist, ist zu 3, 1 f. gezeigt. Wie fein gedacht und wie nothwendig für das Ganze die Eröffnung der himmlischen Scene zwischen Gott und dem Satan sei, ist S. 6, und wie die Satansidee keineswegs auf eine nachexilische Abfassung hinweise, S. 7 f. erklärt. Da der Satan in C. 1 f. nur aus dichterischen, nicht aus dogmatischen Gründen eingeführt ist, so kann seine Nichtberücksichtigung in den Verhandlungen mit den Freunden und in den Reden des erscheinenden Gottes nicht verwundern. Auch ist jene Einfügung des himmlischen Eröffnungsstücks im Prologen kein ästhetischer Fehler: der Dichter wusste es durch seine dramatische Kunst zu

bewirken, dass trotz der vorläufigen Aufklärung über den Zweck Gottes der Leser dennoch mit reger Theilnahme die folgende Entwicklung begleite, und der ganze Redestreit ist so kunstvoll gedichtet, dass man mit wahrer Spannung von den Beweisgründen des einen immer wieder denen des andern sich zuwendet. Wichtiger wäre, wenn bezüglich des Verlustes der Kinder Ijobs zwischen den Erzählungsstücken und den Reden ein Widerspruch wäre: wie es sich aber vielmehr damit verhalte, s. zu 19, 17. In Wahrheit bemerkt man dagegen zwischen den genannten Theilen des B. mancherlei Wechselbeziehungen (s. ausser den Bemerkungen zu 19, 17 auch noch zu 8, 4. 13, 10. 16, 21. 22, 30. 29, 5. 18, auch zu 1, 3 in Betreff der Ansässigkeit Ijobs, und zu 2, 7 in Betreff seiner Krankheit), sowie Berührungen im Sprachgebrauch (z. B. 1, 6. 38, 7; 1, 11. 6, 28. 21, 31; 1, 19. 29, 5; 1, 22. 24, 12. 6,6; 2, 3. 9. 27, 5. 31, 6; 2, 3. 8, 18. 10, 8). Ohne die Erzählungsstücke fehlte es an jedem Anhaltspunkt zum Verständniss des Leidens Ijob's: man wüsste nicht, ob sein Leiden auch nach dem Sinn des Dichters ein unschuldiges sein soll: man bliebe über den „Rath" Gottes bei Verhängung desselben gänzlich im Dunkeln, weil man von Gott nicht einmal eine annähernde Entscheidung zwischen ihm und seinen Freunden hätte, und über sein Endgeschick gar nichts erführe. Das ganze Gedicht wäre nach seinem Sinn und Zweck unverständlich, oder es würde sich eine Idee ergeben, welche in einem Kunstwerk zu verherrlichen nicht der Mühe werth war. Mit *Bernst.*, *Heiligstedt* u. A. aber anzunehmen, dass die Vor- und Schlussbemerkungen anfänglich nicht ganz gefehlt haben, aber kürzer und anders gestaltet gewesen sein, dazu fehlt es an jedem einleuchtenden Grunde.

Anders steht es mit dem Abschnitt C. 32—37, den Elihu-Reden. Diese, wie sie sich durch Sprache, Dichtkunst und Gehalt als von einem andern Dichter abstammend erweisen, sind im Zusammenhang des Gedichts nicht blos völlig entbehrlich, sondern ruhen auch auf einer Beurtheilung des Falles Ijob's, welche von der des ursprünglichen Gedichts stark abweicht. Sie zeigen eine andere theologische Auffassung des Problems, verrathen eine gewisse Aengstlichkeit des Denkens von Gott und göttlichen Dingen, und sind darum, wiewohl sie im Einzelnen Schönes, Richtiges, theologisch Wichtiges und Tiefgedachtes enthalten und als Bestandtheil der Bibel ihren unbestreitbaren Werth haben, doch als Zusatz eines spätern Lesers zu betrachten, welcher der Ijobischen Sache eine andere Beleuchtung zu geben versuchte, aber an poetischer Kraft und Hoheit das ursprüngliche Werk nicht erreichte. Siehe weiter S. 287 ff. — Auch die Schilderung der ägyptischen Thiere C. 40, 15—41, 26 kann trotzdem, dass hier das Urtheil der Kritiker noch meist günstiger lautet, nicht wohl als ursprünglicher Bestandtheil des Werkes verstanden werden, s. darüber S. 354 ff.

9.

Das Zeitalter des Dichters. Die älteren Kritiker, die eine buchstäblich wahre Geschichte in dem B. fanden, haben die Abfassung

in der Zeit des Helden selbst oder sehr nahe daran vermuthet, und theils die vormosaische Zeit im Allgemeinen, theils die mosaische als Entstehungszeit bestimmt; einige haben den Mose selbst für den Verf. gehalten (s. bei *de Wette* § 291; so noch *Haneberg, R. Stier* Reden Jesu IV. 1846, S. 51; *Ebrard*), und Andere sich gedacht, das B. werde aus dem Aramäischen, Arabischen, Idumäischen erst ins Hebräische übersetzt sein. Derartige Meinungen können heutzutage nur noch als Sonderbarkeiten gelten. Mit der Anerkennung, dass das B. ein Dichterwerk sei, ist ihnen Grund und Boden entzogen. Gegen die Möglichkeit einer Uebersetzung spricht der sprachliche Charakter; gegen ein so hohes Alter zeugt (ausser sachlichen Einzelheiten wie Ophirgold 22, 24. 28, 16) schon die Kunst des B. und der darin behandelte Gegenstand, welcher in dieser Weise überhaupt nur gedacht werden konnte, nachdem das Volk schon lange unter der Zucht des Gesetzes gelebt, und die Auflösung des alten einfachen Glaubens begonnen hatte. — Aber auch die entgegengesetzte Annahme, der Dichter habe nach dem Exil bis in's 5. Jahrhundert (z. B. *Vatke*, bibl. Theol., S. 563, *Zunz, Köster, E. Meier* in Baur und Zeller, theol. Jahrb. 1846, S. 129 f.) oder wenigstens im Exil (z. B. *Cler., Grot., Bernst., Umbr.* u. A.) gelebt, hat an den angelologischen Vorstellungen des B. und an dem sprachlichen Charakter desselben keine ausreichende, an der Umdeutung des leidenden Ij. auf das Israel des Exils sogar eine falsche Grundlage, und wird ausser durch den gesunkenen Geschmack und den gedrückten Geist jener Zeit, welchem eine Heldengestalt wie den titanenartig gegen Gott anstürmenden Ijob zu denken ganz unmöglich war (vgl. die Reden Elihu's), schon durch die Thatsache widerlegt, dass von Jeremja's Zeit an das B. nachweisbar vorhanden war (s. unten). — Eine dritte viel verbreitete (z. B. bei *Luth., Stäudlin, Augusti, Häv., Vaihinger* in den Stud. und. Krit. 1846 I., S. 159 ff.), neuerdings von *Hahn, Schl., Del.* mit Eifer geltend gemachte Ansicht, dass das B. dem davidisch-salomonischen Zeitalter entsprungen sei, liegt den Grenzen des Möglichen kaum näher als die vorige, und kann mit stichhaltigen Gründen nicht gestützt werden. Die Blüthe der hbr. Poesie war auf jene Zeit der 2 grossen Könige nicht beschränkt, und gerade von dem, was damals blühte, vom Psalmlied und der Spruchpoesie in ihrer einfachsten Gestalt, ist das B. Ijob weit genug unterschieden, und setzt vielmehr schon eine längere Entwicklung derselben voraus. Dass die Vorstellungen vom Zustand nach dem Tod und vom Scheol im B. dieselbe sind, wie in der dav.-sal. Zeit (*Hahn, Del.*) ist wohl richtig, aber sie waren dieselben schon vor David und auch noch im Qoh. und Sir. Die vielen Berührungen mit dem B. der Prov. könnten nur dann etwas beweisen, wenn das ganze Spruchbuch der salom. Zeit angehörte; wer wird das aber noch im Ernst behaupten wollen? Wenn Ps. 8 in Ij. 7, 17 durchklingt, so folgt daraus nichts für die Gleichzeitigkeit. Dass Ij. 9, 8. 9 die Quelle zu Am. 4, 13. 5, 8 sei, dafür wäre der Beweis erst noch zu erbringen, und bei wem in den Parallelen Jes. 19, 5 und Ij. 14, 11; Jes. 19, 13 f. und Ij. 12, 24 f. das Original zu suchen sei, ist fast handgreiflich. Wer aber von der Voraussetzung aus, dass Ps. 88

und 89 der davidischen Zeit angehören, obige Meinung beweisen wollte, der könnte ebensoleicht die vormosaische Abfassung des B. Ijob darthun. Entscheidend für die Schätzung des Zeitalters unseres B. sind folgende Gründe: a) der alte einfache Glaube an das Walten der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes, wie ihn noch die älteren Sprüche (Prov. 10 ff.) zeigen, muss schon tief erschüttert gewesen sein und die denkenden Geister viel zum Forschen über dieses Räthsel getrieben haben, ehe ein Dichter sich die Aufgabe so stellen und so ausführen konnte, wie es in unserem B. geschehen ist. Erst die spätere Königszeit fühlte das Bedürfniss einer tieferen Lehrgründung in diesem Gebiet, wie auch Ps. 37. 49. 73 unläugbar erst dieser späteren Zeit angehören, und wie auch die höhere Ansicht über die Fortdauer des in Gott gelebten Lebens (z. B. Ps. 16) und die Frage über die Vergeltung der Sünden der Väter an die Kinder (Ij. 21, 19; Jer. 31, 29 f.; Hez. 18) erst damals in Fluss kam. b) Der Dichter gehörte unläugbar zu den Weisen; mehr als mit irgend einem B. berührt er sich in seinen oft ganz spruchartig klingenden Reden mit den Erzeugnissen von jenen, mit den Prov. (z. B. 15, 16. 21, 17. 26, 6; Ausdrücke wie תֻּשִׁיָּה, אֲבַדּוֹן, אֵיד u. A., s. *Ros.* Schol. p. 38). Vor der Ausbildung der Weisheitsschulen kann er nicht gedacht werden; und vielmehr muss zu seiner Zeit das Theologumen von der Weisheit als göttlichem Weltprincip (C. 28) schon entwickelt gewesen sein (S. 254); das weist wieder auf die spätere Zeit. c) Wenngleich schon Jud. 5 und Cant. eine dramatisirende Volkspoesie zeigen, so sind diese Gedichte doch von der rein religiösen didaktischen Kunstpoesie des B. Ijob gar sehr verschieden; diese letztere setzt eine längere Uebung der rel. Lyrik und Spruchdichtung voraus, und kann nicht an deren Anfang stehen. d) Bestimmtere Zeichen sind diese. Wie der Dichter nicht blos die Gen., sondern auch die Schriften von Amos und Jes. (s. oben; vgl. auch Jes. 30. 7 und Ij. 9, 13. 26, 12) und den prophetischen Kunstausdruck „Tag Gottes“ (24, 1) kennt, so weisen Stellen wie 12, 5 f. 9, 24. 24, 1 und die Schilderungen in C. 21 und 24 deutlich auf Zeiten hin, wo die Ordnung des Staates sich auflöste und die öffentlichen Verhältnisse verworrener wurden; sogar die Vernichtung von Staaten und Reichen, die Verbannung ganzer Völker und ihrer Häupter schildert er 12, 14—25 zwar ohne Nennung von Namen, aber mit den lebendigsten Farben, zugleich mit Benutzung von Prophetenstellen, woraus mit Sicherheit zu schliessen ist, dass er die assyrische Oberherrschaft schon erlebt hat; denn derlei Katastrophen sind nicht „so alt als die geschichtliche Erinnerung“, sondern in Vorderasien zuerst durch die Assyrer vollbracht. In 17, 8 und 22, 19 f. sehen wir die beiden Parteien der Gottesfürchtigen und Ungläubigen in jenem Prinzipienkampf mit einander, den wir aus den Psalmen der mittleren und späteren Königszeit zur Genüge kennen. Dazu stimmt, dass der Gestirndienst mit seinen verführerischen Reizen 31, 26 f., welcher zuerst unter Ahaz, dann noch stärker unter Manasse vom Osten her eindrang, ausdrücklich (und zwar vom israelitischen Standpunkt aus, s. zu d. St.) berücksichtigt und dass bei Gericht (natürlich nicht

beim ägyptischen) schriftlicher Process 31, 35 f. und schriftliches Urtheil 13, 26 vorausgesetzt wird. Auf die spätere Königszeit mindestens führt auch die eigenthümliche Haltung der Engelvorstellungen (fürbittende Engel 5, 1; dem göttlichen Gericht unterworfene 21, 22. 25, 2; irrthumsfähige 4, 18. 15, 15), die, obgleich nicht im Widerspruch mit den älteren Vorstellungen, doch früher nie so vorkommen, wohl aber später bald gewöhnlicher werden, und die Satansidee C. 1 f., zwar noch ganz poetisch gehalten, aber doch auf älteren Darstellungen wie 1 R. 22, 19 ff. ruhend. Wäre das B. Ij. aus Salomo's Zeit, so müssten diese eigenthümlichen Ideen auch in anderen Büchern des prophetischen Zeitalters vorkommen und nicht erst vom Exil an wieder auftauchen. e) Die Sprache endlich ist zwar nicht in dem Grade aramäisch gefärbt, wie es *Bernst.* a. a. O. S. 49—79 zu erweisen suchte, gehört vielmehr noch der guten Zeit an; sie zeigt aber (abgesehen von dem eigenthümlichen Wortschatz, worüber § 10) doch einige stärkere Aramaismen und Anklänge an das Späthebräische (die Pluralformen auf יִן— s. zu 4, 2. 24, 22. 31, 10; die Vorliebe für לְ statt Acc. s. 8, 8. 9, 11. 12, 23. 19, 28; Wörter wie לָהֵן 30, 24; קִבֵּל in Prosa 2, 10; אַחְוָה 13 17; תַּכְלִית 11, 7; עֲשָׁתוֹת 12, 5; סֵדֶר 10, 22; תָּקַף 14, 20. 15, 24; נָרִיב in schlimmer Bedeutung 21, 28; גְּזַר 22, 28; Schreibarten wie 6, 27. 8, 8. 15, 7. 21, 23. 39, 9; 8, 11. 21), welche im Zusammenhalt mit allem Uebrigen auf die Ausgänge der Königszeit hinweisen. Stärker zeigt sich dieser Eindrang der späteren Sprache in den Elihureden. Nach den angeführten Zeichen wird dem Dichter am richtigsten die Zeit zwischen Jesaja und Jeremja, genauer die erste Hälfte des siebenten Jahrhunderts zugewiesen (wie schon *Coduro., Ros. Schol.* 2. Ausg., *Stick., Nöldeke* die Alttest. Liter. 1868, S. 191 wenigstens die Zeit nach den assyr. Stürmen, *Ew., Heiligst., Böttch., Magn., de Wette* 5. Ausg., *Bleek* die Zeit nach Jesaja bestimmt haben), wogegen *Hirz.*, wenn er den Verf. erst nach der Deportation des Königs Joachaz a. 608 in Aegypten schreiben liess, zu weit herabgerückt ist. Denn wie es auch sich mit den Berührungen zwischen Ps. 39 u. Ij., u. Deut. 28, 29. 35 u. Ij. 5, 14. 2, 7 verhalte, Jeremja jedenfalls hat das B. Ij. gekannt und viel benutzt, vgl. Jer. 20, 14—18 mit Ij. 3, 3—10. 10, 18; Jer. 15, 18 und Ij. 6, 15 ff.; Jer. 17, 1 und Ij. 19, 24; Jer. 49, 19 und Ij. 9, 19, wie auch Hezeqiel (14, 14. 20). Psalmen wie 38. 69, vollends die noch späteren wie 88. 89. 94, ebenso die Klaglieder (z. B. Thr. 3, 7. 9 und Ij. 19, 8; Thr. 2, 4. 3, 12 und Ij. 6, 4. 7, 20) und Jes. 40 — 66 (z. B. Jes. 40, 2 und Ij. 7, 1; Jes. 44, 24. 25 und Ij. 9, 8. 12, 17. 20; Jes. 59, 4 und Ij. 15, 35) haben in Bildern, Ausdrücken und Gedanken viele Anklänge an das Buch, und Zacharja (1, 10. 11. 3, 1. 2. 6, 5) hat den Prologen desselben mehrfach nachgeahmt. Aber auch schon der jüngere, nach Hizqia und sicher noch im siebenten Jahrhundert geschriebene Theil der Prov. (C. 1—9), der eine entwickeltere Weisheitslehre als das B. Ij. enthält, zeigt deutlich schon Benutzung desselben (vgl. 3, 11 f. mit Ij. 5, 17 f.; 3, 23 ff. mit Ij. 5, 22 ff.; 7, 23 mit Ij. 16, 13 u. 20, 25; 3, 14 f. u. 8, 11. 19 mit Ij. 28, 12—19; 8, 25 mit Ij. 15, 7.

38, 6), wie auch die Agur-Reden mehrfach an Ijob'sche Stellen anklingen, z. B. Prov. 30, 4 und Ij. 26, 8. 38, 5.

In welcher Zeit die Zusätze gemacht seien, ist nicht genau zu sagen: C. 40, 16—41, 26 kann von einem der am Ende des 7. oder Anfang des 6. Jahrhunderts nach Aegypten ausgewanderten Judäer gedichtet sein; dagegen die Elihureden, die einen ängstlicheren Geist und eine weniger reine Sprache bekunden, mögen im Laufe des sechsten Jahrhundert geschrieben worden sein; aber immerhin auch von einem in der Weisheitslehre und deren Schriften wohl erfahrnen Mann (da er im Sprachgebrauch Verwandtschaft mit den Prov. erkennen lässt, vgl. מַעֲנֶה 32, 3; אֲמָתָּ 33, 7; יִשַּׂר 33, 23; יִתֵּן 37, 10; תַּחְבּוּלוֹת 37, 12).

10.

Person und Vaterland des Dichters. Auch über diese, wie über sein Zeitalter, ist keine Ueberlieferung auf uns gekommen: nach der Sitte der althebräischen Schriftsteller hat auch er seinen Namen der Nachwelt verschwiegen. Aber laut zeugt sein Werk dafür, dass er ein Weiser im ächten und edelsten Sinne des Wortes war. Der, welcher in einem einzigen Gedichte eine solche Fülle von Gedanken und grossen Wahrheiten niederlegen, die Herrlichkeit des göttlichen Wesens und Wirkens, die Wunder der Natur, das Thun und Treiben der Menschen so meisterhaft schildern, die Gefühle, Empfindungen und Leidenschaften derselben, ganz besonders die inneren Vorgänge in der Seele eines schwer Leidenden mit solcher psychologischen Wahrheit nachzeichnen, vor Allem aber der Kraft und Seligkeit der Gottesfurcht ein solches Denkmal setzen konnte, der muss selbst viel gedacht und beobachtet, viel gekämpft und gelitten, aber auch viel Gnade erfahren haben. Reiche Kenntnisse in den verschiedenen Zweigen des menschlichen Wissens leuchten aus seinem Buche hervor; das ganze All mit seinen grossen Theilen, der ordentliche und ausserordentliche Lauf der Naturkräfte, die Pflanzenwelt und die Thierwelt liefern ihm Stoffe für seine Dichtung; das Leben der Stämme, Völker und Staaten mit ihren bunten Wechseln wird von ihm verwerthet. Namentlich bemerkt man, dass er viele ausländische Dinge berührt (3, 14. 8, 11. 9, 26. C. 28), auch Mythen weiterer Volkskreise (29, 18; 3, 8. 26, 13; 9, 13. 26, 12), so wie auf die Sternkunde Bezügliches (9, 9. 38, 31—33), Dinge, die in andern biblischen Schriften abseits liegen bleiben oder nur selten erwähnt werden, und gerne stellt man sich vor, dass er nicht blos in seinen heimathlichen Umgebungen sinnig beobachtet, sondern auch von weltkundigen gereisten Männern (21, 29) viel gehört, ja wohl auch selbst fremde Länder bereist hat. Diese Annahme wird aber auch genügen, um die mancherlei Erwähnungen ausländischer Dinge, die in seinem Buche vorkommen, zu erklären, und es ist nicht nöthig ihn im Auslande wohnhaft zu denken. Wegen der Hinweisungen auf ägyptische Dinge, die im B. vorkommen, glaubte *Hirz.* (nach Vorgang von *Hitz.* Jesaja 1833. S. 285) annehmen zu

dürfen, dass er in Aegypten sein Gedicht verfasst habe. Indessen sind derselben, zumal wenn C. 40, 15 — 41, 26 nicht von ihm stammt, nicht so viele als *Hirz.* angenommen hat (stichhaltig sind 8, 11—13. 9, 16 wohl auch 3, 14, zweifelhaft 29, 18, nicht hergehörig 7, 12. 28, 1 ff. 31, 25), überhaupt nicht mehrere oder kaum so viele, als auch in andern ungefähr gleichzeitigen Schriften wie Jes. 19 u. 18 vorkommen. Und selbst wenn man die Schilderung des Flusspferdes und Krokodils von ihm ableiten wollte, würde die Annahme, dass er auf Reisen die ägyptischen Dinge kennen gelernt hatte, genügen. In der That weist nichts mit Nothwendigkeit darauf hin, dass er ausserhalb Palästina's geschrieben hat. Wohl aber dürfte der auffallende Umstand, dass sein Werk so vieles aram. und arab. Sprachgut aufweist, immerhin darauf schliessen lassen, dass er entfernter von Jerusalem und in einem Gebiete wohnte, das der aramäisch-arab. Sprachgrenze näher lag, und am natürlichsten nimmt man dann den tiefern Süden oder Südosten als sein Wohnland an (wie neuerdings *Stickel* B. Hiob 1842 S. 273, *Vaihinger* in Stud. und Krit. 1846. I S. 178, *Böttcher* Lehrb. der hebr. Spr. § 29 u. 36 zu zeigen versucht haben), wo ihm auch die Beobachtung des Lebens der Wüste (ihrer Thiere, Karawanen, Beduinenhorden) näher lag.

ERSTER THEIL.

Die Anknüpfung. Cap. 1—3.

oder:

der Prolog Cap. 1. 2 u. die erste Rede Ijobs Cap. 3.

1. *Ijob's Frömmigkeit und Glück, Cap.* 1, 1—5.

V. 1 macht uns bekannt mit seiner Person, näher seinem Wohnort und Namen, und seinem tadellosen Wandel. איש היה [בארץ־עוץ] Wortstellung wie 2 Sam. 12, 1; Esth. 2, 5; (Ew. §. 307, b). ἐν χώρᾳ τῇ *Αὐσίτιδι*, LXX. Uss als *Volk* wird Gen. 10, 23 zu den Aramäern, bestimmter Gen. 22, 21 zu den Nachoräern gerechnet. Dem widerspricht nicht, dass in unserm Buch Cap. 1, 3 Ijob zu den בְּנֵי קֶדֶם d. h. „den Söhnen des Morgenlandes" gezählt wird, denn diese mehr geographische als ethnographische Bezeichnung umfasst die östlich und nordöstlich von Palästina wohnenden Völker arabischer und aramäischer Abkunft, also gewöhnlich die Stämme der arabischen Wüste (wie Gen. 25, 6; Jud. 6, 3. 7, 12. 8, 10; Jer. 49, 28; Hez. 25, 4. 10), aber auch die Bewohner der syrischen Wüste mit Einschluss Mesopotamiens Gen. 29, 1; Num. 23, 7. Dagegen erkennt man aus der erwähnten Angabe Cap. 1, 3, dass Uss als *Land* östlich von Palästina, in der arabisch-syrischen Wüste zu suchen ist. Nach 1, 15. 17 ist dasselbe den Einfällen der Sabäer einerseits, und Chaldäer andererseits ausgesetzt; nach 2, 11 scheint Idumaea in der Nähe zu liegen, wie denn auch Gen. 36, 28 ein Uss im Stammverband der idumäischen Choräer vorkommt und Thren. 4, 21 Edom im Lande Uss wohnt d. h. es in Abhängigkeit von sich gebracht hat. (Ob der Name עוץ ursprünglich mit עֵשָׂו einerlei gewesen sei, mag hier dahingestellt bleiben). Demnach ist die Bestimmung, welche der Zusatz der griechischen Bibel am Ende von Cap. 42, 18 unseres Buches gibt: ἐν τῇ *Αὐσίτιδι* ἐπὶ τοῖς ὁρίοις τῆς *Ἰδουμαίας καὶ Ἀραβίας*, im Allgemeinen zutreffend, wogegen die *Αἰσῖται* des Ptolemaeus (5, 19, 2) in der Wüste westlich vom Euphrat weder ihrem Namen noch ihrer Lage nach hieher

zu gehören scheinen. Während die biblischen Andeutungen hiernach auf ein zwar von Edom verschiedenes, aber doch in der Nähe der idumäischen Grenzen, wahrscheinlich nordöstlich davon gelegenes Land, hinweisen, kennt dagegen Josephus (Ant. I, 6, 4) den *Οὖσος*, Sohn des Aram (Gen. 10, 23), als Gründer von Trachonitis und Damask; eine alte christliche Ueberlieferung (in *Euseb. onomast.* unter *Καρναείμ*) und die allgemeine Annahme der mittelalterlichen und heutigen Syrer und Araber christlichen und islamischen Bekenntnisses verlegt den Wohnort Ijobs in den hauranischen fruchtbaren Landstrich el-Bethenije (Nuqra), wo es noch, südlich von Nawâ, ein gefeiertes Kloster Ijobs gibt; und unter den Neueren hat z. B. *Fries* (Stud. u. Crit. 1854. 2) und namentlich Dr. *J. G. Wetzstein* (Reisebericht über Haurân 1860. S. 94 f., und ausführlich in einer eigenen, dem Commentar von *Delitzsch* beigedruckten, Abhandlung über das Jobs-Kloster in Hauran S. 507—539) diese Ueberlieferung zu rechtfertigen gesucht. Allein so passend auch jene (aber im A. T. anders benannte) Gegend als Wohnsitz für einen reichen Grundeigenthümer an und für sich wäre, so ist doch diese Ueberlieferung zu jung, als dass wir sie den biblischen Andeutungen vorziehen dürften; im besten Falle mag sie darauf beruhen, dass von dem nach Gen. 10, 23 gewiss einst bedeutenderen Volke Uss noch bis in die christlichen Zeiten hinein sich Bruchtheile und Namensreste in der Gegend von Damask erhalten hatten, oder dass Uss als Landesname einst ein weiter (nordwärts) sich erstreckendes Gebiet der arabischen Wüste umfasste, wofür man die Jer. 25, 20 vorkommende (aber bei den LXX fehlende) Notiz geltend machen könnte. אשר שמו] untergeordneter Nebensatz: *Ijob sein Name* d. i. *Namens Ijob*. Der Name איוב ist vom Dichter nicht ersonnen, sondern überkommen; nirgends im Buch legt er ihm eine besondere Bedeutung bei. Auch ist er schwerlich als ein vom Volk oder in der Sage ihm geschöpfter Name, als ein Beiname, wie aus andern Gründen in dem Zusatz der LXX zu Cap. 42, 18 angenommen ist, anzusehen; denn eine für sein Wesen bezeichnende Bedeutung des Namens lässt sich darin nicht finden. Die von den Meisten angenommene Bedeutung „der Angefeindete, feindlich Verfolgte (von Gott oder vom Satan)" hat etymologisch gegen sich, dass das Verbum אָיַב in der Bedeutung *anfeinden* nur hebräisch und in der Sprache von Uss schwerlich gebräuchlich war, auch die Form אֹיֵב gewöhnlich activen, seltener (wie in יָלוֹד *geboren*) passiven Sinn trägt, und ist, auf den Gedanken gesehen, zu unbestimmt, weil eine Hauptsache, nämlich: von wem angefeindet? darin fehlt. Legt man aber, was der Sachlage angemessener erscheint, (mit *Kromeyer, J. D. Mich., Bertholdt, Eichh., Ros., Ew., Del.*) die arabische Bedeutung des Verbs آب (שוב = איב) *sich wenden, kehren* (wovon das hebr. אָיַב nur eine dialektische Abzweigung ist) zu Grunde und erklärt den Namen als „den nach arger Verzweiflung in sich Gehenden, zu Gott sich Zurückwendenden", so gilt auch hier, dass nur die eine Seite des Wesens Ijob's bezeichnet wäre, und auch diese nur mangelhaft, da man wich-

tige Bestimmungen erst hinzudenken muss. Die Schreibart des Namens *Hiob*, in Abweichung von dem *Ἰώβ*, Job der LXX und Vulg., hat erst Luther eingeführt, wahrscheinlich um der naheliegenden Aussprache Job mit Jod (hebr. יוֹב Gen. 46, 13) entgegenzutreten. Da das semitische י — nicht so scharf consonantisch ausgesprochen wird, wie unser deutsches ij, so kommt man der semitischen Aussprache des Namens am nächsten durch Ijob oder Job. יְהוָה וגו׳] eine weitere Angabe über seinen Charakter und sein Verhalten, in 4 Beschreibewörtern, zerfallend in 2 Paare, welche hier durch וְ, V. 8 u. 2, 3 ohne וְ mit einander verbunden sind: *tadellos und rechtschaffen, (und) gottesfürchtig und Böses meidend.* תָּם *ganz, vollständig,* ist im sittlichen Sinn *tadellos, unsträflich* (nicht bloss *redlich, aufrichtig;* s. 8, 20. 9, 20 ff.) und יָשָׁר *gerade,* ist subj. *redlich,* obj. der in der geraden Richtung, in der Sitte bleibt, *sittlich, rechtschaffen.* Diese seine sittliche Vollkommenheit ist aber verknüpft mit Gottesfurcht (Religiosität), welche sich hinwiederum im Weichen vom Bösen äussert. Mehr sagt der Dichter hier nicht über ihn; ein Beispiel seines gottesfürchtigen Sinnes bringt er sogleich V. 4. 5, und welcher Art seine Sittlichkeit war, lässt er Ijob selbst beschreiben Cap. 29 u. 31. — V. 2 u. 3. Sein Glück als Folge seines Verhaltens und diesem entsprechend (Imperf. consec.). Erster Hauptbestandtheil desselben V. 2 sein Familienglück, sein *Kinderreichthum,* über dessen hohe Bedeutung, zumal nach althebräischer Anschauung, auch Ij. 21, 8. 11. 29, 5; Ps. 127 u. 128 u. s. w. zu vergleichen steht (dagegen Jes. 56, 5). Auch galten Söhne noch mehr, als jetzt, für weit erwünschter denn Töchter (Ps. 127, 3—5), daher hier das Verhältniss beider wie 7 zu 3. Zweiter Bestandtheil desselben V. 3 sein *Reichthum und Ansehen.* Obgleich Ijob nicht als wandernder Beduine sondern als ansässiger Fürst zu denken ist (1, 4. 18. 29, 7. 31, 32), der auch Ackerbau trieb (1, 14. 5. 23. 31, 8. 38 ff.), so wird doch, nach der Sitte jener Gegenden, sein Reichthum nach der Grösse und Menge seines Heerdenbesitzes (מִקְנֶה) mit der dazu gehörigen Dienerschaft geschätzt. צֶמֶד] *Joch* d. i. Paar (verschieden von עֹל); nach Paaren wird gerechnet, weil die Rinder zum Ackerbau gebraucht wurden V. 14. אֲתוֹנוֹת] *Eselinnen;* die weiblichen Thiere sind hier allein genannt (anders Gen. 12, 16. 32, 16) als der zahlreichere und werthvollere Theil dieser Art von Viehbesitz; sie werden im Vorzug vor den männlichen gehalten nicht der Milch wegen, welche die Semiten nicht trinken, sondern der Züchtung wegen, und ist jetzt der Preis einer Eselin in Syrien das dreifache vom Preis eines Esels (*Wetzst.* bei *Del.* S. 505). Auf die Zahl der männlichen Thiere, die dazu gehörten, lässt sich schliessen. עֲבֻדָּה] nicht Ackerbau (*Targ.*), sondern *Dienerschaft, Gesinde,* wie Gen. 26, 14 (Bildung wie מְהוּמָה). Das Gesinde ist, weil wesentlich zur Besorgung des Viehes dienend (V. 15—17), erst nach dem Vieh genannt, wie Gen. 12, 16. 20, 14 u. s. w. גָּדוֹל] *gross,* nicht bloss reich und vermöglich, sondern auch angesehen, was eine Folge des Reichthums ist (vgl. 29, 7—10. 20 ff.). Ueber בְּנֵי קֶדֶם s. zu V. 1. — V. 4 u. 5 beschreiben noch beispielsweise

einen einzelnen Zug von Ijob's Frömmigkeit, so aber dass dadurch zugleich dem Verständniss der folgenden Erzählung seines Unglücks (V. 13. 19) vorgearbeitet wird. Die Verba stehen in Perf. cons., welches hier die Dauer und Wiederholung in der Vergangenheit ausdrückt (*Ges.* §. 126, 6, d; *Ew.* §. 342, b), obgleich V. 5 im Anfang die Rede in das gewöhnliche erzählende Tempus zurückfällt (*Ew.* a. a. O.). והלכו] *und sie pflegten hinzugehen;* die Söhne wohnten in verschiedenen Häusern und mussten darum jedesmal erst zusammenkommen. משתה] eigentlich *ein Trinken* ist nicht die gewöhnliche und tägliche Malzeit, sondern Gastmal, Schmauss, bei dem man besser und reichlicher ass und trank als sonst, und es kann schon aus diesem Grunde nicht (mit *Hirz., Del., Kamph.*) an tagtägliche Zusammenkünfte der Kinder Ijobs zur gemeinschaftlichen Mittagsmalzeit und an eine das ganze Jahr durch sich wiederholende wöchentliche Runde in den Häusern der 7 Söhne gedacht werden; das wäre eine Ueppigkeit gewesen, an die in der Familie eines Ijob nicht zu denken war; auch die besondere Einladung an die Schwestern hätte dann keinen rechten Sinn, wenn die Sache tägliche Gewohnheit war. Es kann nur von ausserordentlichen Gastmalen oder Festmalzeiten die Rede sein. Dass die Veranlassung dazu nicht angegeben ist, thut nichts zur Sache; die Darstellung war für einen hebr. Leser dennoch nicht missverständlich. Im Uebrigen müssen wir uns nach der folgenden Beschreibung, namentlich nach dem Anfang von V. 5, diese Festmale so denken, dass sie jedesmal mehrere, wahrscheinlich 7 Tage dauerten, der Reihe nach abwechselnd zwischen den 7 Häusern der 7 Brüder. Schon darum ist es nicht wahrscheinlich, dass Geburtstage der Söhne die Veranlassung waren; man bekäme dann eine ganze Menge, 7 mal 7 solcher Gastmaltage; passender erscheint es, nach dem Vorgang Aelterer, mit *Ew.* (*Hahn, Heil.*) an das im Alterthum viel begangene Herbstfest oder auch Frühlingsfest, das eine Woche zu dauern pflegte, als eine mögliche Veranlassung solcher häuslichen Feier zu erinnern. ביתו איש יומו] *im Hause eines Jeden an seinem Tage;* בית st. c. u. Acc. loci, *Ges.* §. 118, 1; *Ew.* §. 300, b. Die Worte איש יומו gehören eng zusammen, da der distributive Sinn von איש gerade von dieser Zusammensetzung abhängt, sei es, dass man, wie gewöhnlich, יומו als Acc. der Zeit (*Ges.* §. 118, 2: „jeder an seinem Tage") nimmt, oder dass man mit *Ew.* §. 278, b. איש יומו als „eines Jeden sein Tag" auffasst und übersetzt: „im Hause des Tages d. i. der Reihe eines Jeden"; der Sinn ist: bei einem Jeden an dem Tage, da ihn die Reihe traf. Wollte man (mit *Ros., Umbr., Schl.*) den יום eines Jeden als seinen Geburtstag fassen, was nach 3, 1 (Hos. 7, 5; Gen. 40, 20) an sich möglich wäre, so wäre, da doch diese 7 Geburtstage über das ganze Jahr vertheilt gedacht werden müssten, die V. 5 erwähnte Runde „der Tage des Festmals" entweder eine über das ganze Jahr vertheilte, und in diesem Fall wäre nicht zu begreifen, warum Ijob mit der Entsündigung seiner Kinder zuwartete, bis die Jahresrunde vorüber war und sie nicht vielmehr sogleich nach jedem einzelnen Fall vornahm, oder wäre

sie (mit *Schl.*) als mehrtägige Feier jedes einzelnen Geburtstages zu verstehen, und in diesem Fall hätte der Schriftsteller sich incorrekt ausgedrückt, weil er V. 4 die Mehrtägigkeit der Feier eines יום oder Geburtsfestes nicht meldete, und doch sie V. 5 als bekannt voraussetzte. וישלחו] *sie sandten und luden ein* d. i. liessen einladen: die Schwestern lebten bei der Mutter, aber die Brüder vergassen sie nicht. Diess sowie die gemeinschaftlichen Festmale der Brüder ein Beweis „des innigen Verhältnisses, das der Vater unter seinen Kindern gegründet hatte" (*Hirz.*). שְׁלֹשֶׁת vor den Fem. wie Gen. 7, 13; Zach. 3, 9 (*Ges.* §. 97, 1; *Ew.* §. 267, c). — V. 5. Die Tage des Gastmales waren Gelegenheiten, wo die zwar im Geiste Ijobs auferzogenen und gearteten, aber in der Frömmigkeit noch nicht so fest gewordenen Kinder, im Uebermaass der Freude und Lust, gegen Gott sich versündigen konnten, und Ijob als Muster eines Familienhauptes beeilt sich, die möglicherweise zugezogene Schuld durch Sühnung von ihnen wegzuschaffen. כי הקיפו] *wann* d. i. so oft als *den Kreislauf gemacht hatten* d. h. umgelaufen waren. וישלח] *da sandte er,* um sie zu rufen, da der für welchen das Reinigungsopfer zu bringen war, persönlich zugegen sein sollte. ויקדשם] *und heiligte sie*, im Sinne von *weihte* (nach stehendem Sprachgebrauch Ex. 19, 10. 14; Jos. 7, 13; 1 Sam. 16, 5) durch äussere Reinigung und innere Vorbereitung auf die heilige Opferhandlung, nicht im Sinne von *entsündigte,* so dass der folgende Satz nur die nähere Erklärung davon wäre. והשכים] Perf. cons., wie V. 4 (*Ew.* §. 342, b); dass er schon früh Morgens opferte, beweist seinen Eifer, mit dem er die Entsündigung betrieb. — מספר כלם] *nach ihrer aller Zahl,* Acc. der nähern Bestimmung (*Ges.* §. 118, 3; *Ew.* §. 300, c). *Brandopfer* bringt er, nicht Sündopfer, wie 42, 8; das ist der patriarchalischen Zeit gemäss; das Brandopfer, die älteste und in ihren Zwecken allgemeinste, umfassendste Opferart, wird auch in der Genesis für jene Zeit vorausgesetzt, während das Sündopfer eigenthümlicher mosaisch ist. Ebenso ist es der ältern, vormosaischen Sitte angemessen, dass Ijob, das Haupt der Familie, die priesterlichen Verrichtungen selbst ausübt. כי אמר] zu solchem Thun fühlte sich Ijob veranlasst durch die Erwägung, dass seine Söhne gesündigt und Gott in ihrem Herzen verabschiedet haben; ohne eine bestimmte Sünde von ihnen erfahren zu haben, nur auf die Vermuthung hin, dass sie eine Sünde begangen haben könnten, findet er es für nöthig, so zu handeln. בָּרַךְ *segnen, grüssen,* wird auch von Abschied-Nehmenden ausgesagt (Gen. 47, 10; 1 R. 8, 66), daher weiter: einem *Lebewohl sagen,* ihm *absagen, aufkünden* (Ij. 1, 11. 2, 5. 9), und euphemistisch für *fluchen* (Ps. 10, 3; 1 R. 21, 10). Ein Fluchen ist hier nun sicher nicht gemeint, nicht einmal eine unziemliche Rede gegen Gott, die man ein Absagen nennen könnte, sondern nur ein Verabschieden Gottes *im Herzen,* eine gottentfremdete Stimmung, ein leichtsinniges Gottvergessen und ausser Acht setzen im Sinnentaumel; aber auch diess schon achtet der in göttlichen Dingen so fein fühlende Mann (31, 24 ff.) für eine, Sühnung heischende, Sünde. יעשה] *er pflegte zu thun, Ges.* §. 127, 4, b; *Ew.* §. 136, c. כל־הימים]

allezeit, immer, so oft solche Veranlassung sich ergab. — Wo nun solche Frömmigkeit und gewissenhafte Sorge, auch in seinem ganzen Hause die Sünde fern zu halten, statt fand, da konnte man menschlicher Weise erwarten, dass hier auch das Glück dauernd wohnen werde, erwarten wenigstens auf dem Standpunkt der Erkenntniss, wo man das äussere Ergehen für entsprechend der sittlichen Würdigkeit, oder Frömmigkeit und Glück für unzertrennliche Wechselbegriffe hielt. Aber im Himmel wird anders beschlossen. Daher

2. *Ijobs Unglück im Himmel beschlossen, auf Erden ausgeführt, von Ijob mit musterhafter Geduld und Ergebung getragen,* *Cap.* 1, 6 — 2, 10.

Wider Erwarten der Menschen und unverständlich für sie bricht schwerstes Unglück über den reinen, frommen Mann herein. Von wem das komme, konnte für einen Gläubigen nicht zweifelhaft sein; aber warum es komme, das war für den Dulder und seine Zeitgenossen das grosse schwere Räthsel, mit dessen Ergründung sie sich in heissen Kämpfen abmühen mussten. Auch der Leser des Buches würde über die Gründe dieser göttlichen Schickung völlig rathlos sein und könnte den verschlungenen Irrpfaden der kämpfenden Parteien nicht mit überlegenem, sichtendem Urtheil, sondern nur mit unbehaglicher Unsicherheit folgen, wenn der Dichter sofort hier bloss erzählt hätte, in welches Unglück der fromme Ijob von Gott gestürzt wurde. Es war darum ein richtiges Gefühl, das den Dichter leitete, hier schon dem Leser die göttlichen Gründe dieser Schickung anzudeuten und ihm damit einen Leitstern an die Hand zu geben, an welchem er in der Verwirrung der folgenden Kämpfe sich immer wieder zurechtfinden könnte. Er thut es, indem er einen Einblick eröffnet in die himmlischen Vorgänge, in welchen der göttliche Rathschluss über Ijob zu Stande kommt, um dann sofort ausgeführt zu werden. Eben so fein gedacht ist es vom Dichter, dass er das Unglück, das Ijob zu tragen bekommt, nicht auf einmal ihn treffen lässt, sondern in zwei auch der Zeit nach etwas auseinanderliegenden Schickungen: die erste Schickung raubt ihm den grössten Theil seines Reichthums und seiner Kinder, die zweite stürzt ihn in die furchtbarste, zugleich hoffnungslose Krankheit. Beide Schickungen haben verschiedene Art, verwunden andere Seiten des Gemüthes, und nach allen Seiten soll es durchgeprüft werden. Zwischen beiden ist ein Ruhepunkt, eine Strecke Zeit, in welcher das Gemüth des Betroffenen sich sammeln, und seine Stellung zu Gott sich zurechtlegen kann. Und wie die zweite eine Steigerung der ersten ist, so steigert sich das zweitemal die Tugend, die sie trägt. Also

a) Die erste Unglücksschickung 1, 6—22.

α) *Im Himmel beschlossen* 1, 6—12. Der Verf. will hier dem Leser einen Blick eröffnen in die Gründe des göttlichen Verhängnisses

über Ijob; er will es aber thun nicht als trockener Lehrer, sondern als Dichter, in concreter anschaulicher Form. Da entwirft er denn einen Vorgang, wie Jahve umgeben von den himmlischen Geistern in einer menschenähnlichen Berathschlagung mit dem Widersacher über Ijob's Frömmigkeit und deren Charakter verhandelt und ihn auf dessen Anregung dem Widersacher in die Hand zu geben beschliesst, dass dieser seine Frömmigkeit durch Verhängung schweren Missgeschickes auf die Probe stelle. Einen solchen Vorgang, eine himmlische Rathsversammlung, einen סוֹד (15, 8; vgl. Jer. 23, 18; Ps. 89, 8), zu denken, war im Volke Israel längst nicht mehr ungewöhnlich; die Propheten waren mit solchen Anschauungen vorangegangen (z. B. Jes. 6 und noch ähnlicher 1 R. 22, 19—22). Aber neu ist und kommt hier überhaupt zum erstenmal vor die Figur des Satan, die er in dieser himmlischen Scene uns vorführt. Ausgehend von den durch das N. T. und die christliche Glaubenslehre geläufig gewordenen Vorstellungen vom Satan hat man sich an dieser Figur hier schon vielfach gestossen. Man hat nicht zusammenreimen können, dass derselbe noch unter den übrigen Engeln in die himmlische Versammlung kommt, und desshalb haben Manche den Satan unseres Buches mit dem des N. T. dadurch in Einklang zu bringen gesucht, dass sie in gnostischer Weise zwischen die Zeit der Abfassung unseres Buches und die Zeit Christi eine innere und äussere Entwickelungsgeschichte desselben, ein allmäliges tieferes Sinken und eine schliessliche Veränderung seiner Stellung zu Gott verlegten. Man hat auch nicht begreifen können, dass diese Satansidee, in früheren Büchern nie erwähnt, auf einmal als eine fertige hier bei unserem Schriftsteller auftrete, und hat diess nur durch Annahme fremder Einflüsse Seitens der zarathustrischen Religion erklären zu können geglaubt, hat aber eben darum dann das Buch oder wenigstens den Prolog desselben in die exilische oder nachexilische Zeit heruntergedrückt. Beides mit Unrecht. Die christliche Satansidee bietet zwei Seiten oder Gesichtspunkte dar. Die eine Seite derselben, wornach er die persönliche Zusammenfassung aller bösen widergöttlichen Mächte in der Welt, Fürst der bösen Geister und eines Reiches des Bösen ist, ist im A. T. noch nirgends entwickelt; es finden sich Ansätze dazu, wenn Gen. 3 die Einführung der Sünde in die Menschheit von einer aussermenschlichen bösen Macht abgeleitet wird, und in anderer Weise wieder in den alten Volksvorstellungen von den Dämonen und Kobolden, welche dann von den persischen Zeiten an durch äussere Einflüsse mit erneuter Kraft aufleben, aber solche Ansätze sind noch nirgends zu der Vorstellung eines persönlichen Hauptes alles Bösen fortgebildet (und schon Sap. 2, 24 gibt gegenüber vom A. T. eine neue Vorstellung). Nach der andern Seite seiner Idee aber ist der Satan Ankläger und Versucher der Menschen, vor Allem der Gläubigen, und diese Seite nur ist im A. T. ausgebildet, wie auch sein Name aussagt. Als solcher ist derselbe ein Werkzeug der göttlichen Vorsehung und hat eine bestimmte Dienstleistung in der Weltregierung Gottes, wie die andern Engel; die Satansidee ist aus dem Engelglauben des A. T. hervorgewachsen,

und muss zunächst im Zusammenhang mit diesem verstanden werden. Die Engel erscheinen als Werkzeuge oder Vermittler der göttlichen Allwissenheit, Allgegenwart, Allwirksamkeit, und es war jedem Israeliten geläufig, namentlich wo er nicht nach dem reinen Denken, sondern nach volksthümlicher oder dichterischer Art reden wollte, diesen Mittelursachen zuzuschreiben, was er sonst auch unmittelbar auf Gott selbst zurückführte. Und unsere Stelle hier verhält sich am Ende zu Gen. 22, 1 ff. nicht anders, als sich 1 R. 22, 19 ff. zu Jes. 19, 14. Ijob 9, 24. 12, 24. 25 u. a. verhält. Der Satan hat hier nur das zu vermitteln, was Gen. 22, 1 ff. von Gott selbst gethan wird, und war seine Einführung für den Dichter um so mehr nahe gelegt, als es diesem zugleich darauf ankam, den Widerstreit der Gefühle in Gott bei der Verhängung der Prüfung über Ijob in anschaulicher Weise hervortreten zu lassen. Dass er denselben schlechtweg unter dem Namen „der Widersacher" einführt, daraus erkennt man freilich, dass die Vorstellung solcher im Dienste Gottes das Böse allenthalben ausspähender und vor Gott anklagender und selbst den Mangel an vollendeter Tugend mit scharfem Auge wahrnehmender Engel (solcher מַזְכִּירֵי עָוֹן Hez. 21, 28. 29, 16; 1 Reg. 17, 18) schon nicht mehr ganz unbekannt war. Aber wir stehen mit diesem Buche überhaupt schon in einer Zeit, in welcher der alte Engelglaube in einer fortbildenden Bewegung begriffen war, wie denn auch hier zum erstenmal fürbittende Engel erscheinen (5, 1 und noch stärker 33, 23; wie bald darauf, nach Andeutungen in ältern Büchern, auch Todes- und Unglücksengel 33, 22; Ps. 78, 49). Ferner kann man leicht begreifen, dass wenn einmal jene Funktionen gewissen Engeln als stehendes Geschäft zugeschrieben wurden, ihnen dann auch eine innere Freude, eine geheime Lust an ihrem Geschäft beigelegt wurde, so dass späterhin die Idee böser Engel sich leicht daran anknüpfte. Auch in unserm Buche erscheint allerdings der Satan nicht mehr als bloss gleichgültiger *censor morum* oder Staatsanwalt Gottes, wie man in *Herder's* Zeit wohl meinte, sondern als einer, der mit Eifer und Behagen sein Geschäft treibt. Aber hätte ihn der Dichter schon als den gefallenen bösen Geist und Fürsten des Bösen erkannt, so hätte er auch als Dichter ihn nicht unter den übrigen Engeln im Himmel erscheinen lassen, um dort mit ihnen seinen Bericht abzustatten und Aufträge in Empfang zu nehmen. Am allerwenigsten wird man diesen Widersacher, der hier noch durchaus Engeldienste thut, für eine Nachbildung des Angra-Mainjus (Ahriman), mit dem er nichts Gemeinsames hat, oder gar des Typhon halten dürfen; noch wird man darum, weil ein Dichter seinen Erkenntnissen gemäss den Widersacher noch unter den Engeln im Himmel sich bewegen lässt, sich einbilden müssen, dass auch in Wirklichkeit der Teufel damals noch eine andere Stellung zu Gott hatte, als späterhin. — V. 6. הַיּוֹם] *dén Tag*, d. i. *damals* (wie 1, 13. 2, 1) d. h. zu der angegebenen Zeit, (nicht: *eines Tags*), *Ges.* §. 109 Anm. 1, c; *Ew.* §. 277, a. — בְּנֵי הָאֱלֹהִים] *die Gottessöhne*, wie 38, 7; Gen. 6, 2 (auch Ps. 29, 1. 89, 7; Dan. 3, 25) eine alte Bezeichnung der *Engel*, als Wesen himmlischer, göttlicher Art, welche

in vollkommnerer Weise an der göttlichen Natur Theil nehmen, *Söhne,* also gleichsam abgeleitet göttliche Wesen, welche wo sie auf Erden erscheinend Dienst thun, gewöhnlich Boten oder Diener Gottes (4, 18), und mit Beziehung auf ihre höhere sittliche Vollkommenheit die Heiligen (5, 1. 15, 15) heissen. [לְהִתְיַצֵּב וגו׳] *um sich zu stellen* über (so fern der Herr sitzt) d. h. *vor Jahve,* um ihm als Diener sich zu Diensten zu stellen, ihm aufzuwarten und seine Befehle zu vernehmen (wie 2, 1; Zach. 6, 5; und ähnlich עָמַד עַל 1 R. 22, 19; vgl. wegen עַל noch Gen. 18, 8 u. Jes. 6, 2). Es liegt zu Grunde die Anschauung eines irdischen Herrschers, vor den seine Diener von Zeit zu Zeit kommen, um ihm Rechenschaft zu geben und seine Aufträge in Empfang zu nehmen; so kamen auch sie von ihren verschiedenen Orten her. [הַשָּׂטָן] nicht הַשָּׂטָן zu lesen und *περιοδεύτης* zu übersetzen (von שׂוּט V. 7), sondern wie jetzt allgemein anerkannt ist, von שָׂטַן (= שָׂטַם 16, 9. 30, 21) befeinden, feindlich verfolgen und Widerstand leisten, also der *Widersacher.* Jeder Mensch, der einem andern hindernd in den Weg tritt, ihm Schwierigkeiten bereitet oder ihn anfeindet, kann sein שטן genannt werden 1 S. 29, 4; 2 S. 19, 23; 1 R. 5, 18. 11, 14. 23. 25; auch der Engel, der Bileam hindernd in den Weg trat, heisst so Num. 22, 22. 32; speciell führt diese Benennung der *Ankläger* vor Gericht Ps. 109, 6, wie das Verbum selbst für *anklagen* gebraucht wird Zach. 3, 1, mag die Anklage begründet oder grundlos sein; wesshalb im Griech. *ὁ κατήγωρ* Apoc. 12, 10 und mit besonderer Beziehung auf die Grundlosigkeit der Anklagen gewöhnlich *ὁ διάβολος* entspricht. Als die specielle Bezeichnung eines die Sünden und Mängel der Menschen ausspähenden und sie vor Gott gegen sie geltendmachenden Engels kommt das Wort hier zum erstenmal vor und darnach Zach. 3, 1, in beiden Stellen aber noch mit dem Artikel und noch als *nom. appell.;* erst in der dritten Stelle 1 Chr. 21, 1 steht sie ohne Artikel, wie ein n. prop. Und während der Ankläger hier noch unter die übrigen Engel hineingestellt, und wesentlich nur das Werkzeug Gottes ist, erscheint er dagegen Zach. 3 für sich, losgetrennt von den andern Engeln und Dinge anstrebend, die nicht in Gottes Plan liegen, und daher von ihm zurückgewiesen, während 1 Chr. 21, 1 aus einem unlebendiger gewordenen Gottesbegriff heraus auf ihn eine Handlung übertragen wird, die in der Parallelstelle 2 S. 24, 1 dem zürnenden Gott selbst zukommt, nämlich den David zu einer Gott missfälligen Handlung zu reizen, welche der Anlass zu einer Unglücksverhängung über Israel werden konnte. — V. 7. מאין תבא] *woher kommst du?* nämlich jetzt eben, wesshalb Impf. (*Ges.* §. 127, 2; *Ew.* §. 136, b.). Die Frage soll nur die Verhandlung einleiten. [משוט וגו׳] *vom Streifen durch die Erde und vom Umherwandeln auf ihr* (שוט wie Num. 11, 8 u. 2 S. 24, 2), jenes schneller und oberflächlicher zum Aufsuchen, dieses gemächlicher zu gründlicherem Beobachten. Dabei liegt nicht etwa ein Nachdruck auf הארץ, als ob er sonst auch wohl auf andern Himmelskörpern wäre, sondern der Nachdruck liegt auf dem durch die zwei Verba ausgedrückten Begriff, und die Meinung ist, dass er kein bestimmtes einzelnes Ge-

schäft auf Erden verrichtet, sondern nur im Allgemeinen sie ausgespäht habe (*Ew.*). V. 8. שִׂים לֵב das Herz d. i. den Sinn, Verstand richten, *animadvertere, Acht haben auf,* hier mit עַל־, aber 2, 3 mit אֶל־ construirt. כִּי] begründet wird nicht der Titel עַבְדִּי, sondern das, dass Gott nach diesem Manne besonders fragt (*Hirz.*). Gott nennt den Ijob mit den höchsten Ehrennamen *Diener Gottes,* anerkennt ihn als einen ausgezeichneten, auf Erden unvergleichlichen Frommen und bestätigt damit das vom Dichter V. 1 mit denselben Worten über ihn ausgesprochene Urtheil, was allerdings von Wichtigkeit ist. Zugleich ist die Frage so gehalten, dass des Fragenden Ueberzeugung hervorleuchtet, der Widersacher werde an diesem Mann wenigstens nichts Schlimmes gefunden haben. — V. 9. 10. Der Widersacher, da er die unvergleichliche Frömmigkeit Ijobs nicht in Abrede stellen kann, sucht sie wenigstens als eine unlautere, weil eigennützige und selbstsüchtige, zu bemängeln. Er meint: *fürchtet* (eigentlich: hat gefürchtet, bisher) *Ijob Gott umsonst?* d. h. (חִנָּם *gratis* von חֵן *gratia*) ohne Lohn und vielfachen Nutzen, wie es V. 10 sogleich weiter erklärt wird. הֲלֹא] für אַתָּה wie Ps. 6, 4; *du* ist mit Nachdruck gesagt: *hast nicht du selbst* (der allmächtige Gott, dessen Schutz nicht vergeblich ist) *einen Zaun gezogen um* (oder: umhegt) *ihn und sein Haus und alles, was er hat, rings herum?* שׂוּךְ *sepire* wie Hos. 2, 8; בָּעַד (von בָּעַד abzuleiten, nicht von בְּ und עַד, wie auch neuerdings wieder Einige — *Del., Dietr.* — behaupten wollen, denn dagegen spricht schon, dass בעד Singularsuffixe annimmt) *um;* das hinten noch beigefügte מִסָּבִיב steigert: *ringsherum,* ohne auch nur eine Lücke zu lassen, durch welche etwas Schädliches eindringen könnte. Das Bild ist hergenommen von der Einhegung eines Gartens oder Feldes zum Schutz gegen die Thiere. *Seiner Hände Werk* (wie Ps. 90, 17. Deut. 2, 7. 14, 29 u. s.) ist allgemein Bezeichnung aller der Unternehmungen und Beschäftigungen des Menschen, seines ganzen Vornehmens. מִקְנֵהוּ] V. 3; das Suff. nach *Ges.* § 91, 1 Anm. 1, b. פָּרַץ] *durchbrechen,* intr., so wie ein Fluss den Damm oder eine Heerde die Hürden (Mich. 2, 13), daher gemeinhin auch *sich ausbreiten,* sich schrankenlos mehren. — Man bemerke in diesen Versen, im Gegensatz gegen einen viel verbreiteten Tadel der im A. T. geforderten Frömmigkeit und Sittlichkeit, dass es allerdings auch im A. T. auf das Motiv derselben ankommt, dass eine eigennützige Frömmigkeit und Sittlichkeit nicht die wahre ist. — V. 11. Der Widersacher räth, dem Ijob den Lohn seiner Frömmigkeit zu entziehen, so werde es ein klägliches Ende mit derselben nehmen. שְׁלַח־נָא] Scheva mit Gegenton, *Ges.* § 16, 2. נגע] mit בְּ wie 19, 21 und mit אֶל־ 2, 5, *etwas anrühren,* oder *antasten,* um es zu beschädigen oder zu vernichten. אִם־לֹא] im Schwur mit ausgelassenem Nachsatz (*Ew.* § 356) soviel als *wahrhaftig.* יְבָרֶכְךָ] wie V. 5. עַל־פָּנֶיךָ] *auf dein Gesicht hinauf,* wie 6, 28. 21, 31 (Jes. 65, 3), sonst auch אֶל־פָּנִים Ij. 2, 5. 13, 15 und בְּפָנִים 16, 8, soviel als „offen und frei heraus, ohne Scheu und nicht bloss innerlich, im Herzen" (nicht: *ungesäumt, Böttch.* N. Aehr.), vergl. solche Absagereden 21, 14. 22, 17. Indem der Widersacher Gott diesen Rath ertheilt, erscheint er als

Versucher des Menschen. — V. 12. Jahve geht auf die Zumuthung des Widersachers ein, und erlaubt ihm, auf die vorgeschlagene Art den Ijob zu prüfen, nämlich indem er ihm all sein Eigenthum nehme, dagegen den Mann selbst, seine Person, nicht antaste. Selbstverständlich hat aber Gott dabei andere Gedanken, als der Widersacher. Dieser, die Unlauterkeit der Frömmigkeit Ijob's behauptend, erwartet und wünscht wohl auch, dass Ijob in dieser Probe falle; von seiner Seite ist es eine eigentliche Versuchung. Gott aber kennt seinen Diener besser, er erwartet und wünscht, dass er in der Probe bestehe; von seiner Seite ist es Prüfung. Geprüft aber muss er werden, einmal um seiner selbst willen, weil er noch nicht das Höchste erreicht hat, sondern über der Tugend im Glück und mit äusserem Lohn allerdings eine noch höhere, schwerer zu erringende, die Tugend im Unglück und ohne äusseren Lohn steht, die er erst erreichen soll; sodann aber auch um Anderer willen, vor Allem des Widersachers oder, wie man sogleich sagen kann, der Widersacher wegen, um die einmal angeregten Zweifel an der Aechtheit seiner Frömmigkeit niederzuschlagen und ihm Gelegenheit zu geben, die Frömmigkeit als sieghaft über alle Anfechtung darzustellen. Aus diesen Gründen lässt es Gott nicht blos zu, sondern ist es Gottes Absicht gemäss, den Ijob zu prüfen, und die Prüfung geht somit, obwohl vom Widersacher angeregt, doch von Gottes Willen, von Gottes Liebe aus, indem er ihn auf eine höhere Stufe der Vollkommenheit emporheben will. יצא] *und hinausging* der Widersacher, er ging sofort hinaus; die Eilfertigkeit, mit der er ans Werk geht, ist dadurch gut gezeichnet.

β) *auf Erden ausgeführt*, 1, 13—19. Der Widersacher darf dem Ijob „alles was er hat" nehmen, und er thut es auch. Zu diesem Besitz wird aber nicht gerechnet, was er an liegenden Gütern und in seinem eigenen Hause (an Schätzen 22, 23—25 und Menschen 19, 15—17) hat, sondern wesentlich nur das, was vom Dichter schon V. 2—4 als sein Eigenthum beschrieben ist: die erwachsenen schon selbstständig gewordenen Kinder und der Heerdenbesitz sammt dem dazu gehörigen Gesinde. All das nimmt ihm der Widersacher an einem Tag, um die Versuchung „so überraschend und schwer als möglich" zu machen. Da aber jene verschiedenen Arten werthvollen Besitzes an verschiedenen Orten zerstreut sind, so gruppirt der Dichter die Darstellung der Verluste Ijobs in 4 Abtheilungen, den schwersten darunter zuletzt bringend: 1) Rinder mit Eselinnen, 2) Kleinvieh, 3) Kameele, die Knechte in diese 3 Abtheilungen vertheilt, und 4) die Kinder. Bei jeder der 4 Arten ist zugleich eine andere Mittelursache thätig, aber auch hier ist eine gewisse Symmetrie der Darstellung eingehalten, worin man deutlich die Dichtung erkennt: bei der ersten und dritten Gruppe sind die wirkende Ursache Menschen, bei der zweiten und vierten himmlische Kräfte. Die Kunde von diesem vierfachen Verluste kommt ihm schnell und plötzlich hintereinander, ohne dass er nur Zeit hätte, sich dazwischen zu besinnen. Und um auch in der Darstellung hervortreten zu lassen, wie Schlag auf Schlag ihn trifft, hat der Dichter absichtlich eine gewisse Gleichmässigkeit der

Formeln eingehalten. — V. 13 gibt die Zeitbestimmung für alles Folgende: *und es geschah damals* (wie V. 6), *während seine Söhne und Töchter im Hause ihres erstgebornen Bruders assen und Wein tranken*, d. h. schmausten. [ובניו וגו׳ ein voraufgesetzter Zustandssatz, zu dem der Hauptsatz V. 14 folgt, *Ew.* § 341, d. Dieser Tag ist gewählt einmal als erster Tag der siebentägigen Runde, wo eine Verschuldung der Kinder nach dem Sinne von V. 4 u. 5 kaum schon eingetreten sein konnte; sodann als Freudentag: mitten in der Freude überrascht ihn und sie das Leid; endlich zur Erklärung der Möglichkeit, wie alle 7 Söhne und 3 Töchter auf einmal umkommen konnten. V. 14 u. 15. *Der erste Schlag*: der Verlust der Rinder und Eselinnen, mit Knechten. [ומלאך בא *und ein Bote kam*, d. i. *da kam ein Bote;* es ist diess der Hauptsatz zu dem Zustandssatz V. 13; er ist nicht wie gewöhnlich und wie V. 15 durch Impf. cons. eingeleitet, sondern durch וְ und vorausgesetztes Subject, wie וְזֶה בָּא V. 16. 17. 18 und ähnlich V. 19, nach *Ew.* § 341, d. [והבקר היו וגו׳ ein voraufgesetzter Zustandssatz, zu dem V. 15 mit ותפל der Hauptsatz folgt: *die Rinder pflügten eben und die Eselinnen weideten zu ihrer Seite, da fielen die Sabäer ein.* Ueber die Umschreibung der in der Vergangenheit dauernden Handlung durch הָיָה und Part. vgl. *Ew.* § 168, c; *Ges.* § 134, 2, c. [חרשות Plur., weil בקר collect., und fem. Plur., weil hauptsächlich weibliche Thiere gemeint sind, obgleich nachher in der Rückbeziehung darauf (יהם) das allgemeinere Geschlecht, das masc. gebraucht ist (*Ew.* § 184, c; *Ges.* § 121, 6 Anm. 1), wie 39, 3. 4. 42, 15. [על־יהם *zu ihren beiden Seiten*, wie Jud. 11, 26, oder auch blos: *zu ihrer Seite* wie Num. 34, 3; auch nach den alten Uebersetzungen; wogegen die Erklärung einiger Rabbiner und *Böttcher's: auf ihren Plätzen* (nach Num. 2, 17; Deut. 23, 13) den Dual gegen sich hat; auch wäre in diesem Fall die Angabe zwecklos; der Zweck der Angabe ist zu erklären, wie Rinder und Eselinnen zusammen geraubt werden konnten. — V. 15. Der Volksname שבא als Fem. verbunden nach *Ges.* § 107, 4, a; *Ew.* § 174, b; wogegen gleich nachher in חמשׁ mit Plur. masc. das Verb. נפל von einem plötzlichen Ueberfall, wie Jos. 11, 7. — *Sabäer* sind am bekanntesten als ein im südlichen Arabien ansässiges und weithin handeltreibendes (Ij. 6, 19) Volk; aber das Volk dehnte sich auch weiter aus und war vielfach gemischt, wie denn die Genesis Kuschäische, Joqtanische und Qeturäische Sabäer kennt (Gen. 10, 7. 28. 25, 3); auf Grund unserer Stelle und weil sie mehrmals (Gen. 10, 7. 25, 3) mit Dedân verbunden werden, ist anzunehmen, dass solche sabäische Stämme auch im Norden, vom persischen Meerbusen bis gegen Idumaea hin zelteten, und nach Art der Beduinen räuberische Ueberfälle machten. [הנערים hier u. V. 16 f. die Hirtenjungen oder *Knechte* bei der Heerde, anders V. 19 (*Hirz.*). [לפי חרב *nach der* (gemäss der) *Schärfe des Schwerdtes;* soviel das Schwerdt nur fressen, d. i. hauen kann, schonungslos. [ואמלטה וגו׳ *und nur ich allein rettete mich es dir anzusagen*, d. h. dass ich es dir ansagen konnte; über das hinten durch ה— verstärkte Imperf. cons. in der 1 p. S. vgl. *Ges.* § 49, 2; *Ew.* § 232, g. Es versteht sich

von selbst, dass der מלאך V. 14 eben dieser Entkommene (V. 15) ist; *Chrysostomus* (hom. 2 et 3 de patient. Jobi) hatte den Einfall, der מלאך sei der Satan gewesen, der sich das Vergnügen gemacht habe, dem Ijob die Unglücksbotschaft selbst zu überbringen (*Welte*). — V. 16. *der zweite Schlag,* der Verlust des Kleinvieh's mit Knechten. — עוד הוא מדבר] noch dieser redend und dieser kam d. h. *während dieser noch redete, kam ein anderer;* die Verbindung des Zustandssatzes mit dem Hauptsatz, wie V. 13 f. u. V. 17 ff., nach *Ew.* § 341, d. זה — זה *dieser — jener; der eine — der andere* (21, 23. 25). Die wirkende Mittelursache sind hier nicht Menschen, sondern eine göttliche oder himmlische Kraft, die also dem ausführenden Engel zur Verfügung stand. *Feuer Gottes,* sofern es vom Himmel *fällt,* kann unmöglich der glühendheisse, schwefelige Wüstenwind Samûm (Ps. 11, 6) sein, der allerdings Menschen und Thiere plötzlich tödten kann, vielmehr dachte der Dichter mit jenem Ausdruck entweder an Feuer- und Schwefelregen (s. 18, 15; Gen. 19, 24 vgl. mit Ps. 11, 6), hätte aber in diesem Fall nicht nach der Wirklichkeit sondern nur nach alten Sagen seine Schilderung entworfen, oder dachte er, da er ja auch Schwefel gar nicht nennt, an wiederholte Blitze, wie auch 1 R. 18, 38; 2 R. 1, 12 diese am wahrscheinlichsten unter dem göttlichen Feuer zu verstehen sind; gerade Kleinviehheerden können sie sehr verderblich werden, Ps. 78, 48. V. 17. *Der dritte Schlag,* der Verlust der Kameele mit Knechten. Die wirkende Ursache sind hier wieder, wie V. 15, Räuber, diessmal von NO. kommende *Chaldäer.* Die Chaldäer hatten nach den biblischen Andeutungen (in den Namen Ur-Kasdim Gen. 11, 28. 31 und Arpakschad Gen. 10, 22) und nach den ausserbiblischen Nachrichten ihre Ursitze in den karduchischen Gebirgen nördlich von Assyrien; Theile derselben müssen früh sich südwärts gezogen haben, so dass Gen. 22, 22 auch von Nachoräischen Chaldäern die Rede ist, und weiter durch Assyrien bis nach Babylonien vorgedrungen sein, wo sie wesentlichen Antheil an der Bildung und Blüthe der dortigen Hauptstädte und Reiche hatten (s. jetzt über diese Verhältnisse *Ew.* Gesch. III, 3. Ausg., S. 780). Ein Theil dieser nach Süden gewanderten Chaldäer bewohnte später die an die arabische Wüste grenzende Landschaft Chaldäa westlich vom Euphrat, bis zum persischen Meer. Einzelne Horden dieser südlichen Chaldäer mögen, nach Art der andern Bewohner der arabischen Wüste, dem Räuberleben treuer geblieben sein, und solche Horden sind auch hier zu verstehen. שמו גדוד] *stellten drei Heereshaufen auf,* nämlich um die Heerden und Hirten von drei Seiten zugleich anzugreifen und so den schnelllaufenden Kameelen das Entkommen unmöglich zu machen, eine auch Jud. 7, 16; 1 S. 11, 11 erwähnte Kriegssitte (*Hirz.*), vgl. noch Gen. 14, 15 u. Jud. 9, 34. ראשים *Köpfe* für *Heerhaufen* ist ein technischer auch sonst (z. B. Jud. 7, 16. 9, 34; 1 S. 11, 11) vorkommender Ausdruck; ebenso פשט, *ausziehen,* dann *plündern, ausplündern* (1 S. 30, 14; Hos. 7, 1) ein gewöhnlicher Ausdruck für *Raubüberfälle machen, mit einem Raubzug überfallen* (seq. Acc. oder אֶל oder בְּ, oder aber עַל, z. B. Jud. 9, 33. 44; 1 S. 23, 27).

— V. 18. 19. *Der vierte Schlag*, der Verlust der zehn Kinder. עד זה מדבר] *während dieser redete.* Das עֹד für עוֹד V. 16. 17 ist auffallend. Zwar kann עַד als Praep. und mit folgendem Inf. oder als Conj. mit folgendem Verb. fin. die Dauer ausdrücken, also *während* bedeuten (*Ew.* § 217, e); auch für eine Verbindung wie hier, mit folgendem Part., lässt sich Neh. 7, 3 anführen. Vergleicht man aber Ijob 8, 21 wo auch עד punktirt aber עֹד passender ist, und עֹדְנוּ 2, 3. 9, so wird man sich auch hier an einem defectiv geschriebenen עד = עוֹד (was in der übrigen Bibel oft genug vorkommt, s. *Ges. thes.* p. 998) nicht stossen. Einzelne Handschriften haben hier auch wirklich עֹד oder עוֹד. Nicht einzusehen ist, wie „die kleine Aenderung des Ausdrucks die beiden folgenden Verse, als den höchsten Verlust erzählend, vom Vorhergehenden trennen" soll (*Schl.*). Wo bloss die Schreibweise verschieden ist, nicht das Wort, können wir auch nicht die Variation in der Wiederholung als vom Dichter beabsichtigt anerkennen, um so weniger, da das zweite Hemistich von V. 15. 16. 17. 19 unverändert gleich lautet. — V. 19 והנה וגו׳] ist der Hauptsatz zu dem V. 18 vorausgehenden Zustandssatz: *Deine Söhne* u. s. w. *assen eben* u. s. w. — *da siehe kam ein starker Wind;* über die Construktion des Hauptsatzes s. *Ew.* § 341, d. מעבר המדבר] *von jenseit der Wüste,* d. h. *über die Wüste herüber.* Gemeint ist die grosse arabische Wüste, deren westliche Grenze das Land Uss berührte. Die Heftigkeit der arabischen Wüstenwinde ist bekannt (*Hirz.*). Wenn er *an die vier Ecken des Hauses rührt* oder sie erfasst, so müssen wir ihn als einen Wirbelsturm denken. הנערים] sind hier (wie 29, 5) die jungen Leute, die Kinder Ijob's, Söhne und Töchter, wie נערים auch Ruth 2, 21 die Mädchen einschliesst und נער im Pent. oft gen. fem. ist.

γ) *von Ijob mit musterhafter Geduld und Ergebung getragen* 1, 20—22. Als Ijob diese vierfache Unglückspost vernommen, zwischen deren einzelnen Theilen er nicht einmal Zeit hatte, sich zu besinnen, überwältigt ihn der natürliche Schmerz, den er auch nicht verbirgt, sondern in den äusseren Zeichen tiefster Trauer ausdrückt (vgl. unten 2, 8. 12. 13 u. den Artikel *Trauer* in *Winer* bibl. Realwb.). Er steht also auf vor Gemüthsbewegung, zerreisst den מעיל das obere Unterkleid, und Abzeichen vornehmerer Personen (auch 2, 12. 29, 14), scheert das Haupt, Kopf und Barthaare, und wirft sich zur Erde. Aber er verweilt nicht lange in dumpfem Schmerz, sondern die höhere Besinnung, die gottergebene Fassung kehrt in ihm wieder, gewinnt auch über den Schmerz die Oberhand. Und wenn er aus Schmerz zu Boden fiel, so verwandelt sich ihm diess in ein Zeichen der Anbetung (וישתחו) vor der göttlichen Majestät, deren gewaltigen Arm er gefühlt hat, und er spricht die erhabenen Worte V. 21, die eben darum dichterisch gehalten sind: *nackt ging ich hervor aus meiner Mutter Leib und nackt kehr ich dahin zurück; Jahve gab und Jahve nahm, Jahve's Name sei gepriesen.* Sie sind der Ausdruck der vollkommensten Ergebung in den Willen Gottes und zugleich einer richtigen Schätzung der irdischen Güter. יצאתי] mit ausge-

lassenem א für יצאתי; ähnliche Fälle 32, 18; Num. 11, 11 (*Ew.* § 198, b; *Ges.* § 74 Anm. 4). שמה] nicht geradezu hinweisend auf die Erde (*Böttch.*), sondern zurückweisend auf בטן אמי, sofern Mutterleib und Schooss der Mutter Erde mit einander verglichen werden (Ps. 139, 15. 13; Sir. 40, 1), und nun das zweitemal durch eine leichte dichterische Umbiegung für Mutterleib sein Gegenbild, der Schooss der Mutter Erde, eintritt (vgl. die Wiederholung in Qoh. 5, 14, wo aber שמה weggelassen ist). Man könnte zwar auch erklären: *dorthin*, woher ich, aus Mutterleibe kommend, kam, nämlich in den Zustand des Nichtseins — nach 30, 23 u. Ps. 9, 18 — (*Hahn, Hupf. comment. in quosdam Jobeidos locos* 1853), aber diese Gedankenvermittlung erscheint zu undichterisch, weil zu abstrakt. Geschmacklos und gegen die Schriftanalogie war es, wenn Aeltere (wie *J. D. Mich., Knapp* u. A.) auch schon das בטן אמי als Schooss der Erde auffassten und die Lehre von der Präexistenz der Seelen in der Tiefe der Erde hier finden wollten. — Ijob also ist hier so gross und so fromm, dass er den Gütern des Lebens, die er in der Geburt nicht mitgebracht hat, die er im Tode nicht mitnehmen kann, und die er darum als freie Gaben Gottes anerkennt, schon jetzt, da Gott sie ihm zu nehmen beschloss, innerlich entsagen kann ohne langen Kampf, und sogar Gott noch preisen kann für's Nehmen wie für's Geben. Damit hat der Dichter an einem ausserisraelitischen Mann eine Höhe der Gesinnung gezeichnet, welche jedem Israeliten als ein zu erringendes Ideal vorschweben soll, und hat sie zugleich in einem vollendet schönen Kernspruch ausgedrückt, den jeder Israelit aus vollem Herzen nachzusprechen lernen soll. Darum wundern wir uns nicht, dass er hier die Schranken, die er sonst seinem Helden gezogen hat, durchbrochen und ihm den bedeutungsvolleren mosaischen Gottesnamen יהוה in den Mund gelegt hat (wie in ähnlichem Falle 28, 28 und ausserdem noch 12, 9). מברך] natürlich im entgegengesetzten Sinn von V. 11, aber vielleicht mit Beziehung auf Satan's Worte; statt Gott *aufzukündigen*, bricht Ijob vielmehr in eine neue *Verkündigung* seines Lobes aus (*Hirz.*). — V. 22 bemerkt der Dichter das Urtheil, das er über Ijob's Verhalten gefällt wissen will, und das für die Auffassung seines folgenden Streites von Wichtigkeit ist. Demnach hat Ijob auch keine geheimen Aeusserungen gethan oder Gedanken gehegt, mit denen er sich versündigt, und die etwa der Erzähler verschwiegen hätte. בכל-זאת] *in alle dem*, nicht bloss was ihm begegnete (LXX), sondern auch was er that und sprach (V. 20. 21); auch das Ergriffenwerden von Schmerz und Trauer war keine Sünde; es wird keine stoische Apathie verlangt. ולא נתן יגו] *und gab Gott keinen Anstoss*, keinen Anlass zum Missfallen (*Ew., Hahn*). Das scheinen diese vielerklärten Worte, allerdings in freier Uebersetzung, zu bedeuten. תפלה (von der W. תפל) bedeutet *Fadheit, Geschmacklosigkeit*, tropisch *Ungereimtheit* und einen solchen Gegenstand, *etwas Fades, Abgeschmacktes*, vgl. 24, 12; Jer. 23, 13, und das Adj. תָּפֵל Ij. 6, 6. Die Frage ist nur, in welchem Sinne נתן zu nehmen ist. Eine Anzahl Erklärer (*Hirz., Stick., Schl., Del.* u. A.) fasst נתן im Sinne von *bei-*

legen, zuschreiben, so wie man sagt נָתַן תִּפְאֶרֶת לַיי Jer. 13, 16 oder Ps. 68, 35, so dass der Sinn wäre: *er legte Gott keine Ungereimtheit bei*, beschuldigte ihn keines ungereimten Verfahrens in seiner Weltregierung. Sprachlich ist dagegen nichts einzuwenden, wohl aber sachlich. Gott Geschmacklosigkeit oder Ungereimtheit zuschreiben, wäre ja Gotteslästerung, eine sehr schwere und grobe Sünde, und dass Ijob diese nicht begangen hat, das brauchte der Dichter wahrlich nach den Worten V. 21 u. 22ª nicht zu sagen; der ganze V. 22 will gar nicht bemerken, dass bei alle dem Ijob keine grobe Sünde (denn das war nach V. 21 selbstverständlich), sondern dass er in Gedanken Wort und That nichts, was eine Verfehlung und Gott missfällig gewesen wäre, begangen hat. Dieser selbe Grund gilt auch gegen *Olshausen's* Erklärung: er gab Gott keine Abgeschmacktheit, d. h. *Schmähung, Schimpfrede*, er schmähte Gott nicht (*Pesch.*). Andere (*Vulg., Ros., Röd.* in Ges. thes. p. 1516) nehmen נתן in der Bedeutung *aussprechen* (*neque stultum quid contra Deum locutus est, Vulg.*); aber aus der Redensart נָתַן קוֹל oder נָתַן בְּקוֹל (vgl. *Ew.* § 282, d) und der mehrdeutigen Stelle Gen. 49, 21 kann nicht gefolgert werden, dass נתן kurzweg für *von sich geben* = *aussprechen* gebraucht wurde. Sach- und sprachgemäss ist: *er reichte* Gott nicht eine Geschmacklosigkeit, d. h. nichts Geschmackloses *dar*, was Gott als ungeniessbar, d. h. unannehmbar, missfällig hätte zurückweisen müssen. Der allgemeine Ausdruck נתן ist gewählt, weil er aussagen will, dass Ij. weder handelnd noch redend und denkend etwas derartiges begangen habe. — So ist also Ijob bestanden in dieser Prüfung.

b) Die zweite Unglücksschickung Cap. 2, 1—10.

Die Erzählung dieser zweiten, noch schwereren Prüfung entwickelt sich in derselben Ordnung wie die der ersten, ist aber viel kürzer, weil das Unglück, das ihn jetzt trifft, nicht ein vierfaches, sondern ein einfaches ist. *α) Der himmlische Beschluss* V. 1—6. V. 1. ויהי היום] *und es geschah damals* (wie 1, 6. 13), nicht an demselben Tag, der 1, 13 genannt war, sondern nach einer, vom Dichter nicht näher bestimmten, Zwischenzeit. Uebrigens ist V. 1—3ª wörtlich, mit unerheblichen Abweichungen, aus 1, 6—8 wiederholt; solche Wiederholung ist der epischen Haltung des Prologs ganz entsprechend. Die Abweichungen sind theils sprachlich, אי מזה V. 2 statt מאין, u. אל V. 3 statt על, theils sachlich, sofern V. 1 vom Widersacher diesmal ausdrücklich hervorgehoben ist, dass auch er kam, um sich vor Gott zu stellen, nämlich weil er jetzt einen ganz bestimmten Anlass dazu hat. — V. 3. ויעדנו וגו׳] *und noch* (trotz der Unglücksschickung) hält er fest an seiner תמה d. h. behauptet er seine Tadellosigkeit; תמה (auch 27, 5. 31, 6; Prov. 11, 3) ist die Eigenschaft des תָּם 1, 1. ותסיתני וגו׳] *und so hast du mich gegen ihn gereizt, ihn zu verderben ohne Grund.* Das Impf. cons. hat hier folgernde Kraft und kann auch mit *so dass* übersetzt werden; Praep. בְּ bei הסית ist im feindlichen Sinne gebraucht wie 1 S. 26, 19; 2 S. 24, 1;

בלע Pi. *verderben, zu Grund richten,* wie 8, 18. 10, 8 (37, 20); hier ist gemeint: „sein Glück zertrümmern, ihn seiner Habe berauben" (*Hirz.*); חִנָּם umsonst (1, 9), ohne Grund, ohne dass er es verdient hat, wie 9, 17 (*Hirz.*), da ja der Grund, den der Widersacher angab, der eigennützige Charakter der Frömmigkeit Ijob's, nicht vorhanden war. Gott spricht hier, als hätte er sich vom Widersacher verleiten lassen, und empfände er jetzt Mitleid mit Ijob; weil er ihm umsonst wehe gethan; er geht, indem er so spricht, auf die Anschauungsweise des Widersachers ein. Aber von Gottes Standpunkt war die Heimsuchung nicht Folge einer Reizung oder Verleitung, sondern freier, wohlbegründeter Wille, und war nicht umsonst, sondern diente wirklich zur Steigerung der Tugend und Frömmigkeit, wie zur Beschämung der Feinde. — V. 4. Während Gott mit dem Manne Mitleid zeigt, lässt der Widersacher sich nicht rühren, auch durch die erlittene Niederlage nicht auf einen andern Sinn bringen; er ist der Meinung, die Probe sei erst halb gemacht, nicht ganz. עור בעד עור] *Haut um Haut.* Um den bestimmten Sinn dieses allgemein gehaltenen, sprüchwortartigen Satzes in diesem Zusammenhang zu erkennen, muss man beachten, dass in dem folgenden Satz וכל וגו׳ die Praep. בעד wieder gebraucht ist und dieser Satz sonach die Anwendung von dem Sprüchwort gibt. Darum ist nicht zu billigen die Auslegung *Olshausen's,* welcher den Schlüssel der Erklärung in V. 5 findet: „wie du ihm, so er dir; so lange du seine (Haut d. i.) Person nicht antastest, wird er auch (deine Haut d. i.) dich persönlich nicht angreifen"; die Ausdrucksweise wäre auch, gegenüber von Gott, unschicklich. Weiterhin ist die Bedeutung von בעד massgebend; בעד *um* (1, 10. 3, 23. 9, 7) ist auch a) wie *περί zum Schutze von, für* (6, 22. 42, 8. 10) und b) *anstatt, gleich* (Jes. 32, 14), und obwohl es nicht für ב des Preises steht (auch nicht Prov. 6, 26), so kann es doch, so gut als תחת Ex. 21, 23—25, bei dem Verb. נתן im Sinne von *statt* gebraucht sein, zumal wenn der Nebenbegriff *zum Schutze von* dabei noch erhalten bleibt. Wenn nun *Targ.,* viele *Rabb., Schl., Del.* auslegen: „man gibt ein Stück Haut oder ein Glied hin, um ein andres Stück Haut oder Glied zu schützen oder zu erhalten (z. B. man hält, um den Kopf zu schützen, den Arm vor, *Raschi*); um so mehr wird einer alle seine Habe drangeben, um sein Leben zu schützen oder zu erhalten", so geschieht zwar der Praep. בעד ihr Genüge, aber עור wird dabei in einer unstatthaften Weise umgedeutet; עור bedeutet nur *Haut,* entweder die lebendige Haut *χρώς,* und wird dann wie dieses poetisch auch ein Paar mal für den ganzen Leib gebraucht 18, 13. 19, 26, oder die abgezogne Haut, *Fell* (*δέρμα, βύρσα*), nicht aber bedeutet es *Glied* oder gar Stück Haut (*Del.*) im Sinne von Glied (was בַּד עוֹר wäre, nach 18, 13). Demnach wird es richtiger sein, (mit *Ew., Hirz.* u. A.), den Ausdruck *Haut um Haut* zu verstehen als *Gleiches um Gleiches,* und zu erklären: von zwei gleichen Dingen ist eines so viel werth als das andere, und gibt man auch eines statt des andern, und so gibt der Mensch auch seine Habe gerne hin, um das andere Gut, das ihm ebensoviel werth ist, sein Leben und seine

Gesundheit behalten zu dürfen, also statt des andern und zum Schutze des andern. Dass er als Beispiel zweier gleichwerthiger Dinge gerade עור wählt, kann, wenn es nicht ein Sprüchwort war, dadurch veranlasst sein, dass in der Anwendung allerdings die Haut Ijob's (sein Leib) unter dem einen der beiden verstanden wird; nur muss man nicht mit *Ephr. Syr., Ros., Hupf.* so weit gehen, dass man unter dem andern עור unmittelbar auch die Haut d. i. das Leben seiner Kinder und Thiere versteht. וכל וגו׳] ist nicht steigernd gesagt, sondern fügt durch einfaches *und* die Erklärung des zuvor allgemein Ausgedrückten bei: *alles was der Mann* (Mensch) *hat, gibt er um* seine Seele d. i. *sein Leben;* so lange er noch dieses Hauptgut der Gesundheit hat, hat er noch immer die Hälfte seines Besitzes und noch immer etwas zu verlieren, und wird sich darum hüten, mit Gott zu brechen; die Eigennützigkeit seiner Frömmigkeit ist noch immer nicht widerlegt. — V. 5. *Aber* ein anderes Ergebniss wird sich herausstellen, wenn Gott ihm auch dieses Gut antastet, und darum der Rath, es zu thun. Sonst vgl. 1, 11. — V. 6. Gott geht auf dieses Ansinnen ein, in demselben Sinn und aus denselben Gründen, wie das erstemal: *siehe er* (mit seinem Fleisch und Gebein d. i. seinem ganzen Leib) *ist in deiner Hand;* mit der Beschränkung: *nur* seine Seele d. i. *sein Leben bewahre!* — β) *die Ausführung* V. 7. Gl. 1 wie 1, 12b. ויך וגו׳] *und schlug den Ijob mit bösem Geschwür von seiner Fusssohle bis zu seinem Scheitel*, d. h. am ganzen Leibe, meist wörtlich ebenso Deut. 28, 35. שחין Entzündung, entzündetes Geschwür und Geschwüre, wird zwar 2 R. 20, 7 von den Pestbeulen gebraucht, aber Lev. 13, 18 ff. von den Beulen, mit denen der Aussatz anfängt, und diese Aussatzbeulen werden hier durch das beigesetzte רע als die gefährlichen, bösartigen bezeichnet. Es ist gemeint die schlimmste Art des Aussatzes, wahrscheinlich dieselbe, die Deut. 28, 27 שחין מצרים heisst, der in Aegypten endemische Aussatz, aber auch anderwärts vorkommend, *lepra nodosa* oder *tuberculosa*, der knollige Aussatz, von den Griechen *Elephantiasis* genannt (wegen der schrundigen an Farbe der Elephantenhaut ähnelnden Haut und der oft zu Klumpen in Gestalt von Elephantenfüssen aufschwellenden Beine). Diese Krankheit ist, wie schon *Origenes* (c. Cels. 6, 5) wusste, unter Ijob's Krankheit zu verstehen, s. *J. D. Michaelis* Einl. in's A. T. I, S. 57—65. Sie ist zwar besonders in den heissen südlichen Ländern Aegypten, Arabien, Ost- und Westindien zu Hause, kam aber auch schon, wenn gleich in abweichenden Formen, in nördlichern Klimen vor, und ist mit den andern Formen des Aussatzes noch jetzt in Norwegen verbreitet, dessen Aerzte und Regierung man auch die jetzt genaueste Beobachtung derselben verdankt. Beschreibungen der Krankheit findet man bei *Winer* B. R. W. I. S. 115 f. (der III. Aufl.), und von Beobachtern derselben in *Bruce* Reisen (deutsch von Volkmann) III S. 41 ff. (u. V S. 262); *Description de l'Egypte* t. XIII p. 174 ff., und zugleich mit Abbildungen in: *Danielsen et Boeck, traité de la Spédalskhed ou Elephantiasis des Grecs, ouvrage publié aux frais du gouvernement Norvégien, Paris*

1848, und *Hecker Elephantiasis* oder *Lepra Arabica*, Lahr 1838 (vgl. auch die Zeugnisse arabischer Aerzte, bei Stick. S. 169 f.). Schon diese Abbildungen kann man nicht ansehen, ohne von wahrem Entsetzen über die grauenhaften Verwüstungen des menschlichen Leibes durch diese Krankheit ergriffen zu werden, und man begreift, wie der Morgenländer sie als die furchtbarste aller Krankheiten fürchtet. Bei dem höchsten Grad der Ausbildung fallen ganze Glieder (Finger, Zehen, Hände, Füsse) allmählig ab, daher die Araber sie auch جُذام die Verstümmlungskrankheit nennen. Sie galt für ansteckend, obgleich sie es nach den neuern Beobachtungen nicht zu sein scheint (wohl aber meist anererbt); sie ist in der Regel unheilbar, obgleich das norwegische Werk auch Fälle der Heilung kennt; in ihrem Verlauf ist sie eine der langwierigsten Krankheiten, und kann sich durch viele (mehr als 20) Jahre hinziehen. Die im B. Ijob angedeuteten Krankheitssymptome: anfangs heftiges Jucken der Haut (2, 8), das Bissigwerden der Haut und die knolligen Beulen, welche bald eiternde Flüssigkeit ergiessen, bald hart und krustig werden und selbst Maden erzeugen (7, 5), der stinkende Athem (19,17), wohl auch das thränende und fast seine Sehkraft verlierende Auge (16, 16), die schwärzliche schrundige Haut und die innere Hitze in Gebeinen (und Eingeweiden) 30, 30 (27), die Gefahr der Abtrennung von Gliedmassen 30, 17. 30; die Abzehrung des Leibes 19, 20. 30, 18, bei der zuletzt kaum das Zahnfleisch übrig bleibt 19, 20, der Trübsinn und die fortwährende Unruhe und Angst bei Tag und Nacht mit schreckhaften Träumen- und Beklemmung durch Athmungsbeschwerden 7, 4. 13—15. 30, 17, das alles sind Erscheinungen, die auch sonst in den Beschreibungen des knolligen Aussatzes erwähnt werden, und ist darum wohl an der Selbigkeit der Krankheit nicht mehr zu zweifeln. וַיַּרְ] eine andere Lesart und in Qeri sogar zu lesen vorgeschrieben ist וַיַּעַר, dem gewöhnlichen Sprachgebrauch (Deut. 28, 35; Jes. 1, 6) allerdings entsprechender, doch nicht durchaus nothwendig. Für קָחַקְּרוֹ, wo bei ק der O-Laut in einem flüchtigen O erhalten ist (*Ew.* § 40, b), haben andere Handschriften auch קָחַקְּרוֹ mit einfachem Schewa. — γ) *Ijob's Verhalten, seine treue Standhaftigkeit*, V. 8—10. — V. 8. Er nahm sich eine Scherbe, um sich damit zu kratzen, weil die Krankheit, namentlich im Anfang, ein heftiges Jucken und Beissen auf der Haut verursacht, die Finger aber selbst auch bald angegriffen werden; schon *Clericus* hat darauf aufmerksam gemacht, dass im Orient (Persien, Indien) die Aussätzigen sich auch besonderer Schabwerkzeuge aus Elfenbein und andern Stoffen bedienen. יהוא וגו׳] Zustandssatz: *während er mitten in der Asche sass*, aus Trauer (42, 6; Jer. 6, 26; Jon. 3, 6); diese selbst aber nicht oder nicht blos auf den Verlust der Kinder zu beziehen (wie die Meisten thun), sondern auf den neuen Unglücksschlag, der ihn getroffen hat. So verstehen es auch die LXX mit ihrem *καὶ ἐκάθητο ἐπὶ τῆς κοπρίας ἔξω τῆς πόλεως*, nur dass sie darin zugleich die Andeutung von seiner Absonderung aus der menschlichen Gesellschaft fanden (s. V. 12, und über *κοπρία* die von

Wetzstein bei *Del.* S. 365 gegebene Beschreibung einer hauranischen *mezbele*, eines Dünger- und Aschenhaufens vor den einzelnen Ortschaften, wo auch die von ekelhaften Krankheiten Befallenen Tag und Nacht liegen). — V. 9. Die Krankheit war schon so weit entwickelt, dass sie als das Uebel, das in besonderem Sinne ein *Schlag Gottes* (19, 21) hiess, als die schlimmste Art desselben erkannt und ihr wahrscheinlicher Ausgang schon vermuthet werden konnte; dadurch trat die Prüfung von selbst schon hart genug an Ijob heran, aber sie wurde ihm verdoppelt und erschwert durch das Weib, das geradezu in die Rolle der Versucherin für ihn eintrat. Das schwächere Weib wankte zuerst in dieser Anfechtung und gab sich nicht blos für ihren Theil der Verzweiflung hin, sondern warf auch höhnend dem Manne seine treue Standhaftigkeit vor, und forderte ihn zum Abfall auf, wesshalb *Augustin* sie *diaboli adjutrix* nennt. [עדך וגו׳] vgl. V. 3; der Satz würde zwar auch als einfache Behauptung einen unverwerflichen Sinn geben, ist aber doch treffender, wenn er als eine Frage der Verwunderung (ohne Fragwort) aufgefasst wird (*Ges.* § 153, 1; *Ew.* § 324, a): *noch immer hältst du fest an deiner Frömmigkeit?* [ברך אלהים ומת] *lass Gott fahren und stirb!* d. h. höre doch endlich auf, auf deinen Gott zu vertrauen, ihn zu loben und zu preisen (1, 21), und mache dich auf den Tod gefasst, denn etwas anderes siehst du doch nicht vor dir (*Hirz.*). Möglich wäre an sich auch: *preise* nur immerfort Gott! Du wirst schon sehen, was dein Lohn ist, der Tod (*Hahn*). Aber die scharfe Abweisung, die sie von Ijob in seiner Antwort (V. 10) erfährt, spricht für die erste Erklärung. Bei den LXX folgt hier noch eine längere Rede des Weibes, matt und ohne Werth, der kraftvollen Kürze der Worte des V. 9 und der kurzen Haltung des ganzen Prologen durchaus entgegen. — V. 10. Ijob bleibt auch gegenüber von dieser Versucherin erhaben-ruhig und fest. Er weist sie ab: *wie eine der Närrinnen redet, redest du.* אחת, um auszudrücken *irgend eine*, Ew. § 278, a. Das Wort נבל *thöricht, Thor*, gewöhnlich im ethisch-religiösen Sinn: einer der in göttlichen Dingen unwissend ist und falsch denkt, und darum auch den rechten Weg nicht geht, sondern wider die Sitte handelt, in Allem das Gegentheil von חָכָם, dessen erster Grundsatz Gottesfurcht ist; auch hier wird mit נבלה nicht bloss eine Unverständige bezeichnet, sondern eine Närrin oder Thörin, welche von Gott nichts mehr wissen will, eine Atheistin oder Heidin (Ps. 14, 1). Ijob weist also ihre Rede als thöricht und gottlos zurück, und bezeichnet es als sich von selbst verstehend, dass der Mensch aus Dankbarkeit gegen den Gott, der ihm so viel Gutes gegeben, auch das Ueble willig annehme: *auch das Gute nehmen wir von Gott an, und das Böse sollten wir nicht annehmen?* קִבֵּל *annehmen*, zwar mehr aramäisch als hebräisch, und in Prosa sonst nur in nachexilischen Büchern vorkommend, fällt doch hier minder auf, weil es in der Spruchpoesie auch schon Prov. 19, 20 gebraucht ist. Der zweite Satz ist Fragsatz ohne Fragwort; so wird das Fragwort auch sonst namentlich dann entbehrlich, wenn der Fragsatz wie folgernd durch וְ an etwas Vorhergehendes angelehnt wird,

im Sinne der Verwunderung und des Zweifels (10, 9; Jud. 11, 23. 14, 16; Jer. 25, 29. 49, 12; Hez. 20, 31, oder statt וְ durch גַּם und אַף Zach. 8, 6; Ij. 14, 3). Ijob zweifelt keinen Augenblick, und es kommt ihm gar nicht in den Sinn, irre zu werden an Gott. [בכל-זאת וגו׳ diess ist, wie 1, 22, ein Schlussurtheil des Dichters, wichtig für die Beurtheilung des Folgenden. Das בשפתיו soll nicht andeuten, dass er sich in seinem Herzen, seinen Gedanken schon verfehlte (*Targ.*), sondern ist bemerkt im Gegensatz zu C. 3 ff., wo er sich allerdings mit seinen Lippen, mit Worten verfehlte. Nachdem Ijob auch in dieser zweiten Prüfung bis dahin vollkommen bestanden ist, und seine musterhafte Treue bewährt hat, wird nach einiger Zeit die Lage verändert durch den Besuch dreier Freunde, C. 2, 11—13, welcher zum ersten Ausbruch der Klage Ijobs C. 3 Veranlassung gibt.

3. *Der Besuch und Ijob's erste Klage, Cap.* 2, 11 — 3, 26.

Dass zwischen V. 10 u. 11 eine ziemliche Zeit verflossen zu denken ist, ergibt sich aus V. 12 u. Cap. 7, 3 ff., Cap. 19 u. 30, wornach seine Krankheit schon weit vorgeschritten ist. V. 11. Die 3 Freunde Ijob's, die in verschiedenen Gegenden wohnen, kommen auf die Kunde von seinem schweren Unglück zusammen, um einen gemeinschaftlichen Besuch bei ihm zu machen. [הבאה *das gekommen war*; nach den Accenten mit dem Ton auf der vorletzten Sylbe, Perf. mit Artikel, welcher die Stelle des pron. rel. verträte (*Ges.* § 109 i. A.), wie Gen. 18, 21. 46, 27; sonst könnte auch mit demselben Sinn das Part. fem. mit dem Ton auf der letzten gelesen werden (*Ew.* § 331, b). ויבאו] nämlich nicht zu Ijob, sondern zu einander, wie das folgende zeigt. ויועדו יחדיו] nicht sowohl: *und sie verabredeten sich untereinander* (*Hirz.*), als vielmehr nach gewöhnlichem Sprachgebrauch: *und sie traten verabredetermaassen zusammen.* [לבוא *um hinzugehen;* בוא wie Jes. 7, 24. 22, 15; Gen. 24, 62. 37, 30 u. s. [לנוד לו *ihm ihr Beileid zu bezeugen*, wie 42, 11, u. נוד *Beileid* 16, 5. Die Ortschaften, von denen sie kamen, müssen theils der Natur der Sache nach in der Nähe des Landes Uss gelegen haben, theils können sie, da sie vorher unter sich zusammenkamen, auch nicht zu weit von einander gelegen haben (*Hirz.*). Eliphaz ist ein alter idumäischer Personenname, Gen. 36, 4. 10. 12, und schon desshalb ist unter *Têmân* nicht Têmâ in Osthauran, sondern das idumäische Teman (Stamm, Stadt und Landschaft) zu verstehen, das auch Gen. 36, 11. 15 mit dem Namen Eliphaz verknüpft ist. Dieses Teman passt auch darum gut als Heimath eines Weisen wie Eliphaz, weil die Weisheit der Temanier einst sehr berühmt war (Jer. 49, 7; Bar. 3, 22 f.; auch Ob. 8. 9). *Schûach,* woher Bildad stammt, ist nach Gen. 25, 2 ein Qetûräischer Stamm, der wie die übrigen Qetûräer ostwärts in der arabischen Wüste wohnte (Gen. 25, 6), aber sonst nicht näher bekannt ist. *Naʿama* endlich, woher Ssophar, erscheint zwar Jos. 15, 41 als eine Stadt im Stammgebiet Juda; diese aber ist hier wohl sicher nicht gemeint, sondern ein anderes im Alterthum berühmteres; der Name ist in Syrien häufiger Ortsname. Die LXX haben für נעמתי

hier und im Folgenden immer *Μιναῖος*, wofür bei Aristaeus (in *Euseb.* praep. ev. 9, 25) *Μανναῖος* steht, und weisen damit wahrscheinlich auf die Gegend des östlich von Petra gelegenen Maʿôn, heutzutage Maʿân, hin (worüber *Ewald* Gesch. III. Ausg. Bd. 1, S. 344). Die Namen Bildad und Ssophar kommen sonst im A. T. nicht vor. — V. 12. Daraus, dass die ankommenden Freunde den Ijob schon *von ferne* erblicken, schliesst man mit Recht, dass er als Aussätziger nach allgemeinem (nicht bloss mosaischem Lev. 13, 46; Num. 5, 2) Brauch ausserhalb seiner Wohnung (LXX zu 2, 8: ἔξω *τῆς πόλεως*) an einem besondern Ort im Freien (mit nothdürftigem Obdach) lag. [ולא הכירהו *und sie erkannten ihn nicht* (wieder); sie erkannten die Gestalt nicht wieder als denselben Mann, den sie früher gekannt hatten: so entstellt war er schon (הכיר auch 4, 16. 7, 10. 24, 13. 17). Als sie sich doch überzeugt hatten, dass er es sei, brachen sie in lautes Weinen aus, zerrissen ihr Gewand (wie 1, 20), und *sprengten* d. i. warfen *Staub auf ihre Häupter, zum Himmel auf:* man warf den Staub in die Luft himmelwärts, dass er auf das Haupt herabfiel, zum Zeichen, dass man vom Himmel her d. i. durch göttliche Schickung bis zum Staube sich erniedrigt fühle in Trauer (s. auch Hez. 27, 30; Thr. 2, 10; und Jos. 7, 6; 1 S. 4, 12; 2 S. 13, 19). — V. 13. [אין וגו׳ indem keiner d. i. *ohne dass einer ein Wort zu ihm redete,* ein Zustandssatz, und דבר, sofern das Pi. dieser Wurzel im Part. häufig in das Qal zurückfällt (*Ew.* § 170). Dass sie 7 Tage und 7 Nächte, eine volle Woche, stumm bei ihm sassen, hat mit der Sitte, um Todte 7 Tage zu trauern (1 S. 31, 13 u. s.), nichts zu schaffen, und ist überhaupt nicht Zeichen der Trauer; vielmehr der Eindruck der ganzen Veränderung, die sie hier vorfanden, war für sie so überwältigend, dass sie erschüttert und in die Betrachtung des Elends versunken sich erst in dieser Lage zurechtfinden mussten, ehe sie an's Reden denken konnten (wie ähnlich Hez. 3, 15). So erklärt es der Dichter selbst: *weil sie sahen, dass der Schmerz sehr gross war,* zu gross, als dass der Trost und die Weisheit, die sie im Sinne hatten, hier ausreichten. Aber gerade dieses bedeutungsvolle Schweigen wird ihm der Anlass zu unbedachtsamem Reden; in so fern kann man immerhin die Anwesenheit der Freunde für Ijob eine Versuchung nennen. Dass aber nun im Ganzen 7 Versuchungen (*Del.*) zu zählen seien: vier in C. 1, eine in 2, 1—8, eine in 2, 9. 10 und eine 2, 11 ff., tritt im Text nirgends hervor und ist eine Fiktion. — C. 3, 1. [יומו *seinen Tag* d. i. nach V. 3 seinen Geburtstag. — V. 2. [ויען *und er versetzte,* sofern ענה überhaupt so viel ist, als: auf eine Veranlassung hin das Wort nehmen; veranlassend sind aber nicht blos vorhergehende Aeusserungen eines Andern, sondern auch Thatsachen, Umstände, hier die Anwesenheit der schweigenden Freunde (vgl. ἀποκρίνεσθαι im N. T.). [ויאמר die Aussprache mit dem Ton auf der vorletzten und mit Patach in der letzten Sylbe kommt nur in den Ueberschriften der Reden unseres Buches, aber auch in diesen durchgängig vor 4, 1. 6, 1. 8, 1 u. s. w. (*Ges.* § 68, 1: *Ew.* § 232, b). — Dass Ijob, nach Trost verlangend, das unheimliche Schweigen

bricht, ist natürlich: dass sein so lange gehemmter innerer Schmerz, wenn er einmal losbricht, um so gewaltsamer sich äussert, ist psychologisch richtig; dass er aber, während er bisher mit keinem Wort (1, 22. 2, 10) sich verfehlt hat, nun mit einemmal in eine Verwünschung seiner Geburt und eine verzweiflungsvolle Klage ausbricht, kann auffallend erscheinen, und ist sogar schon als ein Widerspruch gegen die Erzählung des Prologen geltend gemacht worden. Aber diese Verwünschung beweist doch nur, dass die ruhige Fassung und die glaubensvolle Ergebung jetzt von ihm gewichen ist, nicht aber dass er sie nicht zuvor gehabt hat oder auch wieder erringen kann. Diese Aenderung der Seelenstimmung ist vielmehr der Anfang zu den inneren Geisteskämpfen, deren Entwicklung uns der Dichter in seinem Werke darlegen will. Und auch wohlbegründet wird sie dem erscheinen, welcher bedenken will, dass überhaupt jedes Leiden, je länger es dauert, desto schwerer wird und die Kräfte des Gemüthes aufzehrt (6, 12), dass aber in diesem Fall ganz besonders der Anblick der stumm bleibenden Freunde ihm das Entsetzliche seiner Lage nur um so deutlicher zum Bewusstsein bringen und ihn bei jenen schon die Gedanken im Hintergrund vermuthen lassen musste, vor denen er sich fürchtete, gegen die sein Innerstes sich sträubte. So erzeugen denn gerade diese 7 Tage die trübe Stimmung in ihm, und dass er ihr sich hingibt, sie in einer Rede gewaltsam ausbrechen lässt, das wird für ihn das erste Glied einer Kette neuer Leiden und Kämpfe, der Anfang der folgenden steigenden Verwicklung.

Cap. 3, 3—26 *Ijobs erste Klage.* Die epische Ruhe, mit welcher bisher der Held geduldet und der Dichter erzählt hat, weicht von hieran dem dramatischen Pathos; in schwerwiegenden gewaltigen Reden gibt Ijob und geben auch die Freunde ihren Empfindungen und Gedanken Ausdruck, und der ganze nun beginnende Kampf der Geister verläuft in diesen Reden. Es ist die gehobene Dichterrede, die sie reden, entsprechend ihrer gehobenen erregten Stimmung; und nur in den die einzelnen Reden einleitenden Erzählungsworten spinnt sich der prosaische Faden des Prologen fort. Die Masoreten haben die dichterische Accentuation des Buches von C. 3, 2 an begonnen und bis 42, 6 fortgesetzt, aber sonderbarer Weise auch die eingeschobenen prosaischen Worte ihr unterworfen. — Ijob fängt hier, wo er zum erstenmal seinem inneren Schmerz und einem trüben Unmuth sich hingibt, an a) mit einer Verwünschung der Anfänge seines Lebens, seines Geburtstages und seiner Empfängnissnacht, und bietet gegen sie als seine ärgsten Feinde, alle Mächte auf, dass sie sie vernichten, sie auf immer finster, öde und freudenlos machen, V. 3—10. Aber b) sich besinnend, dass diese Geburt nicht mehr rückgängig zu machen ist, wünscht er wenigstens gleich nach der Geburt gestorben zu sein und verliert sich in eine bitterwehmüthige Sehnsucht nach der beneidenswerthen Ruhe der Todten V. 11—19, bis er endlich c) auch diess als vergeblich erkennend, und der wirklichen Lage näher kommend, mit der vorwurfsvollen Frage schliesst, warum die leben müssen, die vor Kummer nichts sehnlicher wünschen, als den Tod, warum

vor Allem er, der einem räthselvollen, aussichtslosen, ruhelosen Leiden hingegebene? V. 20—26. Die ganze Klage ist die hochpathetische Ausführung des Wunsches nie geboren zu sein (Jer. 15, 10), des Verlangens nach dem Tode; eine Ausführung, die zum Theil auch Jeremia in einer trüben Stunde seines Lebens sich aneignet Jer. 20, 14—18. Gegen Gott unmittelbar kehrt sie sich nicht; auf ihn weist sie nur erst am Ende (V. 20) von ferne als auf den Urheber dieses Geschickes hin, ohne ihn zu nennen; sie unterscheidet sich dadurch wesentlich von seinen folgenden Reden, wo der innere Gram viel verfänglicher sich äussert, und gibt sich nur als ein erster Schritt auf einer gefährlichen, abschüssigen Bahn. Die stürmische Erregung, aus welcher heraus Ijob gleich Anfangs sein Dasein verwünscht, ist gewaltig; sie geht aber nicht gleichmässig durch die ganze Klage hindurch, sondern wird in den 2 letzten Wendungen ruhiger und besonnener, wenn auch nicht minder bitter, und ist in ihrem Ausgang, wo sie in die Schilderung seines gegenwärtigen Zustandes übergeht, offenbar darauf angelegt, das Mitleid der Freunde zu gewinnen. Die 3 Wendungen treten klar hervor, und sind die 2 letzten sogar durch das gleiche Anfangswort (למה) gekennzeichnet (*Stick.* u. *Del.*, indem sie V. 10—12 zusammennehmen, verkennen den Bau der Rede). Ganz gleichmässig sind die 3 Strophen nicht; die letzte ist etwas verkürzt, aber gerade bei einem Klagelied ist diess am wenigsten auffallend (vgl. *Ewald* über die hebr. Dichtkunst, II. Ausg., 1866 S. 152).

1) Die Verwünschung seiner Geburt und Empfängniss, V. 3—10. Von seiner gewaltigen Dichterkraft hat der Dichter hier eine besonders glänzende Probe gegeben: der hocherregten Empfindung Ijob's belebt sich hier Alles zu lebendigen Mächten, zu concreten plastischen Gestalten. Auch die Verse sind hier bei dem ersten Ausbruch der Klage voller; V. 4—6 u. 9 sind dreigliedrig, während in den folgenden 2 Strophen, wo die Klage ruhiger wird, durchaus der zweigliedrige V. herrscht. a) Zunächst werden der Tag der Geburt und die Nacht der Empfängniss zusammen verwünscht V. 3, und dann in Ausführung von V. 3a jener Tag im Besondern V. 4. 5. — V. 3. יאבד] mit zurückgezogenem Ton wegen folgender Tonsylbe (*Ges.* § 29, 3, b) und darum mit Patach in der letzten (*Ges.* § 68, 1; *Ew.* § 139, b). יום] obwohl bestimmt, doch ohne Artikel, nach der alterthümlichen Redeweise der Dichter, *Ew.* § 277, b. אולד בו] ein abgekürzter Rel.-Satz, wie sogleich nachher wieder אמר (*Ges.* § 123, 3, b; *Ew.* § 332. a); das Imperf., wofür Jer. 20, 14 das Perf. יָלַדְתִּי steht, ist hier Imperf. der Vergangenheit, wie das אָמוּת V. 11, worüber *Ew.* § 136, b (auch *Bött.* N. Aehr. Nr. 1386). אמר] *welche sprach* (לילה ist masc.), nicht: *in welcher man sprach* (*Pesch., Vulg.*), womit die dichterische Schönheit verloren ginge. Die Nacht ist als ein lebendes Wesen geheimnissvoller Art gedacht (wie Ps. 19, 3), als solches konnte sie Zeugin seiner Empfängniss sein. הרה] *conceptus est;* als synonymum von נולד *natus est* haben es zwar schon *Saad.*, *Abene.* und viele Neuere aufgefasst, aber gegen den sonstigen Sprachgebrauch des Verb. הרה; es stand für diesen Sinn חוֹלֵל zu Ge-

bot (15, 7). Selbst wenn man mit den LXX חָגָה läse, oder הָרָה im Sinne eines Plusq. (empfangen *war* ein Knabe) nähme, um so den Tag und die Nacht zusammen als das *νυχθήμερον* der Geburt verstehen zu können, würde doch dazu die im Folgenden durchgeführte scharfe Unterscheidung des Tags und der Nacht nicht gut stimmen; und davon abgesehen ist es ganz treffend, dass Ijob nicht zufrieden mit der Verwünschung des Geburtstages selbst seine Erzeugung verwünscht (s. Ps. 51, 7). Wenn er aber beiden, dem Tag und der Nacht, hier den Untergang, die Vernichtung wünscht, so kann er das, weil er dichterisch beide als belebt denkt, als Wesen, die nicht bloss einst gelebt haben, sondern noch immer lebend, jährlich in ihrer Reihe wiederkehren. — V. 4 u. 5. Die besondere Verwünschung des Tages, als Ausführung von 3a. יהי חשך] *werde Finsterniss!* Da es zu viel gewünscht ist, dass der Geburtstag gänzlich ausgestrichen werde aus der Reihe der Tage, so möge er wenigstens, so oft er wiederkehrt, das entbehren, was ihn zum Tage macht, das helle Licht, er soll Finsterniss werden (*Hirz.*), ein *dies ater*. אל-ידרשהו וגו׳] *nicht frage nach ihm Gott von oben:* Gott, oben in der Höhe thronend (31, 2. 28), soll von da aus sich um diesen Tag nicht kümmern, sich seiner nicht annehmen (Deut. 11, 12), so dass er ohne Licht bleibt; vorausgesetzt ist dabei, dass jeder einzelne Tag seine Tageshelle einer besondern Fürsorge Gottes verdankt. נהרה] *Tageshelle, Lichthelle* (نهار), nur hier vorkommend. „Eine der vielen, diesem Buch vorzugsweise eigenthümlichen Femininformen der Nomina; vgl. עֲנָנָה V. 5; עָמְלָה 4, 6; שַׁעֲרָה 4, 15; חֲחֻלָה 4, 18; הִבְרָה 5, 8; חִילָה 6, 10; נָוָה 8, 6; שִׂיחָה 15, 4; גֵּוָה 20, 25; רַעְמָה 39, 19“ (*Hirz.*). — V. 5. יגאלהו] גאל, nicht = געל *besudeln* (*Targ.*), sondern *einlösen* und *zurückfordern;* sie sollen, wenn er als Tag in's Dasein getreten ist, als seine nächsten Verwandten ihr Verwandtschaftsrecht geltend machen, und ihn als ihr Eigenthum, als ihnen angehörig zurückfordern oder in Anspruch nehmen. צלמות] vgl. *Ew.* § 270, c.*) ענגה]

---

*) Die Bedeutung *schwarz, finster sein* für צלם ist durch ظلم **ΑΩΘ:** vollkommen gesichert; dass צֶלֶם *Bild* ursprünglich *Schattenbild* sei, folgt aus Ps. 39, 7, wo an kein plastisches und kein gemaltes Bild gedacht werden kann; das صنم im Arab. ist reines Fremdwort, und dass den späteren Aramäern der Begriff des *Dunkeln* an der Aussprache ـلـ, der des *Bildes* an ـلـم haftet, beweist noch nicht ursprüngliche Begriffsverschiedenheit der Wurzeln. Dass es mit dem Artikel und im st. c. nicht gebraucht wird, ist eine Eigenheit, die es mit andern uralten Wörtern wie חֲחֹם theilt. Und wenn צלמות ein sehr altes Wort und nur noch in Poesie gebräuchlich, ursprünglich *schwarze Finsterniss* bedeutete und dann besonders von der Finsterniss des Scheol gesagt wurde, ist sehr erklärlich, dass die Spätern, denen die W. צלם nicht mehr in ihrer Grundbedeutung geläufig war, צַלְמָוֶת daraus umlauteten; nicht aber ist zu begreifen, wie man ursprünglich die äusserste Orcus-Finsterniss mit dem schwachen Wort צֵל *Schatten* benannt haben mag. Diess gegen *Nöldeke* in den G. G. A. 1867 S. 457.

nur hier, ein Massenwort: *Gewölke.* יבעתהו כמרירי יום] *ihn mögen schrecken Tagsverdüsterungen!* d. h. jede Düsterheit, welche einen Tag zu einem Tag des Schreckens machen kann, treffe ihn, so oft er wiederkehrt! Ausser durch schwarzes Gewölk, wovon im Vorhergehenden, kann das helle Tageslicht auch noch verdüstert werden durch Verfinsterungen der Sonne, und an diese scheint bei diesem nur hier vorkommenden Ausdruck כמרירי יום zunächst gedacht werden zu müssen. Hierzu passt auch der Ausdruck בעת Pi. *mit Schrecken erfüllen.* Zu lesen ist aber, gegen die Masora, mit Patach in erster Sylbe כַּמְרִירֵי, nach Analogie der andern bei *Ew.* § 157, a angegebenen Wörter (mit wiederholtem 3. Wurzellaut, wie bei den Farbnamen gewöhnlich; die Aussprache כְּמָרִיר die *Ges., Hahn, Schl.* beibehalten wollen, kann durch das unähnliche פְּרָחָה 30, 12 nicht gestützt werden), von der W. כמר *verbrannt, geschwärzt sein.* Die überlieferte Aussprache mit Chireq in erster Sylbe, beruht, wie aus *Aq., Targ., Pesch., Vulg.* zu erweisen ist, auf einer andern Auffassung, wornach das Wort aus כְּ und מָרִירִים zusammengesetzt wäre: *es mögen ihn schrecken quasi amaritudines diei* (*Pesch.* lässt כְּ weg), womit gemeint wären bittere Erfahrungen, Unglücksfälle (oder Gluth- und Pestwinde des Tags, *Saad.* nach Deut. 32, 34). Aber nach V. 4 u. 5ab erwartet man auch hier den Begriff *Schwärze;* כְּ beim Subj. des Satzes ist hier unerträglich, und חשך וצלמות als Subj. zu denken, geht schon wegen des dazwischen liegenden Versgliedes nicht (nach *Hirz.*). Andere schon versuchte Erklärungen können kaum mehr in Betracht kommen. — b) V. 6—10. Verwünschung der Nacht (in Ausführung von V. 3b) doppelt so lang, als die des hellen Tages, wie man aus V. 10 sieht aus dem Grunde, weil sie es eigentlich ist, welche dem Ijob das Dasein gab (*Hirz.*). V. 6. *Jene Nacht* (was die betrifft) — *es nehme sie Dunkel hin!* Dunkel soll sie fassen, in seinen Besitz nehmen und als sein Eigenthum behalten (vgl. 5a)! אל-יחדו וגו׳] *sie freue sich nicht unter des Jahres Tagen,* nämlich ihres Daseins! יַחֵדְ für יַחְדְּ, mit Hülfspatach (*Ges.* § 75 Anm. 3, d; *Olsh.* § 86, a; *Ew.* § 224, c) von חדה (Ex. 18, 9; ein im Aram. gewöhnliches Wort). Nach *Targ.* u. *Symm.* wäre אַל-יְחַד (von יחד) auszusprechen: *sie vereine sich nicht mit den Tagen des Jahres!* reihe sich nicht in sie ein! (vgl. Gen. 49, 6), was aber minder kräftig und schön ist (*Hirz.*). *Sie komme nicht in die Zahl der Monde* d. h. der zu den Monden gehörigen Tage (LXX)! — V. 7. גלמוד] *steinhart* d. h. *unfruchtbar,* wie Jes. 49, 21, wo es vom Weibe gebraucht ist: nichts soll mehr in dieser Nacht sein Dasein empfangen und entstehen. — *Nicht komme ein Jubel,* Jubelruf, *in sie,* namentlich über die Entstehung oder Geburt eines Wesens, speciell eines Menschen (gemäss dem ersten Versglied). — V. 8. *Verfluchen mögen sie die Tagsverwünscher, welche bereit (befähigt) sind, den Drachen aufzuregen!* Wie er selbst sie verflucht hat, so bietet er die Zauberer gegen sie auf, dass sie mit ihren Kräften sie zu einer finstern Fluchnacht machen. Die Dichtung nimmt hier ihre Stoffe aus dem Volksglauben. Die אררי יום sind eine eigene Klasse von Menschen, denen der Volks-

glaube die Kraft und Kunst zuschrieb, einem Tage etwas anthun, ihn im Voraus zu einem *dies ater, infaustus* machen zu können, wie denn Glaube an Zauberei viel verbreitet war (vgl. Num. 22 ff. und *Winer* R. W. unter *Zauberei*). הָעִתִּידִים] das Adj. mit dem Artikel, weil stellvertretend für einen Rel.-Satz (*Ew.* § 335, a; *Ges.* § 111, 2, a). עִיר] dichterisch für לְעִיר (*Ges.* § 142, 2, Anm.; *Ew.* § 285, c); nach ergänzungsbedürftigen Verben kommt diese Art, den ergänzenden Inf. ohne לְ unterzuordnen, bei Dichtern oft vor (z. B. C. 4, 2. 9, 18. 15, 22. 27, 1); nach עִיר ist sie nur möglich, sofern es participiale Bedeutung hat (etwa = עֵרֵב). Zugleich entstand so eine Paronomasie zu אֹרְרֵי. לִוְיָתָן] eigentlich *flexuosus* (von לָוָה *flexus*) ist zwar C. 40, 25 ff., Ps. 104, 26 (und bildlich Ps. 74, 14) das Crocodil oder wenigstens ein Wasserungeheuer, dagegen Jes. 27, 1 und hier ein schlangenartiges Ungeheuer, keineswegs die gemeine Schlange. Schon darum kann hier nicht an gewöhnliche Schlangenbeschwörer gedacht werden (wie die frühern Erklärer, und noch *Umbr.* u. A. thaten). Mag das zweite Versglied ein neues Subj. hinzubringen oder, was wohl richtiger ist, nur nähere Beschreibung zu אֹרְרֵי יוֹם sein, jedenfalls müssen „die den Livjathan zu erregen fähigen“ solche sein, die auf den Tag oder die Nacht einen Einfluss ausüben können. Man hat, wie schon *v. Bohlen* (das alte Indien II. S. 290 f.) erkannt hat, an ein schlangenartiges Ungeheuer, etwa Drachen, zu denken, welches Sonne und Mond verfolgt und wenn es sie erreicht, durch seine Umstrickung die Verfinsterungen jener Gestirne bewirkt, wesentlich entsprechend dem indischen *râhu, kétu* und andern ähnlichen Wesen. Manche der alten Völker dachten sich auf diese Weise die Entstehung der Eklipsen, und aus einem solchen Volksglauben der Hebräer schöpft hier der Dichter. Noch grössere Sicherheit gewinnt diese Auffassung aus C. 26, 13, wo derselbe Volksglaube wieder benutzt ist, nur dass dort das mythische Wesen נָחָשׁ בָּרִחַ heisst (worauf dann Jes. 27, 1 לִוְיָתָן נָחָשׁ בָּרִחַ zusammengesetzt wird). Dass aber dieser Drache hier zugleich als Sternbild gedacht werde (*Hirz., Hahn, Schl.*), ist nicht beweisbar und unwahrscheinlich. Die Leute, welche den Livjathan aufzuregen verstehen, sind demnach solche, welche Verfinsterungen der Sonne oder des Mondes bewirken können. — V. 9. Kein Morgen mehr soll auf sie folgen! *Finster seien die Sterne ihrer Dämmerung!* נִשְׁפָּהּ] kann Abenddämmerung sein (24, 15; Prov. 7, 9; 2 R. 7, 5), aber auch Morgendämmerung (Ij. 7, 4; Ps. 119, 147), was *Hirz.* umsonst geläugnet hat. Versteht man die bei der Abenddämmerung sichtbar werdenden Sterne, welche die Nacht über scheinen, so enthält dieses 1 Gl. den Wunsch, dass die Nacht in ihrem ganzen Verlauf sternenlos sei. Da aber die Finsterniss ihr schon angewünscht ist (V. 6), und da unser V. das Ende der Fluchreihe bildet, so ist es fast passender, dass derselbe ganz davon handle, wie dieser Nacht kein Morgen zu Theil werde; und scheinen darum vorzuziehen die Sterne der Morgendämmerung, Morgensterne, welche als Vorboten des Morgens gegen die Dämmerung hin sonst erscheinen. יְקֻוֶּה לְאוֹר] *sie hoffe auf Licht*, nämlich des Morgens. וְאַיִן] *und Nichtsein!* d. i. *und es sei nicht*

vorhanden, es komme nicht! (dagegen 1 S. 9, 4. 10, 14 in der Erzählung: und es war nicht vorhanden). ואל־יראה] der Jussiv der ל״ה wird nicht immer durchgebildet (*Ew.* § 224, c; *Ges.* § 127, 3, b); ראה mit ב = mit Affekt, hier mit Genuss auf etwas sehen, sich an einem Anblick erfreuen. *Wimpern der Morgenröthe*] auch 41, 10, d. i. die ersten Strahlen der aufgehenden (ihre Augen aufschlagenden) Morgenröthe, *χρυσέης ἠμέρας βλέφαρον Soph.* Antig. 103. Sonst ist es die Sonne, welche als Auge vorgestellt wird, und deren Strahlen Augenwimpern genannt werden; s. *Schultens* z. d. St. u. *Ges.* thes. p. 1003 (*Hirz.*). — Eine einzelne Nacht, die kein Morgenroth mehr schaut, scheint freilich eine unvollziehbare Vorstellung zu sein, so lange man die Nacht nur als einen Zeitabschnitt auffasst; fasst man sie aber mit dem Dichter als belebtes Einzelwesen, so hat der Wunsch guten Sinn, und stimmt zu V. 6, wornach *sie* nie mehr in dem Reigen der mit einander wechselnden Nächte und Tage erscheinen soll. — V. 10 bringt nach dieser vielfachen Verwünschung den Grund dazu nach. כי] *weil sie die Pforten meines Mutterleibes nicht verschloss,* d. h. ihn an der Empfängniss verhinderte, unfruchtbar machte, wie Gen. 20, 18; 1 S. 1, 5 (vgl. auch פֶּתַח Gen. 29, 31. 30, 22); בטני dichterisch kurz für בֶּטֶן אִמִּי. ויסתר] *und so verbarg* (mit fortwirkender Negation wie V. 11, *Ges.* § 152, 3) *Mühsal* (עמל Arbeit, Mühe, Mühsal, Leid, Ungemach) *vor meinen Augen.* Der V. bildet zugleich den Uebergang zu den folgenden Fragen (*Hirz.*).

2) Der sehnsüchtige Wunsch, gleich nach der Geburt gestorben zu sein, V. 11—19. Nur weil sie die Anfänge waren zu dem mühsalvollen Leben, hat er jenen Tag und jene Nacht verwünscht; um ihm des Lebens Mühsal zu ersparen, hätte aber genügt, wenn er wenigstens gleich nach der Geburt gestorben wäre. Dieser schon nüchternere Wunsch beschäftigt ihn hier, und mit wahrer Sehnsucht malt er die süsse Ruhe sich aus, welche in der Unterwelt Alle ohne Unterschied geniessen dürfen. Dass er so schwelgt in einem Gedanken, der dem gesunden und glücklichen Menschen der schrecklichste ist, das zeigt die Bitterkeit seiner Stimmung von einer neuen Seite. a) V. 11—13: warum durfte er nicht gleich nach der Geburt sterben, dass er Ruhe gefunden hätte? — V. 11. *Warum starb* (s. zu V. 3) *ich nicht vom Mutterschosse weg?* d. h. unmittelbar nach der Geburt, wie das zweite, ohne die copula ו beigefügte Versglied es erklärt; in Jer. 20, 17 ist die Stelle anders gewendet, und ein Beweis, dass auch hier unter dem Sterben aus Mutterleib das Sterben im Mutterleib (als Embryo) zu verstehen sei (*Schl., Del.*), dorther nicht zu entnehmen. Die Negation wirkt im zweiten Versglied fort (vgl. V. 10). ויצאתי ואגוע] *war herausgegangen und verschied* d. i. verschied, nachdem ich herausgegangen war (*Ew.* § 357, b). Er wäre auch gleich gestorben, wenn nicht älterliche Pflege ihm zu Theil geworden wäre, also V. 12: *warum kamen Kniee mir entgegen und was* (warum) *Brüste, dass ich sog?* ברכים] Kniee d. h. Schoss, auf den die Wärterin oder auch der Vater das neugeborne Kind nimmt Gen. 30, 3. 50, 23; Jes. 66, 12. Ob im zweiten Fall (Aufnahme

durch den Vater) gerade an den Akt der Anerkennung des Kindes durch den Vater zu denken ist (*Hirz.* u. A.), steht dahin; keinenfalls tritt es als Hauptgedanke hervor. כי] ist hier das folgernde כי *dass*, wie 6, 11. 7, 12. 17. 10, 6. 13, 26. 15, 13. 14. 16, 3 u. s. (*Ew.* § 337, a). אינק] das Imperf. im selben Sinn, wie V. 11, wogegen die Handlung des Entgegenkommens, weil dem Saugen vorausgehend, richtig im Perf. steht; ähnlich V. 13 u. 23, 3. — V. 13 begründet den in den vorausgehenden Fragen liegenden Wunsch. כי] *denn;* nicht versichernd *ja* (*Del.*), so wenig als 6, 3. 13, 19 (es geht kein Bedingungssatz voraus, wie 8, 6. 11, 15; Gen. 31, 42. 43, 10; Num. 22, 29; 1 S. 14, 30; 2 S. 2, 27). עתה] *nun, dann*, in diesem Fall; es ist wie אָז, das Zeichen der Bedingtheit einer Aussage, und ist, wie im Nachsatz einer Bedingung (s. die eben angeführten Stellen), so auch dann gebräuchlich, wenn die Bedingung (zumal eine mit לוּ auszudrückende, wunschartige) nicht ausdrücklich vorher gesetzt war, wie 13, 19; Ex. 9, 15; 1 S. 13, 13; 2 R. 13, 19 (*Ew.* § 358, a); die Verba sind dann im Deutschen in den Subjunctiv zu setzen: *denn dann läge ich* (eigentlich: *hätte ich mich gelegt*) *und rastete* (s. zu V. 12); *wäre eingeschlafen, dann* (d. i. in diesem Fall, s. das zuvor zu עתה Bemerkte) *wäre Ruhe mir.* ינוחה] unpersönlich gebraucht wie Jes. 23, 12; Neh. 9, 28. Gemeint ist die Ruhe der Todten, und zwar nicht sowohl die Grabesruhe (*Del.*), als vielmehr die Ruhe der Schatten in der Unterwelt, denn darauf weist die V. 14 ff. vorausgesetzte Vereinigung Aller an *einem* Orte hin. — b) V. 14—16. Diese Ruhe genösse er vereint mit denen, die im Leben am glücklichsten gewesen, oder wäre im Nichtsein gleich denen, die nie das Licht des Lebens erblickt haben. — V. 14 u. 15 schliessen sich an den Satz V. 13 an. עם] *bei* ihnen und *wie* sie. ויעצי ארץ] nicht einerlei mit מלכים, sondern Staatsräthe, höchste Beamten eines Reiches, vgl. 12, 17. החבות חרבות למו] *welche Trümmer sich aufbauten;* diess ist die gewöhnliche Uebersetzung dieser schwierigen Worte (vgl. Jes. 58, 12. 61, 4; Mal. 1, 4 u. A.), welcher sich aber durchaus kein befriedigender Sinn abgewinnen lässt. Denkt man dabei, wie es die Worte allein zulassen, mit den Meisten der Aelteren an das Wiederaufbauen zerstörter Bauwerke, so erscheint dieser Halbvers entweder als ein müssiger Beisatz, oder muss ein Sinn hineingelegt werden, der doch darin nicht liegt, und nicht liegen kann, dass nämlich das Wiederbauen zerstörter Bauwerke ein besonderes Zeichen von Macht und Reichthum sein soll (s. dagegen 15, 28). Erklärt man aber mit vielen der Neueren (*Umbr., Hahn, Schl.* u. A.) das חרבות von grossen prächtigen Bauten, Palästen, die darum Trümmer genannt werden, weil sie doch zuletzt in Trümmer fallen werden, so unterschiebt man den Worten einen Sinn, den sie nun und nimmermehr tragen können, und bringt einen Gedanken herein, der dem Zusammenhang völlig fremd ist, denn ein Urtheil über den Werth ihrer Bauten abzugeben, liegt hier dem Ijob ganz ferne, wie er auch V. 15 kein Urtheil über den Werth ihres Reichthums abgibt. Es drängt sich darum der Verdacht auf, dass die Lesart verdorben sei: doch sind alle die gemach-

ten Versuche einer besseren Lesart nicht befriedigend. Die LXX: οἱ ἐγαυριῶντο ἐπὶ ξίφεσιν lasen wohl חַלְלֵי בַחֲרָבוֹת (*Capp.*); *Böttch.* de inff. § 298 vermuthet חרבות *Strassenplätze*, *Gassen*; *Olsh.* besser ארמנות *Paläste*, welches Wort hier sehr passend wäre, aber sonst dem Buche fremd ist. Es wird daher nichts anderes übrig bleiben, als in dieser Stelle eine eigenthümliche Bedeutung des Wortes חרבות anzunehmen, denn 2 Chron. 34, 6 gehört nicht hierher. Am richtigsten denkt man mit *Ew.* (dem *Fürst* im lex. u. *Del.* sich angeschlossen haben) an die *Pyramiden*, die mit dem äg.-arab. Namen hirâm und ahrâm (هرام u. اهرام) heissen, ägyptisch vielleicht ⲙⲙ-ϫⲣⲁⲙ (*Bunsen* Aeg. II. S. 361). Die Aussprache חירבות (mit *b* für *m*), wenn sie nicht auf späterer Correktur beruht, wäre hebraisirt, und wie nahe den Semiten in einer Wurzel חרם der Uebergang von *m* in *b* lag, zeigt محراب u. ϭⲙⲏⲣⲓⲃ: zur Genüge; die Anspielung aber auf äg. Dinge ist auch sonst unserm Buche nicht fremd. Die *Pyramiden* verstand auch *Hirz.*, wollte aber diese Bedeutung aus der gewöhnlichen Bedeutung von חירבות entwickeln, als könnten die aus aufgeschichteten Steinen errichteten Pyramiden *Trümmer* d. i. *Steinhaufen* genannt werden, was nicht angeht, und *Del.* meint wenigstens einen Anklang an diese hebr. Wortbedeutung darin zu hören; allein höchst wahrscheinlich ist, bei obiger Annahme, anders zu vokalisiren, als die Mas. vokalisirt hat. *Schultens* verglich zu unserem Wort محراب, und *J. D. Mich.* in suppl. p. 905 combinirte es mit der Wurzel חרם حرم; man kommt aber bei beiden Annahmen nur zu der Bedeutung: *geheime Gemächer* oder auch *Heiligthümer*, *Tempel;* und diese gehören weniger hieher als grosse oder prächtige Bauten. — V. 15. זהב להם] rel.: *denen Gold war*, die Gold besassen, d. i. Reiche. המלאים וגו'] *die ihre Häuser mit Silber füllten.* Dass die Häuser nicht von den Todtenhäusern, Mausoleen (Jes. 14, 18), und das Füllen derselben mit Silber nicht von den kostbaren Beilagen der Leichen (*Jahn* bibl. Arch. 2. Aufl. I, 2. S. 439 f.) zu verstehen sei, wie *Hirz.* meinte, dürfte jetzt allgemeiner zugestanden sein. Denn wie das 1. Gl. zeigt, sollen die Fürsten als Reiche gezeichnet werden, und darum ist auch das 2. Gl. nach 22, 18 zu verstehen. Nicht auf die Beschaffenheit der Ruhestätten der Todten kommt es nach dem Zusammenhang an, sondern auf die grossen Unterschiede der Lebensverhältnisse der Lebenden, die am Ruheort der Todten aufgehoben sind. Demgemäss kommen auch V. 14 die Pyramiden nicht zunächst als Grabgebäude, sondern als Prachtbauten, die von der Bauherren Macht und Reichthum zeugen, in Betracht. Bei diesen im Leben Mächtigsten und Reichsten würde er Ruhe haben. — V. 16. או] *oder*, wie das אי von V. 15 etwas mit dem Vorigen Gleichartiges oder Gleichbedeutendes setzend. Er fährt aber nicht fort או עם־נפל u. s. w., weil man denen, die nie gelebt haben, keine Ruhe in der Unterwelt zuschreiben kann, sondern setzt zugleich eine neue Aussage, die sich dem אשקוט und ינוח לי von V. 13 anreiht, und, wie jene, hypothe-

tisch aufzufassen ist: *oder verscharrter Fehlgeburt gleich würde ich nicht sein* (hätte ich kein Dasein), *gleich Kindern, die das Licht nie sahen.* נֶפֶל wie Ps. 58, 9; Qoh. 6, 3; die Fehlgeburt wird sogleich verscharrt, und so ist hier טמון zu verstehen, vgl. Gen. 35, 4; Ex. 2, 12 u. A.; im 2. Gl. sind gemeint todtgeborne Kinder, vgl. zu אור hier u. V. 20, das vollere אור החיים 33, 30. Dass er das fortgesetzte Nichtsein der Fehlgeburten und Todtgebornen der Ruhe in der Unterwelt bei denen, die im Leben die Glücklichsten waren, gleichstellt, beweist, dass er jene Ruhe kaum höher anschlägt als das Nichtsein. Und doch muss er diesen Zustand wünschenswerth finden, seinem jetzigen Mühsal gegenüber! — c) V. 17—19. Dort und dort erst hören alle die grellen Ungleichheiten im Lebensloos der Menschen auf. — V. 17. שָׁם] d. i. bei den Todten, in der Unterwelt. הרגו רגז] *haben aufgehört zu toben* oder *eingestellt das Toben;* חדל hat hier zur Ergänzung ein Nomen im Acc., das den Werth eines Inf. hat, bei sich, vgl. Jes. 1, 16. יגיעי כח] *die an Kraft Abgemüdeten, Erschöpften;* sonst יְגֵעִים. Es sind hier (s. V. 18) Quäler und Gequälte, Dränger und Bedrängte einander gegenübergestellt: der רָגַז der Frevler (eigentlich: der Ungerechten, Schuldigen; der Grundbegriff von רשע ist nicht das unruhige Erregtsein, wie man gewöhnlich annimmt, sondern Schmutz und Unreinheit, vgl. mein lex. Aeth. p. 280) ist darum hier nicht sowohl die tobende Unruhe, die ihnen an sich innewohnt (Jes. 57, 20), als vielmehr diejenige, mit welcher sie andere drücken und quälen, und die an Kraft Ermatteten sind eben die durch jenen רָגַז der Frevler Leidenden und Erschöpften. — V. 18. Der Gegensatz zwischen Quälern und Gequälten geht auch hier durch, aber die Theilnahme des Sprechenden gilt vorzüglich den Gequälten. יחד] *allzumal,* so viele ihrer sind, wie 24, 4 (*Hirz.*); es liegt darin zugleich, dass ihrer die grössere Schaar ist (*Ew.*). שאנני] die Lesart mit Patach des ש ist die bessere. לא שמעו נגׂ] ist ein Untersatz zum Vorhergehenden, mit Verb. fin. wegen לא (*Ew.* § 341, b), und gibt den Grund ihrer sorglosen Ruhe an. קול] sofern der Dränger oder Frohnvogt mit Schreien und Fluchen die Gefangenen zur Arbeit treibt. — V. 19. Der Gegensatz von Quälenden und Gequälten geht hier in den Gegensatz von Hohen und Niederen, Herren und Dienenden über. שם הוא] nicht: *dort er,* d. h. *ist dort* (LXX *Vulg., Hirz., Schl.* u. A.), denn nicht, dass Alle dort zusammenkommen, wird in V. 17—19 ausgesagt; diess ist vielmehr vorausgesetzt und ausgesagt wird, dass das Unterscheidende ihrer bisherigen Lebenslagen dort aufhöre; sondern הוא ist hier mit Nachdruck gesagt und bedeutet *derselbe* = *idem,* ὁ αὐτός (wie Jes. 41, 4; Ps. 102, 28, und wie das äth. ውእቱ፡ Lex. Aeth. p. 918 f.): *Klein und Gross ist dort derselbe* (*Umbr. Ew. Stick. Böttch. Del.*). Nur bei dieser Fassung, wornach das Praed. nicht in שם sondern in הוא liegt, und שם blosse Nebenbestimmung ist, schliesst sich auch der zweite Halbvers richtig an; im andern Fall hätte hier שם wiederholt werden müssen. מאדניו] über den Plur. *Ew.* 178, b; *Ges.* § 108, 2, b.

3) Die klagende Frage, warum er, der Lebensüberdrüssige, leben müsse, V. 20—26. Vergeblich ist es, zu wünschen, längst gestorben zu sein, vergeblich das Schwelgen im Gedanken an die Ruhe der Todten; ja dieser Gedanke regt nur um so mehr den Schmerz über die gegenwärtige Lebensplage auf. Und so bricht er nun in die vorwurfsvolle Frage aus, warum die leben müssen, die vor Kummer nichts sehnlicher wünschen als den Tod, warum vor Allem er, der mit aussichtslosem Elend eingeengte und mit ruhelosem Schmerz geplagte. a) V. 20—22: wie schon V. 17 ff. die Betrachtung des Klagenden das Loos anderer Menschen hereinzog, so hält sich auch hier die Frage zunächst in diesem erweiterten Gesichtskreis. — V. 20. *Warum gibt er Mühsalvollem Licht* (V. 16)? Subj. ist der, der allein Licht geben kann, Gott; aber man bemerke, dass er ihn nicht nennt, aus Scheu geradezu gegen ihn zu klagen, sondern nur auf ihn hindeutet, vgl. 24, 22. 23 (etwas anders verhält es sich in den Stellen 8, 18. 12, 13. 16, 7. 20, 23. 22, 21. 25, 2. 27, 22. 30, 19). מרי נפש] *seelenbetrübte*, wie 1 S. 1, 10; Prov. 31, 6. — V. 21. המחכים] schliesst sich an מרי נפש an, wie auch חשמחים V. 22. Die Participien lösen sich im zweiten Glied, wie gewöhnlich, in Vrb. fin. auf (*Ges.* § 134 Anm. 2; *Ew.* § 350, b). ויחפרהו וגו׳] vgl. V. 9. ואיבנו] *und* (welche, in Folge ihrer Sehnsucht) *nach ihm graben,* vor Schätzen d. i. *mehr* (eifriger) *als nach Schätzen;* über das Imperf. cons. auf die Gegenwart bezüglich vgl. *Ew.* § 342, a; *Ges.* § 129, 2, a; חפר mit Acc. der Sache, die ausgegraben wird, wie Ex. 7, 24; die Bedeutung *graben* kann hier, wo von Schätzen als Obj. die Rede ist, (mit den LXX) beibehalten werden, und gibt ein volleres Bild, als wenn man mit dem *Targ.* die abgeleitete (und durch 11, 18. 39, 29 gesicherte) Bedeutung *ausspähen, erspähen* vorzieht. Die Meinung ist: welche den Tod als ein wahres Kleinod ansehen und (vorausgesetzt dass es möglich ist) alle Mühe aufwenden, es zu erringen. — V. 22. שָׂמֵחַ dient als Part. Qal von שמח, *Ew.* § 169, a. אלי־גיל] *bis zum Jubel*, genau wie Hos. 9, 1; also אל, dichterisch אלי, steigernd, vgl. C. 5, 5; auch ישישו ist Steigerung von שמחים. — b) V. 23—26: Nun erst verengt sich seine Betrachtung und richtet sich auf ihn selbst. — V. 23. לגבר] schliesst sich an V. 20 an: *einem Manne* (er meint damit sich selbst), *dessen Weg verborgen ist,* nicht sowohl: dessen Lebensweg durch Unglück verdunkelt ist, als vielmehr ganz eigentlich: der nicht mehr weiss, wo er gehen soll, denn auch das 2. Gl. bleibt in derselben Anschauung: *und um den Gott einen Zaun gezogen* (den Gott umzäunt) *hat,* dass er nicht mehr hinauskann, vgl. 19, 8. Zu סכך Hiph. u. בעד vgl. שוך 1, 10, wo aber ein Umzäunen zum Schutz, nicht zur Abschneidung des Auswegs gemeint war. Gezeichnet wird somit in diesem V. die räthselvolle, aussichtslose Lage des Mannes. — V. 24. כי] *denn;* die Aussage von V. 23 wird begründet, und so weit sie bildlich ist, erläutert; indem er aber hier von sich in der 1. Pers. spricht, gibt er zugleich zu verstehen, wen er unter גבר V. 23 meinte. לפני] nach den Verss. und meisten Neueren *vor*, sei es im zeitlichen sei es im comparativen (34, 19) Sinn: „noch *vor*

meiner Speise stellt mein Seufzen sich ein und nicht minder regelmässig *wie das Wasser ergiesst sich mein Gestöhn*, d. h. Seufzen und Stöhnen werden mir fast noch regelmässiger zu Theil, als mein tägliches Brod, sind mir gewiss, wie Speis' und Trank" (*Hirz.* 2. Aufl.). Allein eine Steigerung ist frostig; viel kräftiger ist die Vergleichung, s. Ps. 42, 4. 80, 6, und darum ist es besser, לפני in der nach 4, 19 u. 1 Sam. 1, 16 kaum zu bestreitenden Bedeutung *pro* d. i. *für*, oder *statt* zu nehmen (*Ew.*, *Del.*), wogegen allerdings die schon von *Schult.* versuchte Begriffsvermittlung לפני *ad modum, ad instar, sicut* nicht haltbar ist. וירתכו] Imperf. cons., neben תבא, von der fort und fort sich wiederholenden Handlung, *Ew.* § 342, a (vgl. oben V. 21); über das masc. vor einem Subj. fem. s. *Ew.* § 191, b (vgl. 16, 22). שאגתי] *Gebrüll* (4, 10), vom *Stöhnen* oder *Schmerzensschrei* des Leidenden, wie Ps. 22, 2. 32, 3. Dass übrigens mit כמים auf seinen täglichen Trank angespielt werde, ist wegen וירתכו nicht zu denken. — V. 25. Die Aussage des V. 24 wird begründet. פחד ופגר] ein Beben habe ich gehebt und sofort hat es mich getroffen; eine Art abgekürzten Bedingungssatzes (*Ew.* § 357, b), gleichbedeutend mit: *bebe ich vor etwas* (*Ew.* § 281, a), *so trifft es mich*, wie das 2. Gl. hinzufügt: *und wovor ich graue, das stellt sich mir ein.* Habe ich nur an eine Qual gedacht, dass ich möchte von ihr verschont bleiben, gleich ist sie da (*Hirz.*). ויאתיני] für gewöhnliches וַיַּאַתְנִי, nach der mehr aram. Bildung, bei der das schliessende *ae* als *ai*, *aj* vor der Personalendung oder vor dem Suff. sich erhält (*Ew.* § 115, d. 252, a; *Ges.* § 75 Anm. 4). Die volltönenderen Formen, die durch diese Bildung entstehen, sind bei Dichtern namentlich in Pausa beliebt. „Der Acc. נִי—, wie bei בוא 15, 21. 20, 22, erklärt sich aus der gewöhnlichen Verbindung der Verba des Gehens mit dem Acc. des Orts wohin, und des Wegs auf dem man geht" (*Hirz.*). — V. 26. Noch habe ich nicht Frieden, Rast und Ruhe gefunden, da stellt sich schon das Toben ein; nur kurze Unterbrechungen des Schmerzes habe ich, nicht lang genug, um dadurch zu einiger Ruhe zu kommen. נחתי] von נוּחַ; die bessere Lesart ist die mit Patach des Nun und Dag. len. des Tau. ירגז] zwar dasselbe Wort wie V. 17, aber in anderer Anwendung; hier ist es die ungestüme Erregung, das Toben, worein ihn der Leidensandrang und Schmerz versetzt. — Mit dieser Schilderung seines aussichtslosen, schmerzensvollen Zustandes schliesst er seine Rede, aber er hat genug gesprochen, um zu zeigen, dass für den Augenblick sein Gottesvertrauen zurückgedrängt und eine andere Stimmung in ihm herrschend geworden ist. Durch diese seine Rede wird nun auch den Freunden der Mund geöffnet; während eine gewisse Scheu sie bisher zurückhielt, haben sie jetzt Veranlassung sich auszusprechen, sowohl über diesen Ausbruch der Verzweiflung Ijob's, als über den Sinn, in welchem sie sein Leiden auffassen zu müssen glauben.

ZWEITER THEIL.

Die Verwicklung Cap. 4—28,

oder:

der Redestreit Ijob's und seiner 3 Freunde.

Erstes Gespräch: Cap. 4—14.

Für die eigenthümliche Lage und Seelenstimmung Ijob's, welche diesen Ausbruch der Klage bei ihm veranlasst hat, haben die Freunde kein Verständniss; sie wissen es nicht anders, als dass eine so gänzliche und plötzliche Zertrümmerung bisherigen höchsten Glückes nicht unverschuldet über einen Menschen komme, und dass, wenn sie komme, sie eine demüthige bussfertige Stimmung in ihm erzeugen sollte, welche Ijob's Klage völlig vermissen lässt. Statt ihn also die Trostworte hören zu lassen, nach denen er verlangte, halten sie es für ihre Aufgabe, ihn vor solchen Stimmungen und Reden, wie er sie kund gegeben hat, zu warnen, ihn von anerkannten allgemeinen Glaubenswahrheiten aus zur Anerkennung der eigenen Sündhaftigkeit und der göttlichen Gerechtigkeit in seinem Leiden hinüberzuleiten, und durch hoffnungerregende Schilderungen eines ihm winkenden erneuten Glückes ihn zur bussfertigen Unterwerfung unter die züchtigende Hand Gottes zu bewegen. Solche Zusprache, Anfangs mild schonend und fast schüchtern, im Verlauf aber schon schärfer und offener vorgetragen, ist aber das gerade Gegentheil von dem, was er zu hören begehrte. In dieser Weise sich sein Leiden zu erklären, hatte er wohl für sich schon versucht, aber sein innerstes Wesen sträubte sich dagegen, und weil er eine bessere Erklärung nicht fand, war er endlich in jenen Unmuth hineingerathen. Wenn er nun von seinen Freunden, erfahrnen Männern, alles Ernstes solche Anmuthung zu hören bekommt, so findet er sich zunächst in ihnen völlig getäuscht, und wird, je dringlicher sie werden, desto gereizter und bitterer gegen sie. Aber auch

seine innere Schwermuth und Verwirrung wird dadurch, statt gehoben, vielmehr gesteigert. Weil er da göttliche Gerechtigkeit anerkennen soll, wo er keine finden kann, wird er an Gott selbst irre: der Gott der Liebe und des Rechts, an den er bisher glaubte, wird ihm zu einem grundlos den Menschen verfolgenden und quälenden Wesen allmächtiger Willkühr, gegenüber von dem er bald in machtloser innerer Empörung wild anstürmt, bald in Mitleid erregenden Flehworten Gnade und Schonung erbittet. So wird er gerade durch die Zusprachen der Freunde auf der gefährlichen Bahn, die er mit der ersten Klage betreten, immer weiter geführt: seine Reden wider Gott werden verfänglicher, verwegener, streifen hart an die Grenze des Unglaubens und der Empörung; die Klagen über sein dunkles Geschick gestalten sich noch schwermüthiger und trostloser; die innere Anfechtung wie die Verfeindung mit den Freunden ist im Zunehmen. Nur ein Punkt ist es, der ihm in diesen seine Seele durchtobenden Stürmen fest bleibt und je mehr alles Andere wankt, ihm desto fester wird, das Bewusstsein seiner Unschuld. Wie er mit diesem als der rechten Waffe alle Anmuthungen der Freunde mannhaft abwehrt, so gibt es ihm auch in der schrecklichsten Verwirrung immer noch Halt und Hoffnung, und wird ihm dann weiterhin der feste Grund, von dem aus er sich die rechte Fassung in Gott wieder zurück erobert. Darum kann man es auch als Zweck und Ziel dieses ersten Kampfes bezeichnen, jene persönliche Gewissheit seiner Unschuld ihm recht sicher und unerschütterlich zu machen und ihm den hohen Werth des Gutes, das er in ihr besitzt, zu klarem Bewusstsein zu bringen.

1. *Eliphaz und Ijob, Cap.* 4—7.

a) Die Rede des Eliphaz, Cap. 4. 5.

El., als der älteste an Erfahrung und Weisheit reichste unter den Dreien, nimmt zuerst das Wort, und sucht in einer kunstvoll angelegten, mancherlei Gesichtspunkte darbietenden Rede so schonend als möglich dem Ijob beizukommen (vgl. 15, 11). Er ist zwar von dem unauflöslichen Zusammenhang zwischen dem äussern Ergehen und der sittlichen Würdigkeit eines Menschen so überzeugt und erfüllt, dass er auch hier schon nicht umhin kann, ihn zum Mittelpunkt seiner Rede zu machen, aber er gibt dieser Aufstellung die mildeste Fassung, in der jeder Unbefangene ihm nur beistimmen kann, und was darin Herbes für Ijob liegt, weiss er ihm, am Anfang und am Ende, durch anerkennende, hoffnungerregende Worte zu versüssen. Dass er, wenn er frei heraus reden wollte, noch Anderes und Schärferes zu sagen hätte, gibt er nur erst zu verstehen (4, 8—11. 5, 3—5). Doch hat die ganze Art, wie er redet, etwas Kaltes und Gemessenes; es ist weniger der theilnehmende, mitfühlende Freund, als der väterliche Berather und anscheinend überlegene Weise der aus ihm spricht; er redet von oben herunter, auf Grund eines schon fer-

tigen Dogma's, und nimmt sich nicht die Mühe, in das Eigenthümliche der Lage Ijob's sich hineinzuversetzen. Anknüpfend an die trostlose Klage Ijob's spricht er ihm 1) sein Befremden darüber aus, dass er, der früher andern Leidenden Trost und Stärkung zuzusprechen wusste, nun, da das Leiden an ihn gekommen, so hoffnungslos sei, erinnert ihn an den Hoffnungsgrund, den er in seiner Frömmigkeit habe, und gibt ihm zu bedenken, dass erfahrungsmässig noch kein Frommer im Unglück umgekommen sei, wohl aber die Bösen durch Gottes Zorn dem sichern und plötzlichen Verderben anheimfallen, 4, 2—11. Nachdem er so durch *Zurechtweisung und Zuspruch* sich den Weg gebahnt, hält er ihm 2) seinen Hauptsatz, der ihm durch höhere Offenbarung feststeht, zur Beurtheilung des Leidens Ijob's, entgegen, den Satz, dass vor Gott kein Mensch rein und gerecht sei, darum auch Keiner von Leiden verschont zu werden Anspruch habe, unmuthige Klagen aber thöricht, sündhaft und schwerster Strafe verfallen seien 4, 12—5, 7; und macht von dieser *lehrhaften Ausführung* endlich 3) in einem wohlwollenden Schluss die Anwendung durch die *Ermahnung,* sich an Gott, der den Leidenden Hülfe zu schaffen vermag, zu wenden, und in Demuth die zu seinem eigenen Besten verhängte Züchtigung Gottes an sich wirken zu lassen, und stellt ihm in diesem Fall sichere Rettung aus aller Noth und ein erneutes herrliches Lebensglück in Aussicht, 5, 8—27. Der 1. Theil umfasst einen, der 2. u. 3. je 2 Abschnitte: es sind im Ganzen 5, mit einem Schlussvers 5, 27. Die einzelnen Abschnitte, meist von 10 mas. Versen, zerfallen wieder in 2 gleiche Hälften; nur mit der dritten, die stark verkürzt ist, verhält es sich etwas anders. Man könnte also zwar auch 10 kleinere Strophen annehmen, wenn nicht unverkennbar je 2 derselben immer näher zusammengehörten.

1) Zurechtweisende Zusprache an Ijob wegen seiner trostlosen Klage, 4, 2—11. — a) V. 2—6. Sich entschuldigend, dass er das Wort nehme, verweist El. den trostlos gewordenen Ijob auf die Art, wie er früher die Leidenden zu trösten und zu stärken wusste und fragt ihn, ob denn nicht seine Frömmigkeit ihm ein Grund der Hoffnung und des Vertrauens sei. — V. 2. Das 1. Gl. ist durch הֲ in Frage gestellt; das Hauptverb desselben ist תלאה und wird von der Kraft der Frage hauptsächlich getroffen; die vorangeschickten Worte נסה דבר אליך aber stellen als abgekürzter Bedingungssatz (vgl. 4, 21; *Ew.* § 357, b) den Vordersatz zu תלאה dar: *Wirst du, versucht man ein Wort an dich, verdriesslich werden* (es übel nehmen)? El. möchte durch seine Rede den Freund nicht verletzen. Dabei schwankt die Auffassung von נסה, je nachdem man dasselbe von נסה Pi. *versuchen* ableitet, oder als eine andere Schreibart für נָשָׂא (vgl. Ps. 4, 7) ansieht. Im ersten Fall kann es Niph. sein; da aber ein solches sonst nicht vorkommt, nimmt man es meist als 3 p. S. Pi.: *einer* oder *man hat versucht,* und für die Verbindung des Verbum mit dem Acc. der versuchten Sache lässt sich Qoh. 7, 23, aber freilich kein Beispiel aus der älteren Sprache anführen. Desshalb haben schon die Verss. es als נָשָׂא verstanden (vgl. 27, 1. Ps. 15, 3. 81, 3); נָשָׂא

wird dann entweder als 3 p. S. Perf. Niph. (*es wurde ausgesprochen*), oder besser, da das Niph. in diesem Sinn sonst nicht gebräuchlich ist, als 1 p. Pl. Imperf. Qal (*wir werden aussprechen*) erklärt; letzteres passte gut zu 5, 27, wo El. im Namen der Andern ebenfalls in der 1. p. Pl. redet. Aber das Imperf. in einem abgekürzten Bedingungssatz (statt des Perf.) ist störend. Da auch das „Wörtchen דָּ zu schwach erscheint, um den Zwischensatz nach sich zu ertragen“ (denn Num. 16, 22; Jer. 8, 4 sind anderer Art), so wäre es bei dieser Lesart richtiger, nach dem Vorschlag von *Ew.* (Jahrb. IX S. 37) und *Böttch.* (N. Aehrl. Nr. 1390) zu übersetzen: *werden wir ein Wort an dich aussprechen, das du übel nimmst?* Doch ist fraglich, ob לאה so mit Acc., sei es auch nur eines Rel., verbunden werden konnte. נַעֲצֹר] härtere Aussprache für נַעְצֹר (*Ew.* § 245, b); der Infin. ohne לְ (s. zu 3, 8) hängt von יוּכַל ab und steht des Nachdrucks wegen voraus; עצר mit praep. בְּ, *zurückhalten mit etwas*, wie 12, 15 u. 29, 9. מִלִּין] aram. Plur. (worüber *Ew.* § 177, a; *Ges.* § 87, 1, a) für מִלִּים, von מִלָּה; in unserem Buch häufiger (es kommt 13 mal vor, darunter 6 mal bei Elihu), als מלים (das nur 10 mal vorkommt). — V. 3. יִסַּרְתָּ] *du hast zurechtgewiesen;* dieses Perf. ist hier das massgebende Tempus; die folgenden Imperf. drücken die Wiederholung in der Vergangenheit aus. רַבִּים] näml. die im Glauben oder in der Geduld wankend wurden. יָדַיִם רָפוֹת] Dual Subst. mit Plur. Adj. (wie V. 4), *Ges.* § 112, 1 Anm. 3; *schlaffe Hände* sind Zeichen der Muthlosigkeit und Verzagtheit z. B. 2 S. 4, 1: denen, die muthlos im Leiden die Hände sinken liessen, gabst du Stärkung durch freundlichen Zuspruch. — V. 4. כּוֹשֵׁל *wer strauchelte,* und כְּרֹעוֹת בֶּ *sinkende Knie;* gemeint sind solche, die unter der Last der Leiden sich nicht mehr aufrecht zu erhalten vermögen oder auch in der Versuchung zu fallen drohen; wiederholt Jes. 35, 3. — V. 5. Mit diesem frühern lobenswerthen Benehmen gegenüber von andern Leidenden steht nun sein jetziges Verhalten in eigener Sache in einem befremdlichen Gegensatz. כִּי] ist hier auf keinen Fall temporal (*Hirz., Hahn, Schl., Del.*), denn dann würde עַתָּה כִּי *nun da* gestellt sein, sondern causal: *weil* oder *dass es nun an dich kommt, so wirst du verdriesslich.* (Andere nehmen es als begründend für einen ausgelassenen Zwischengedanken: diese Bemerkungen mache ich, *denn;* in LXX u. *Vulg.* ist es desshalb ausgelassen; *Ew.:* nun kommt es *ja* an dich). Das Fem. תִּבוֹא und תִּגַּע entspricht hier unserem Neutr. (*Ges.* § 137, 2); תִּגַּע עָדֶיךָ *es reicht bis zu dir,* rührt dich an. נִבְהָל von Schrecken bestürzt werden, dass man die Fassung verliert, 21, 6. 23, 15. — V. 6. Wie die Trostgründe, mit denen er einst Andere tröstete, auch ihn jetzt aufrecht erhalten sollten, so müsste auch seine bisher bewiesene Frömmigkeit, an der er doch noch festhalten werde, ihm ein Grund des Vertrauens und ein Anker der Hoffnung sein, dass er nämlich auch jetzt noch auf einen guten Ausgang hoffte, und nicht der Verzweiflung sich hingäbe. יִרְאָה gebraucht El. in allen seinen 3 Reden für יִרְאַת אֱלֹהִים *Gottesfurcht* (15, 4. 22, 4, wie man auch דַּעַת אֱלֹהִים zu הַדַּעַת abkürzte Hos. 4, 6); כִּסְלָה ist hier *Vertrauen, Zu-*

versicht, wie כֶּסֶל 8, 14. 31, 24; nicht aber grundlose Zuversichtlichkeit, *Thorheit* (LXX, als würde er ihm vorwerfen, dass seine bisherige Gottesfurcht nur Thorheit und Sünde gewesen sei). Im zweiten Versglied entspricht וּתֹם דְּרָכֶיךָ dem Subj. יִרְאָתֶךָ und תִּקְוָתֶךָ dem Praed. כִּסְלָתֶךָ in der Weise, dass nun der dichterischen Abwechslung wegen das Praed. voraufgestellt, und dann erst durch das וְ der Folge (*Ew.* § 348, a; *Ges.* § 145, 2) das Subj. nachgebracht wird: *deine Hoffnung* — (nun die, ist die nicht) *die Unschuld deiner Wege?* Die Construction ist zwar hart, und hat auch in Stellen wie 36, 26 keine vollkommene Analogie, aber ist doch nicht unmöglich. (Die Erklärung: *ist nicht deine Gottesfurcht dein Vertrauen, deine Hoffnung? und die Unschuld deiner Wege* sc. dein Vertrauen und deine Hoffnung? — *Del.* — zerstört den Versbau völlig, und ist darum zu verwerfen). Das Wort dieses Verses ist von El. dem Ijob zum Trost gesagt, aber es ist zweischneidig, es liegt auch darin: wenn du verzweifelst, so hast du keine Gottesfurcht. — b) V. 7—11. In Anknüpfung an diesen Satz von der Gottesfurcht als Hoffnungsgrund gibt er ihm zu bedenken, dass ein Frommer noch nie im Unglück umgekommen sei, vielmehr, nach seiner Erfahrung, nur die Schuldigen dem sicheren und plötzlichen Untergang anheimgegeben werden. — V. 7. הֵיא] nach מִי eingeschoben, worauf dann das folgende Verbum eigentlich relativ aufzufassen ist, hebt das מִי als das Hauptwort der Frage noch stärker hervor (*Ew.* § 325, a) wie 13, 19. 17, 3. נִכְחָדוּ] *sind vernichtet worden;* Niph. als Pass. zu Hiph. (*Ew.* § 133, a), wie 15, 28. 22, 20. — V. 8. כַּאֲשֶׁר רָאִיתִי] *wie* oder *so viel ich gesehen habe* (so weit meine Erfahrung reicht), *die Unheil pflügen und Mühsal säen, die erndten es;* möglich ist auch, so dass es an das Vorhergehende anknüpft: *wie ich* (umgekehrt) *die, die Unheil pflegen* u. s. w., *es erndten sah* (*Hirz. Schl.*); nicht aber: *so oft ich Unheil pflügende und Mühsal säende sah — sie erndteten es* (*Umbr., Del.*), denn so nackt, ohne ו cons., konnte in diesem Fall der Nachsatz nicht eingeführt werden. אָוֶן] *Nichtigkeit,* sowohl *Sünde, Frevel,* als deren Folge: *Unheil.* עָמָל] wie 3, 10. Die, welche durch Sünde Unheil als ihren Acker pflügen und als ihre Saat ausstreuen, erndten Entsprechendes, kommen im Unglück um. Zu den Bildern vgl. Hos. 8, 7. 10, 13; Prov. 22, 8; die innere Nothwendigkeit, mit welcher aus der Ursache die Folge sich entwickelt, wird dadurch anschaulich gemacht. — V. 9 erklärt, worin diese Erndte bestehe. Die נְשָׁמָה, *der Athem, Hauch* Gottes ist hier (vgl. Ps. 18, 16) sein *Zornhauch,* wie das 2 Gl. deutlich zeigt; und מִן ist in beiden Gliedern causativ, wie 7, 14. (Zu Grund liegt die Anschauung von Pflanzen, die ein glühend heisser Hauch oder Wind versengt). — V. 10 u. 11 führt er diesen Satz noch weiter aus in dem anschaulichen Bilde einer Löwenfamilie, welche so gewaltig und fürchterlich sie war, doch durch einen plötzlichen Schlag unschädlich gemacht, vernichtet oder zerstreut wird: *Löwengedröhne und Brüllerstimme und junger Leuen Gebiss ist ausgeschlagen: da verkommt der Leu aus Mangel an Raub, und der Löwin Jungen zerstreuen sich.* נִתְּצוּ] Niph. von נתץ, eine mehr aram.

Aussprache für נתץ (vgl. Ps. 58, 7); es passt als Aussage eigentlich nur zum letzten Subj., muss aber (per Zeugma) auch für die beiden ersten Subjecte, zu denen man eher ein Verbum wie *verstummt* erwartete, gelten. Dabei ist das Perf. zu beachten: der Dichter versetzt sich hinein in das noch ungebrochene Treiben der Löwen (Bösen), wie sie brüllend mit ihren Zähnen ihre Beute zerfleischten; diesem Treiben ist plötzlich ein Ende gemacht (Perf.), und wie es nun mit ihnen steht, schildert V. 11 im Part. u. Imperf. (d. i. Praes.). Wenn man, um dem Zeugma zu entgehen, übersetzt (*Hahn*): Leugebrüll und Löwenstimme — was das betrifft —, ausgeschlagen sind der Starken Zähne, d. h. so ist es plötzlich damit zu Ende und sind sie unschädlich, so verkennt man jenes Verhältniss von V. 10 u. 11. Der Löwe heisst hier in dem dichterischen Wechsel der Glieder אריה, שחל und לישׁ; die כפירים sind die ausgewachsenen Jungleu'n in ihrer Vollkraft; der alte Löwe, schon zuvor auf die Hülfe der כפירים angewiesen, kommt nun um (אבד; grundlos ist die Behauptung von *Del.*, dass dieses Verbum im Part. blos „*umherirren*", nicht „*umkommen*" bedeute), und die Familie zerstreut sich. מבלי] *aus Mangel;* auch *ohne* (4, 20. 6, 6. 24, 7. 8. 31, 19). — So gehört Alles von V. 8 an zusammen, ausführend den Satz vom sicheren und plötzlichen Untergang der Bösen. Scheinbar ist dieser Satz nur als die Kehrseite von dem Satze V. 7 hier hereingekommen; allein dass ihn El. mit so grosser Vorliebe (4 Verse gegen 1) ausführt und einschärft, lässt Absicht erkennen, und verräth Hintergedanken über Ijob's Fall, die er nur noch nicht offen auszusprechen wagt. Im Verlauf des Streits treten sie in den Vordergrund. Für jetzt aber soll das Hauptgewicht noch auf die erste Seite des Satzes fallen, nämlich dass ein Frommer im Elend nicht umkommt. Freilich reicht er damit nicht aus, denn es drängt sich sogleich die weitere Frage auf, warum denn Gott überhaupt das Unglück über ihn verhängt habe: auf diese Frage muss er weiter eingehen und damit der Klage Ijob's auf den Grund kommen. Das thut er im zweiten Theil,

2) Cap. 4, 12 — 5, 7, indem er lehrhaft ausführt, dass kein Mensch vor Gott rein und gerecht sei, folglich bei dieser allgemeinen Sündhaftigkeit auch Keiner umsonst und unschuldig leide, und es also thöricht und verderblich sei, unmuthigen Klagen sich hinzugeben. a) 4, 12—21: zunächst setzt er die Wahrheit, deren er in einer nächtlichen Offenbarung gewiss geworden ist, auseinander, dass es unter den Menschen einen Reinen und Gerechten vor Gott nicht gebe. *α*) V. 12—16. Es ist ein wichtiger und wesentlicher Hauptsatz der ganzen Offenbarungsreligion, den El. hier dem Ijob zu beherzigen geben will; als eine Offenbarungswahrheit soll er auch erscheinen, aber auf Mose und die Propheten kann sich El. nicht berufen, darum beruft er sich auf eine Kunde, die ihm selbst aus der höhern Welt zugekommen, nicht eine klare helle prophetische Offenbarung durch den göttlichen Geist, sondern eine niedere in einem nächtlichen Gesicht, wie das dem patriarchalischen Zeitalter und aussertheokratischen Leuten ziemt. Damit sie aber auch dem Ijob sich ebenso tief einpräge,

wie er selbst nachdrücklichst davon ergriffen worden ist, gibt er ihm zunächst in diesen 5 Versen eine Beschreibung von der geheimnissvollen schauerlichen Art, wie diese Wahrheit an ihn kam. Und für uns ist diese Beschreibung merkwürdig genug, weil wir von der Art, wie das Alterthum sich solche Visionen dachte, sonst wenig genauere Darstellungen haben. — V. 12. *Und zu mir her* (wurde gestohlen d. i.) *kam verstohlen* (geheimnissvoll) *ein Wort*, und *mein Ohr vernahm ein Geflister davon.* וְאֵלַי יָ֫ג֥נַב *und*, sofern zu dem, was El. bisher dem Ijob zu bedenken gegeben hat, etwas Neues hinzugefügt wird, und das Neue liegt eben in dem דבר, das *ihm* zu Theil wurde, daher אלי דבר voraufgestellt. Durch diese Voraufstellung von אלי דבר wurde יגנב von dem יָ, mit dem es sonst zu וַיִּגְנֹב֙ zusammengegangen wäre, getrennt, gleichwohl aber nicht in גָּנַב gewandelt, sondern als יגנב beibehalten, nach dichterischer Art, *Ew.* § 346, b. [שמע] noch 26, 14 vorkommend, bedeutet *das leise Flistern, Geflister, Gelispel,* (*susurrus*, ψιθυρισμός und ψιθύρισμα), nicht: *eine Wenigkeit, minimum* (*Targ., Pesch.* u. *Rabb.*); es hängt aber nicht mit שמע zusammen, ist auch nicht onomatopoetisch, sondern ist wesentlich dasselbe was שִׁפְחָה (*Lex. Aeth.* p. 1091), und eine Fortbildung aus der vielverbreiteten Grundwurzel שם und דם, an welcher der Begriff des Lippen-schliessens, Stummseins und Leise-redens haftet. [מִנְהוּ] eine rein poetische Form für gewöhnliches מִמֶּנּוּ, *Ges.* § 103, 2, b; *Ew.* § 263, b; das Suff. bezieht sich nicht sowohl auf דבר als vielmehr auf den ganzen Vorgang mit dem דבר; auch ist מן nicht partitiv (*Del.*), sondern causativ (wie V. 13. 6, 25): davon veranlasst, davon herrührend. Im Uebrigen vgl. V. 16. — V. 13—16 geben die genauere Beschreibung des V. 12 im Allgemeinen Erzählten; auch die Zeitbestimmung V. 13, selbst schon eine genauere Angabe, ist aus diesem Grund nicht zu V. 12 zu ziehen, sondern zu V. 14. — V. 13. *In dem Gedankengewirre aus Nachtgesichten, wann tiefer Schlaf auf Menschen fällt.* Der Satz ist allgemein gehalten, noch nicht mit besonderer Beziehung auf Eliphaz, und soll nur die Zeit beschreiben, nicht aber andeuten (*Schl.*), dass die Offenbarung sich ihm an schon zuvor gehegte Gedanken über die Sache anknüpfte. סְעִפִּים, auch 20, 2 (sonst שַׂרְעַפִּים) sind die verschlungenen und sich durchkreuzenden Vorstellungen und Gedanken; מן bezeichnet sie als aus nächtlichen Gesichten (von חֶזְיוֹן), Traumgesichten herrührend. Also: während der Geist mit solchem wirren aus Traumgesichten entstehenden Gedankenspiel beschäftigt ist, oder nach dem 2 Gl. zur Zeit des Tiefschlafs der Menschen d. h. in den Mitternachtsstunden (vgl. 33, 15, wo die Stelle nachgeahmt ist). — V. 14. *kam mich Schauer an und Zittern und durchschauerte die Menge meiner Gebeine*, so viel ihrer waren. [קְרָאֻנִי von קרא = קרה. הִפְחִיד] Subj. dazu ist פַּחַד, nicht: „das geisterhafte Etwas“ (*Del.*), obgleich allerdings der Schauer selbst schon durch die nahende Ankunft der Erscheinung bewirkt ist. — V. 15. Die Erscheinung kommt näher; zugleich wird die Schilderung lebhafter, sie fällt in das Praes. hinein: *und ein Wehen zieht an mir*

vorüber (nicht bloss: *über mein Gesicht hin*), *es sträuben sich meines Leibes Haare.* רוּחַ] übersetzen hier Manche (*Vulg., Umbr., Ew., Hahn*) *Geist;* allein für Geist im Sinne von Geistererscheinung wird רוח sonst nirgends gebraucht (sicher nicht 1 R. 22, 21), und es ist jedenfalls sicherer, nur die Erscheinungsform des Geistes, das Wehen, den unheimlichen Luftzug, der die Erscheinung begleitet, zu verstehen, vgl. 1 R. 19, 12; Act. 2, 2. תסמר] *horrescit* (inchoa., *Ew.* § 120, d), nach Andern intens.: *mächtig starren.* שַׂעֲרַת] sonst das einzelne Haar (nom. unit. zu שֵׂעָר) ist hier vielmehr ein Massenwort (wie עֲנָנָה 3, 5), gebildet durch ־ַת (*Ew.* § 179, c). — V. 16. יעמד] *es steht,* näml. das unbekannte Etwas, das schon in dem Wehen sich bemerklich gemacht hatte; es steht still, um zu reden (vgl. 1 S. 3, 10). Das Aussehen davon (מַרְאֵה) kann er nicht genauer erkennen, daher er es auch nicht beschreiben oder benennen kann. תמונה לנגד עיני] *ein Gebilde vor meinen Augen,* ist Appos. zu dem Subj. von יעמד; es ist unnöthig, es als vollen Satz für sich (mit Ergänzung von *war* oder *schwebte* im Deutschen) zu nehmen. Zuletzt lässt sich aus diesem gestaltlosen Gebilde ein leises Geisterwort vernehmen: *ein Säuseln und eine Stimme höre ich.* Selbstverständlich ist דממה hier nicht *Schweigen* (*Schl.*), denn Schweigen hört man nicht; auch Abwechslung zwischen Schweigen und Verlautbarung ist nicht gemeint, sondern דממה ist hier das *Gelispel* (was es etymologisch sehr wohl bedeuten kann, s. zu שמץ V. 12), das hauchartige Säuseln oder Flistern (vgl. 1 R. 19, 12); Gelispel *und* Stimme d. h. *mit* Stimme, ist kein leeres Gelispel, sondern ein in artikulirten Tönen sich kundgebendes (*Hirz.*). — Zu bemerken ist die meisterhafte Kunst, mit welcher der Dichter in wenigen Zügen das Unheimliche, Geisterhafte, Schauerliche der ganzen Erscheinung, ihr allmähliges Näherkommen und endliches Lautwerden zu zeichnen weiss. Zugleich ist die Schilderung darauf berechnet, den Ijob selbst (überhaupt den Hörer) feierlich ernst zu stimmen, und auf den Inhalt der Offenbarung zu spannen. — β) V. 17—21. Der Inhalt dieser nächtlichen Offenbarung. „Der eigentliche Satz, um den es sich handelt, ist in V. 17 ausgesprochen, V. 18—21 enthalten den Beweis dafür" (*Hirz.*). — V. 17. Der Hauptsatz, welcher wenig variirt 15, 14 u. 25, 4 wiederkehrt. Die comparativische Auffassung des מִן (*ist ein Mensch gerechter als Gott* u. s. w.?), welche die *Vulg. Luth.* und ältere Erklärer haben, ist von den Neueren mit Recht fast allgemein aufgegeben, denn auch 32, 2 beweist nicht dafür, und dass der Mensch nicht gerechter als sein Schöpfer sei (und darum er mit ihm nicht hadern dürfe), ist eine Wahrheit des gesunden Menschenverstandes, für deren Entdeckung keine Offenbarung nöthig war. Die Meinung ist vielmehr: der Mensch ist nicht gerecht *von Seiten* Gottes oder *vom Standpunkt* Gottes aus angesehen, *vor Gott,* ἐναντίον τοῦ Κυρίου LXX, also מן wie Num. 32, 22; es wechselt damit עִם Ij. 9, 2. 25, 4. — V. 18 ff. Dafür wird noch ein Beweis beigebracht in Form eines Schlusses *a majori ad minus.* — V. 18. Dass unter den *Dienern* und *Boten* nicht Menschen, sondern höhere Wesen, also Engel (vgl. zu 1, 6) zu verstehen sind, folgt theils

aus der Natur des Schlusses, theils aus 15, 15. Selbst auf sie, die er doch mit seinem Dienste betraut, traut er nicht, nämlich weil auch sie nicht schlechthin zuverlässig sind, nicht unveränderlich in ihrer Tugend. Auch *in sie setzt er* d. h. schreibt ihnen bei (שׂים mit ב wie 1 S. 22, 15), als möglich bei ihnen, תְּהִלָּה. Dieses nur hier vorkommende Wort haben schon die Verss. nicht mehr sicher verstanden; sie geben dafür meist den Begriff *pravitas, improbitas*, welcher als viel zu stark hier schon an sich nicht passt; das Gleiche gilt von der jetzt vielfach angenommenen Bedeutung *Thorheit*, ganz abgesehen von der Unmöglichkeit, die Nominalform von הלל abzuleiten (vgl. darüber *Olsh.* § 213, c), und von der Conjectur *Hupfeld's*, der nach 24, 12 תִּפְלָה *Abgeschmacktheit* lesen wollte; einzig passend ist die Bedeutung *Irrthum* (*Schnurr., Ew.*); die sprachliche Rechtfertigung ist jetzt einfach, seit im Aeth. die W. ተሐለ፡ oder ተሀለ፡ *erravit* gefunden ist (*Lex. Ae.* p. 552). Selbst die Engel achtet Gott für irrthumsfähig. Nicht als würden hier wirklich begangene Sünden der (guten) Engel ausgesagt, sondern die Meinung ist, dass selbst den Engeln, den moralisch vollkommensten Geschöpfen, die Schranke des geschöpflichen Geistes anhaftet, und auch ihnen unveränderliche Vollkommenheit und Irrthumslosigkeit nicht zukommt. Immerhin eine merkwürdige Stelle, zumal wenn man sie mit 21, 22 u. 25, 2 combinirt; zugleich wird daraus klar, dass der Ausdruck קדשׁים (5, 1. 15, 15) auch von den Engeln nur relativ zu verstehen ist. — V. 19. *Und* (nun) *die, die Häuser von Lehm bewohnen,* (deren Grund im Staube ist d. h.) *die auf Staub gegründet sind, die man zermalmt* (für eine Motte d. h.) *als wären sie Motten!* ergänze aus V. 17: sollten gerecht und rein sein vor Gott! Ueber אַף *und*, und voller אַף כִּי *und dass* (9, 14. 15, 16. 25, 6) = *geschweige denn*, oder *wie viel weniger* nach verneinenden, und *wie viel mehr* nach bejahenden Sätzen, vgl. *Ew.* § 354, c. *Die Häuser von Lehm* sind natürlich hier nicht die Wohnhäuser der Menschen, sondern die aus Erde (Gen. 2, 7. 3, 19) gebildeten Menschenleiber, groben irdischen Stoffes, vgl. Sap. 9, 15; 2 Cor. 5, 1; die die solche Häuser bewohnen, sind aber *alle* Menschen, und *alle* müssen hier gemeint sein, nicht etwa blos die Aermeren, in ärmlichen Wohnungen wohnenden. אשׁר יסודם] da man eigentlich nur dem Haus einen יסוד zuschreiben kann, so wird das Suff. auf בתי חמר sich beziehen, nicht auf die שׁכנים (doch s. 22, 16); die Leiber, und damit freilich auch ihre Träger, haben ihren Grund im Staube, in der Erde d. h. sie sind an die Erde gebannt, können nicht davon loskommen. Und endlich, wie sie irdischen Stoffes und an die Erde gebannt sind, so sind sie auch zerbrechlich, leicht zerstörbar (3 Gl.). ידכאום] Relativsatz; Suff. auf die Bewohner der Lehmhäuser bezüglich; Subj. unbestimmt (wie 6, 2. 7, 3. 18, 18 u. s.), im Deutschen am besten durch die Passivconstruktion wiederzugeben. לפני־עשׁ] zu לפני s. 3, 24 (LXX: σητὸς τρόπον); die Vergleichung trifft das Obj., nicht das Subj. von ידכאום; einer Motte kann man auch nicht vergleichungsweise das Zerstossen oder Zermalmen zuschreiben,

wohl aber das Zermalmtwerden, sie ist das, was am leichtesten zermalmt werden kann (vgl. 27, 18); und dass sonst oft die Motte Bild des (langsam) Zerstörenden ist (Hos. 5, 12; Ij. 13, 28; Jes. 50, 9. 51, 8), kommt hier nicht in Betracht. Sprachlich möglich wäre (nach 8, 12) die Erklärung: *vor der Motte*, d. h. noch bälder und darum auch leichter als die Motte (nicht aber: mit noch mehr Recht als d. M., *Hahn*); aber der Sinn passt nicht; es wäre eine unnöthige und unwahre Uebertreibung des Thatbestandes. Die Bedeutung „Mottenfrass" (*Kamph.*) hat עש nirgends. Im ganzen V. werden also die Menschen als die irdischen, an die Erde gebannten und als die Hinfälligen den himmlischen Geistern entgegengesetzt: „am Irdischen (im Gegensatz des Himmlischen) haftet der Begriff der Unreinheit" (*Hahn*) vgl. 15, 15 und 25, 5 f., und als Hinfällige und Schwache vermögen sie noch viel weniger, als die Himmlischen, der Sünde zu widerstehn, vgl. Ps. 103, 15 ff. In dieser letztern Richtung, als die Hinfälligen und Gebrechlichen beschreibt er sie noch weiter V. 20 u. 21. — V. 20. *Vom Morgen bis zum Abend* d. h. in kürzester Frist, in Tagesfrist (wie Jes. 38, 12), nicht: die ganze Zeit über, fortwährend. יכתו] *sie werden zerschlagen*, oder vielmehr potential (wie ידכאים V. 19) *sie können zerschlagen werden*, Hoph. von כתת, mit Verdopplung des 1 Rad. רַתַּת, *Ges.* § 67 Anm. 8; *Ew.* § 131, e; bei Anfügung der Personalendung wird dann die Verdopplung des 2 Rad. entweder aufgegeben (19, 23. 24, 24), oder beibehalten (*Ew.* § 193, c); darauf beruht die doppelte Lesart in unserer Stelle, entw. יָפֻּתוּ Pausalform für יָפֻתוּ, oder יְפֻתּוּ Paus. für יְפֻתוּ. [מבלי משים] *ohne* (V. 11) *einen, der Acht gibt*, d. i. ohne dass einer Acht gibt; das wäre entweder: im Unverstand (*Ew.*), wofür das ולא בהכמה V. 21 geltend gemacht werden kann, oder: unbeachtet, unvermerkt, wofür מבקר לערב zu sprechen scheint. Zu שִׂים, abgekürzt aus לֵב שִׂים, vgl. 23, 6. 24, 12. 34, 23. — V. 21. *Nicht wahr? wird ausgerissen ihre Sehne in ihnen, sterben sie dahin und nicht in Weisheit?* Der Bau dieses Satzes ist wie der von V. 2; das Hauptverbum, das durch הלא in Frage gestellt wird, ist ימותו, und נסע יתרם בם ist ein zwischen eingeschobener abgekürzter Bedingungssatz dazu. נִסַּע] Niph. von נסע *ausreissen, losreissen* (Nagel aus der Wand Jud. 16, 14, Zeltpflock Jes. 33, 20; Thürpfosten Jud. 16, 3), hat aber nie die Bedeutung: *wegraffen, entraffen*. יִתְרָם] nehmen zwar die Verss. fast alle, die Rabb. und viele Neuere in der Bedeutung *Rest* (wie 22, 20) oder auch *Vorzug, Vorzüglichstes, Bestes* (noch *de We., Schl.*: wird nicht ihr Bestes weggerafft mit ihnen?), aber weder das Verbum נסע, noch die Praep. ב, noch die Satzfügung passt dazu, und die Wegraffung des Besten mit ihnen gehört gar nicht in den Zusammenhang; passend ist hier nur die Bedeutung *Sehne, Saite* (s. weiter 30, 11), und durch בָּם (vgl. 20, 2) ist sie als eine *in ihnen* bestimmt. Zu Grunde liegt die Vergleichung der Seele im Körper mit dem Zeltstrick (wofür sonst מֵיתָר gebräuchlich ist), der das Zelt (den Leib) ausgespannt oder stehend erhält und durch dessen Ausreissung der ganze Bau zusammenfällt (*J. D. Mich., Hirz., Del.* nach Jes. 38, 12), ähnlich wie

27, 8 von einem Herausziehen der Seele aus dem Leib die Rede ist, oder sonst das Leben verglichen wird mit einem Faden oder Gewebe, die beim Tode abgeschnitten werden Jes. 38, 12; Ij. 6, 9. 27, 8; oder mit einer an einer Silberschnur aufgehängten goldenen Lampe Qoh. 12, 6. Die von *Olsh.* vermuthete Lesart יְחֻדָּם *ihr Zeitpflock* gäbe ein viel gröberes Bild für die Seele. — Nur ein Ausreissen dieser Lebenssehne bedarf es, so sterben sie, *und zwar nicht in Weisheit* oder *ohne Weisheit*, ohne in ihrem Leben die rechte Weisheit gefunden zu haben, im Unverstand und Kurzsichtigkeit dahin lebend bis zum Ende (36, 12; Prov. 10, 21). Bis hieher geht der Inhalt der nächtlichen Offenbarung. Die wiederholte starke Hervorhebung des irdischen, schwachen und hinfälligen Wesens der Menschen in derselben soll Ijob zur Demüthigung dienen, ihn auf seine Stellung zu Gott hinweisen, und das letzte Wort soll ihn vor der Gefahr des Hinsterbens im Unverstand warnen. — b) 5, 1—7: die Folgerungen, die sich aus jener Offenbarungswahrheit für Ijob ergeben. α) V. 1—5: ist kein Mensch vor Gott gerecht und rein, so ist Unmuth über ein Leiden, das man zu tragen bekommt, nicht blos unberechtigt und nutzlos, sondern thöricht, sündlich und strafwürdig; nur der Thor murrt gegen Gott, aber zu seinem eigenen Schaden, denn die Erfahrung lehrt, dass er dafür dem göttlichen Vernichtungsgericht verfällt. — V. 1. *Rufe doch!* gibt es einen dir antwortenden d. h. *wird Jemand dir antworten? und an welchen von den Heiligen willst du dich wenden?* Versuch's einmal, mit deinen Klagen Gehör zu finden, bei einem, der seiner Stellung nach vor Gott für dich eintreten könnte, du wirst finden, dass keiner deine Klagen annimmt. Als solche, die ihrer Stellung nach ihm bei Gott Recht verschaffen könnten, sind hier die קְדֹשִׁים genannt, d. h. die Engel wie 15, 15 (Zach. 14, 5; Ps. 89, 6. 8; Dan. 4, 14), vgl. zu 1, 6 u. 4, 18. Passend heissen sie hier so, weil eben ihre Heiligkeit, ihre unbedingte Unterordnung unter Gott und ihr Abscheu vor der Sünde, sie verhindert, solche Klagen anzunehmen. Sie erscheinen als Fürsprecher der Menschen bei Gott, welche die Anliegen der Menschen vor Gott bringen und für sie vermitteln; eine Thätigkeit, die sich zwar an ihr allgemeines Geschäft, zum Heil der Menschen, namentlich der Frommen, zu wirken, leicht anschliesst, aber doch hier zum erstenmal ihnen bestimmt zugeschrieben wird (vgl. dann weiter 33, 23; Zach. 1, 12 ff.), und im Zusammenhalt mit 4, 18 und der Satanidee C. 1 u. 2 zeigt, wie zur Zeit des Verf. diese Engelvorstellungen schon entwickelter wurden. — V. 2. כִּי] nach der auf die Frage von V. 1 zu gebenden verneinenden Antwort = *vielmehr*, wie 22, 2. 31, 18 u. s. לְ[לְאִוִּיל] dient hier zur Einführung des Obj., weil es nachdrücklich vorangestellt ist, vgl. 21, 22; Jes. 11, 9 (*Ew.* § 292, e u. 310, a); insofern ist sein Gebrauch hier immer noch verschieden von dem rein aram. Gebrauch des לְ für אֵת an jeder beliebigen Stelle des Satzes. (Uebrigens kommt הרג mit ל auch 2 S. 3, 30 vor). *Einen Thoren*, der ohne die rechte Einsicht in seine Stellung zu Gott, über sein Geschick grollt und unmuthig klagt, *bringt der Unmuth* vollends *um*, *und Unverständigen*

tödtet Eifern oder Ereiferung, hier im bösen Sinn: Erregung des Gemüthes zum Zorn und Groll; nicht Rettung, sondern Tod bringt es ihm. כַּעַשׂ] im B. Ijob (auch 6, 2. 10, 17) für das gewöhnliche כַּעַס. — V. 3—5 belegt El. seinen Spruch V. 2 mit einem Beispiele, von dem er selbst Zeuge war (vgl. 4, 8—11). V. 3. ראיתי וגו׳] *ich selbst sah* (habe es nicht blos vom Hörensagen) *einen Thoren,* der gottlos genug war mit Gott unzufrieden zu sein (nach V. 2), *Wurzel schlagend* wie eine wuchernde Pflanze, d. h. in scheinbar dauerndem und zunehmendem Glücksstand (Jes. 27, 6); *da verfluchte ich seine Stätte plötzlich,* nämlich nicht zum Voraus ihm seine endliche Strafe vorhersagend, wo פתאם bedeuten müsste: *alsbald,* als ich ihn kennen lernte (Num. 12, 4; *Ew., Schl.*), sondern nachträglich, weil ihn plötzlich von Gott die verdiente Strafe getroffen hatte (vgl. Ps. 37, 35 f.); plötzlich musste und konnte ich seine Stätte als die heillose Stätte eines Sünders verwünschen, nachdem Gott durch sein Gericht sie thatsächlich als eine solche dargestellt hatte. Bei der ersten Auffassung würde man ein Wort darüber, dass sein Fluch in Erfüllung ging, vermissen, denn V. 4 u. 5 geben nicht sowohl die Erfüllung, als die Folgen derselben. נָוֵהּ] *Wohnstätte* (nicht *Hirtenaue*) und der ganze Wohnbezirk, wie 5, 24. 18, 15 und נָוֶה 8, 6. — V. 4 u. 5 schildern im Praes. die noch fortdauernden Folgen des Gerichts über den sündigen Mann, wie sie an seinen Söhnen und seiner Hinterlassenschaft nachwirken. V. 4. Fern sind nun seine Söhne von ישע d. h. *Hülfe, Rettung, Heil* wie V. 11. וידכאו] *sie müssen sich zertreten lassen,* Hithp., *Ges.* § 54, 2, b; דכא Pi. wird auch Prov. 22, 22 von der Misshandlung und Unterdrückung vor Gericht, rechtswidriger Verurtheilung gebraucht (*Hirz.*). בשער] *im Thor* d. h. vor Gericht, weil auf dem Thorplatze Gericht gehalten wurde, vgl. *Win.* R. W. unter *Thor;* ebenso 29, 7 u. 31, 21. ואין מציל] Zustandssatz: *indem kein Retter ist,* näml. aus den Händen der Misshandelnden. — V. 5. Betreffend das Schicksal seiner hinterlassenen Habe. אשר] nicht *dieweil* (*Del.*), denn eine Begründung findet hier nicht statt, und *dieweil* = *während dass,* kann אשר nicht bedeuten, sondern Pron. rel.: *er, dessen Erndte* ein Hungriger d. i. *Hungrige* nun *verzehren* (vgl. 20, 22 u. 31, 8); wer Lust hat, macht sich darüber her, weil weder der Eigenthümer noch die Obrigkeit sie mehr schützt. ואל-מצנים וגו׳] *und selbst aus den Dornen heraus sie nehmen,* also auch durch die Dornhecken, mit denen er seinen Acker geschützt hatte, sich nicht abhalten lassen, sondern Alles, sogar das in den Dornhecken selbst stehende, holen. Der *Brotkorb* צִנְצֶנֶת (צִנָּצֶנֶת) gehört nicht hierher. אל] steigernd (vgl. 3, 22) wie sonst עַד, hat hier vor einer andern Praep. den Werth von *sogar* (*Ew.* § 219, c), ושאף וגו׳] *und Schlinge erschnappt ihre Habe,* nach der mas. Lesart; שאף mit Acc. des Erschnappten wie 7, 2; Am. 8, 4 u. s. (vgl. Am. 2, 7); חיל *opes, Vermögen,* und Suff ם— bezüglich auf den איל und seine Kinder; צמים aber (nom. Sing. von der W. צמם *nectere*) ist durch 18, 9 gesichert in der Bedeutung *Schlinge, Fallstrick* (nicht aber: *Ränkemacher, Del.*,

auch nicht: *Räuber*, *Targ.* u. *Rabb.*). Unter *Schlinge* müsste man etwa die Schlinge eines Betrügers verstehen. Aber kaum wird man der Schlinge ein שאף zuschreiben können, und das sächliche Subj. ist nach dem persönlichen רָעֵב doppelt auffallend. Die meisten Verss. (*Aq. Symm. Pesch. Vulg.*) drücken den Begriff *Durstige* aus, und wenn gleich das Gewicht dieses Zeugnisses dadurch sehr geschwächt wird, dass sie (LXX Pesch. Vulg.) auch 18, 9, wo es gar nicht passt, das Wort ebenso verstehen, so wird doch hier jene Auffassung durch das entsprechende רעב im 1 Gl. empfohlen; auch der Ausdruck שאף passt zum Durstigen, weniger das Obj. חיל. Da aber ein Adj. צַם = צְמֵאִים unbeweisbar und unwahrscheinlich ist, so müsste entweder צְמֵאִים = צְמֵאִים (*Ew.* § 73, e) gelesen und der Sing. שאף nach *Ew.* § 316, a verstanden, oder geradezu צְמֵא corrigirt werden. Ebenso leicht übrigens oder noch leichter könnte man זֹמְמִים (vgl. 2 Reg. 8, 21) = זֹמֵם *machinator* herstellen. — Nachdem er ihm so, durch den Gang der Rede daraufgeführt, das verdiente Ende eines Thoren und Gottlosen schon zum zweitenmale (vgl. 4, 8—11) vorgehalten hat, wendet er sich *β*) V. 6 f. von der Abschweifung wieder zurück zu dem Hauptgedanken der Strophe, dass der Mensch über Leiden nicht unmuthig werden dürfe, weil sie von seiner irdischen (und darum sündlichen) Natur unzertrennlich seien. Diese Halbstrophe ist stark verkürzt; ob ursprünglich vom Dichter, oder erst nachträglich durch Einbusse in den ältesten Handschriften, steht dahin. Jedenfalls falsch ist es, wenn *Stick.* u. *Del.* V. 6—10 oder 11 zusammennehmen und so ganz verschiedenartiges verbinden. — V. 6. כי] *denn*, sofern der Satz, dass es Thorheit ist über Ungemach sich zu beklagen, mit einer allgemeinen Wahrheit begründet wird: *denn nicht geht aus dem Staube Unheil auf und aus dem Erdboden wächst nicht Mühsal*, d. h. עמל u. און (wie 4, 8) wachsen nicht wie Unkraut aus der Erde hervor, sind nichts ihm Aeusserliches, von Aussen her kommendes, ohne dass er wüsste, wie und warum es für ihn erwächst. V. 7. כי] *sondern, vielmehr*, vgl. V. 2. יולד] nach den Mas. jŭllád zu lesen, soll wohl wie Jud. 18, 29 Perf. Pu. sein; nach der Consonantenschrift könnte man auch יִוָּלֵד Impf. Niph. oder יוּלַד Imperf. Hoph. lesen, ja selbst יוֹלַד könnte nach Gen. 40, 20 u. Hez. 16, 4. 5 so verstanden werden (*Ew.* § 131, c). *Sondern der Mensch ist* oder *wird zum Mühsal geboren* d. h. nicht: das Mühsal ist in der göttlichen Weltordnung begründet (*Del.*), denn dazu stimmt weder der Gegensatz V. 6 noch die Vergleichung V. 7b, sondern: es ist in der angebornen Natur des Menschen begründet, näher: „es liegt in seiner Natur durch die Sünde das Elend herbeizuführen“ (*Hirz.*), ohne dass man deswegen mit *Böttch.* יוֹלַד lesen müsste; als Mensch ist er nicht rein und gerecht, sondern sündig (4, 17), und vermöge dieses seines Wesens kann er dem Ungemach nicht entgehen. „Der Ausdruck ist von El. mit Absicht gewählt, um Hiob desto leichter auf den richtigen Standpunkt zu stellen, aus dem er sein Leiden betrachten soll, schonend zugleich, da Hiob sich weniger persönlich verletzt fühlen kann, wenn er sich nur einem allgemeinen Gesetze unterworfen sieht“ (*Hirz.*).

וּבְנֵי רֶגֶ֣ שׁ] *und* d. h. *wie der Flamme Funken in die Höhe fliegen;* d. h. wie es in der Natur der Feuerfunken liegt, aufwärts zu fliegen. Das וּ ist das וְ der Gleichung, das aus Prov. 25—29 bekannt ist, und in unserm Buche wenigstens noch 12, 11. 14, 12. 19 vorkommt (*Ew.* § 340, b). בְּנֵי רֶשֶׁף] *Söhne der Flamme* oder *Gluth* (Cant. 8, 6) d. i. Funken, insofern sie von der Flamme ausgehen, erzeugt werden (wie 41, 20 Söhne des Bogens und Thr. 3, 13 Söhne des Köchers für Pfeile). יִגְבִּיהוּ עוּף] *sie machen hoch fliegen,* d. h. sie fliegen aufwärts; Inf. עוּף für gewöhnlicheres לָעוּף (*Ew.* § 285, a; *Ges.* § 142, 1. 2); wie die Flamme aufwärts brennt, so fliegen auch, wenn kein conträrer Luftzug oder anderes Hinderniss da ist, die Funken aufwärts, also ihrer Natur nach. Auch sonst wird in solchen Sentenzen für die übersinnliche Wahrheit durch Vergleichungen aus der sinnlichen Erfahrungswelt eine Bestätigung beigebracht. Die durch die Verss. in Umlauf gekommene Deutung der בני רשף auf *Raubvögel* ist blos aus יגביהו עוף errathen, und sprachlich unbegründet, denn wiewohl רשף nach Ps. 78, 48 auch von der Flamme des Blitzes gesagt werden konnte, so bedeutet darum בני רשף noch nicht *Söhne des Blitzes* oder *Blitzesschnelle* und selbst diese wären noch nicht Raubvögel. Dass *Engel* Flammensöhne benannt werden konnten (*Schl.*), ist nirgendsher, auch nicht aus Jud. 13, 20 u. Ps. 104, 4 zu beweisen, und *aufwärts fliegen* wäre für ihre rein geistige und himmlische Natur ein sonderbarer Ausdruck. (*Stick.*: „das Leiden ist vom Menschen selbst veranlasst, und der Hitze Funken fliegen hoch empor = *und doch* ein so heftiges, zorniges Wüthen!“ und *Böttch.* N. Aehrl. Nr. 1394: „ob auch die Söhne der Gluth d. h. die Zornigen noch so hoch aufsprühn im Zorn.“ Die Erwähnung genügt.) — Hiermit ist El. auf den Sinn seines Hauptsatzes 4, 17 zurückgekommen, und der zweite Theil ist innerlich in sich geschlossen.

3) Cap. 5, 8—26. Nachdem El. dem Ijob gezeigt, wie wenig sein Unmuth über sein Leiden gerechtfertigt sei, ertheilt er ihm in dem ermahnenden Theil Rathschläge, wie er sich vielmehr verhalten solle, und weist ihn auf die Bedingungen hin, unter welchen bei ihm sich noch Alles zum Besten wenden werde. — a) V. 8—16: Ijob sollte vertrauensvoll an Gott, den gewaltig und unerforschlich wirkenden, sich wenden, der die Frevler vernichtet, aber den Bedrängten und Leidenden Hülfe schafft. — *α*) V. 8—11: Rath, vertrauensvoll sich an Gott zu wenden, und Schilderung des wunderbaren segensreichen Wirkens Gottes, durch das er allen Bedürfnissen, wie in der Natur, so in der Menschenwelt, zu Hülfe kommt. — V. 8. *Aber* (2, 5) *ich, ich wende mich* sc. wenn ich an deiner Stelle bin, also: würde mich wenden *an Gott.* דרש אל] sich fragend, bittend und Hülfe suchend wenden an; אֶל wie Jes. 8, 19. 11, 10 u. s.; vgl. auch Ij. 8, 5. דְּבָרָה ein seltenes Wort (s. zu 3, 4), ist die *Rechtssache, causa,* und שׂים אל *stellen zu einem hin, ihm überlassen* oder *anheimstellen.* — V. 9 ff. Um diesen Rathschlag zu unterstützen, schildert er nun das wunderbar mächtige Walten Gottes: an Gott muss man sich wenden, weil er allein die Macht hat, an ihn darf

man sich wenden, weil er überall, auch in der grössten Noth zu helfen vermag. עשה] Appos. zu אלהים V. 8. ואין חקר] Zustandssatz: indem nicht ist Erforschung d. i. *unerforschlich.* — V. 10. Ein Beispiel davon aus seinem Walten in der Natur, wie er die durstende Erde mit Regen und Quellwasser versorgt, eine in heissen Ländern noch höher geschätzte Wohlthat (vgl. Jer. 14, 22; Ps. 147, 8). הנתן] *er der gibt;* die Anknüpfung des Part. durch den Artikel, zum Unterschied von V. 9 u. 12 ff., weil dieser Satz, als nur ein Beispiel beibringend, dem vorigen gewissermaassen untergeordnet ist. חוץ was draussen ist, von den Häusern aus angesehn *Gasse* und *öffentlicher Platz,* von der Stadt aus angesehen *das Feld, das Freie,* wie 18, 17; und Plur. Ps. 144, 13. Prov. 8, 26. מים] wohl auf die Quellen und fliessenden Wasser zu beziehen, vgl. Ps. 104, 10. — V. 11. Dieses wunderbare Walten Gottes, auch in der Natur, hat ethische Zwecke und Ziele. Es ist willkürlich und unnöthig, לשום aufzufassen *indem er setzt* (*Ew.* § 280, d), oder ihm den Werth von הָשָׂם oder יָשִׂים beizulegen (LXX *Vulg.* und viele Neuere). Es führt vielmehr den Zweck und das Ziel ein (um zu setzen und so dass er setzt), und weil dieses Ziel nicht blos ein zu erreichendes, sondern auch ein schon oft erreichtes ist, setzt sich im 2 Gl. der Inf. im Perf. fort, genau wie 28, 25; (etwas anders erklärt *Ew.* § 346, b). So waltet Gott, um Niedrigen und Traurigen Erhöhung und Hülfe zu schaffen. Dass er gerade dieses Ziel hervorhebt, geschieht mit Beziehung auf die Lage Ijobs. למרום] *zur Höhe* d. i. *hoch;* zur Sache s. 1 Sam. 2, 8. קדרים] *squalidi* und *pullati* d. h. in Trauer befindliche (30, 28; Ps. 35, 14. 38, 7); es bezieht sich aber nicht blos auf die schwarze Kleidung, sondern auch auf die Vernachlässigung der Reinigung und des Putzes in der Trauer. שגבו] ist hier poetisch kühn mit Acc. *loci* verbunden = *ersteigen, erklimmen* oder = *emporgehoben werden zu,* so fern sie es doch nur durch die Macht Gottes thun können. ישע] wie V. 4. Dieser V. 11 macht zugleich den Uebergang zu *β*) V. 12—16, wo er weiter schildert, wie dieser wunderbare Gott mit überlegener Macht und Weisheit allen bösen Uebermuth, alle menschliche Klugheit zu Schanden macht, und der unterdrückten Unschuld zu ihrem Recht verhilft, — zur Warnung vor allem Eigendünkel aber auch zum Trost in unverdienten Leiden. — V. 12. Die Schilderung geht im Part. ohne Artikel fort wie V. 9. ולא] *so dass nicht,* consecutiv, *Ew.* § 345, a. תשיה] ein Wort der Weisheitsschulen, ausser Jes. 28, 29 u. Mich. 6, 9, nur in Prov. u. Buch Ijob vorkommend, bedeutet, von יָשָׁה oder יֵשׁ abgeleitet, (trotz der Einwendungen von *J. D. Mich.* in supplem. p. 1167 u. *Hitz.* zu Prov. 3, 21) doch wahrscheinlich zunächst Festigkeit, Bestand, Wesenhaftigkeit (Gegensatz von אָיִן) und von da aus 1) das beständige, *dauernde und wahre Heil* oder *Glück* 6, 13. (30, 22); Prov. 2, 7, aber auch 2) die Eigenschaft dessen, der Beständiges und Wahrhaftes zu Tage fördert, *Verständigkeit, Besonnenheit, wahre Weisheit* Ij. 11, 6. 12, 16. 26, 3; Prov. 3, 21. 8, 14; Jes. 28, 29. Demnach hier: *dass ihre Hände nichts Wirkliches* (Dauerndes und Vernünftiges) *zu Stande bringen;* οὐ μὴ

ποιήσουσιν — ἀληθές, LXX; oder auch: *dass sie nicht ausführen Besonnenheit*, d. h. *besonnen Erdachtes*. תעשנה] seltene Schreibart des schon sehr dünn gewordenen *e*-Lautes, *Ew.* § 198, a; *Ges.* § 75 Anm. 6. — V. 13. Er macht nicht blos menschliche Klugheit zu Schanden, sondern gerade die Schlauheit der Listigen wird in Gottes Hand das Mittel, durch das er sie ins Unglück stürzt. חכמים] hier nicht im ethisch-religiösen, sondern im rein weltlichen Sinn. בערמם] von עָרֹם nach *Ew.* § 257, d, Anm.; nach Andern von עָרְמָה (weil עָרֹם für sich nie vorkommt), indem vor dem Suff. die weibliche Form in die männliche zurückfällt, s. zu 11, 9. — Die Worte sind angeführt 1 Cor. 3, 19. ועצת וגו׳ *und der Rath der Verschmitzten* (wie Prov. 8, 8) *wird übereilt*, überstürzt (3 p. Perf. fem. Niph.) in der Ausführung durch Gottes Fügung, und so vereitelt. — V. 14. Die schmähliche Rathlosigkeit und Verwirrung derer, welchen Gott den Plan durchkreuzt hat: *bei Tage* (am hellen Tag) *stossen sie auf Finsterniss, und* (der Nacht gleich, d. h. als wäre es Nacht) *wie in der Nacht tappen* (tasten hin und her, משׁשׁ Pi.) *sie am Mittag* (in den beiden Zeiten vor und nach dem höchsten Sonnenstand). Vgl. 12, 24 f., und zu beiden Stellen Jes. 19, 13 f.; ähnliche Schilderungen Deut. 28, 29 u. Jes. 59, 10. — V. 15 f. Die segensreichen Folgen dieses Machtwirkens Gottes für die Bedrängten (vgl. V. 11). V. 15. Die nächste Folge, nämlich die Rettung der Opfer jener Weisen und Klugen, woraus man zugleich sieht, dass man sich unter denselben gewaltthätige Machthaber zu denken hat: *und so rettet er* (s. über das Imperf. cons. zu 3, 21) *vom Schwerdt, aus ihrem Munde, und aus des Starken Hand den Armen*. Dass hier der Text nicht ganz in Ordnung ist, ist leicht fühlbar. „Anstössig ist, dass im 1 Gl. die *beiden* Ausdrücke מחרב und מפיהם dem einen מיד חזק im zweiten Glied gegenüberstehen, während im ersten Glied ein dem אביון entsprechendes Obj. vermisst wird" (*Olsh.*). Um dem abzuhelfen, wollte *L. Cappellus*, unter Neueren *Ew.*, für מֶחֶרֶב lesen מֻחֲרָב *verwüstet, vom Unglück verheert*, als das dem אביון entsprechende Obj. des 1 Gl., aber jenes Verbum wurde nachweisbar nur von Ländern, Völkern und Städten, nicht von Einzelnen ausgesagt. Eine Anzahl Mss. bietet פִּיהֶם ohne מ dar (vgl. *Targ.* u. *Vulg.*): *er rettet von dem Schwerdte ihres Mundes* (d. h. von ihrem Schwerdtmaul, zu verstehen nach Ps. 57, 5. 59, 8. 64, 4 u. A., von den Verläumdungen, Drohungen und bösen Reden, vgl. V. 21); dadurch wird wenigstens der Versbau erträglicher. Denselben Gedanken finden andere (wie *Ros.*, *Umbr.*, *Del.*) auch in der recipirten Lesart: *vom Schwerdt* (das) *aus ihrem Munde* (geht), aber dafür stand ja eben מחרב פיהם zu Gebot, und das verwirrende מן hätte ein guter Dichter hier nicht angewandt. Vielmehr müssen bei dieser Lesart sämmtliche 3 מן von וישע abhängen, und „*Schwerdt, Rachen, Hand* wären bildliche, theils von Tyrannen, theils von Raubthieren hergenommene Bezeichnungen der Gewalt" (*Hirz.*), wobei aber immer auch das noch störend bleibt, dass das erste ohne alle Bestimmung, das zweite durch Suff. Plur., das dritte durch untergeordnetes חזק bestimmt ist — V. 16. Die entferntere Folge und

zugleich das Schlussergebniss dieser ganzen Machtentwicklung Gottes: *und so entsteht dem Niedern Hoffnung,* nämlich von Gott gerettet zu werden, wenn er sich an ihn wendet; *die Bosheit aber schliesst* (eigtl.: hat geschlossen, nämlich dann, wann Gott so eingegriffen hat) *ihr Maul* (wiederholt Ps. 107, 42), verstummt voll Aerger und Scham, weil überwunden, während die Unschuld triumphirt. עוֹלָתָהּ ist die volltönendere Form mit verdoppelter Femininendung für עַוְלָה, und dieses contrahirt aus עַוְוָלָה (vgl. Ps. 92, 16), *Ges.* § 80, 2, f; *Ew.* § 173, g. Zu קָפַץ פֶּה vgl. Jes. 52, 15; etwas milder scheint der Ausdruck Ij. 21, 5. — Also zu diesem Gott, der so der Gebeugten sich annimmt, die Bedrängten rettet, die Erniedrigten erhöht, würde El. vertrauensvoll seine Zuflucht nehmen. — b) V. 17—26. Ja Ijob darf, so schliesst er mit einer neuen überraschenden Wendung die Rede, sein Leiden, als eine Züchtigung Gottes, sogar für ein Glück ansehen, denn auch ihm steht, wenn er es an sich wirken lässt, noch Errettung und Erhöhung, ein beglücktes Leben und ein erwünschtes Ende bevor. Die 5 u. 5 Verse, in welche dieser Abschnitt sich gliedert, treten zwar hier nicht so scharf auseinander, wie in den andern, aber ein neuer Ansatz ist doch bei V. 22 unverkennbar, und wegen der Analogie der andern Abschnitte eine Gliederung in 3, 4, 3 Verse nicht anzunehmen. α) V. 17—21: Glücklich der, den Gott züchtigt, denn den, der sich züchtigen lässt, wird er wieder heilen und ihn in allen ferneren Nöthen wunderbar schützen und bewahren. — V. 17. Mit הִנֵּה wendet er sich wieder geradezu an Ijob und zwar mit dem neuen Satze, der Perle der ganzen Rede, dass die Leiden eine Zucht Gottes und zwar des liebenden gnädigen Gottes zur Besserung und zum Heile des Menschen seien, ein Satz, der in dieser Schärfe und zwar auf Grund unserer Stelle nur noch Prov. 3, 11. 12 (Hebr. 12, 5) u. Ps. 94, 12 ausgesprochen wird, und der dann von Elihu Cap. 33. 36 weiter ausgeführt wird: *Heil dem Menschen, den Gott züchtigt* (thatsächlich wie 13, 10, und zwar hier durch Leiden) und der diese Zucht nicht verschmäht nach dem 2 Gl., *und die Zurechtweisung des Allmächtigen verschmähe nicht!* weil sie ein Glück ist nach dem 1 Gl. Verschmähen würde er sie durch Unmuth und Widersetzlichkeit; annehmen wird er sie durch bussfertigen, ergebenen, demüthigen Sinn. שַׁדַּי] in Poesie abgekürzt aus אֵל שַׁדַּי; über die Nominalform *Ges.* § 87, 1, Anm. c; *Ew.* § 155, c. — V. 18. Begründung: „denn es bleibt ja für den, der sie nicht verschmäht, nicht bei der Züchtigung allein, sondern es folgt auf sie die Heilung" (*Hirz.*). הוּא] *Er* d. i. ein und derselbe thut beides. יַחֲבֹשׁ] Pausalform für יַחֲבֹשׁ *Ew.* § 93, a, um so mehr möglich, als dieses Verbum dem intr. Begriff *Arzt sein* nahe kommt (*Ew.* § 130, c.). תְּרַפֵּינָה] von רפה = רפא *Ges.* § 75, Anm. 21, c. Sachparallele Hos. 6, 1; Deut. 32, 39. — V. 19 ff. schildern nun das neue Glück, das einem durch die Zucht Gebesserten und wieder Geheilten zu Theil wird: mit grosser Lebhaftigkeit wird dasselbe gezeichnet, um in Ijob ein Verlangen darnach zu erregen und ihn so zur Selbstdemüthigung zu bewegen. Zunächst wird es beschrieben als Rettung und Bewahrung in allen Nöthen und

Gefahren. V. 19. *In sechs Nöthen — und in sieben*, d. h. in 6 bis 7, in unbestimmt vielen, so viele auch über dich kommen mögen; die 2. Zahl tritt zur ersten, um ihr die Bestimmtheit zu nehmen und nur den Begriff *viele* hervortreten zu lassen, ebenso Prov. 6, 16; 7 u. 8 Mich. 5, 4; Qoh. 11, 2; 3 u. 4 Am. 1 u. 2; Prov. 30, 18. 21 (Ex. 20, 5). Es erhellt daraus, dass man im Folgenden nicht gerade genau 6 oder 7 Nöthen aufgezählt suchen und finden muss. — V. 20 u. 21 zunächst nennen beispielsweise einige; V. 20 Hungersnoth und Krieg. פָּדָךְ] er hat dich losgekauft d. i. *er erlöst dich;* das Perf. der Gewissheit (*Ges.* § 126, 4; *Ew.* § 343, a); gleich nachher fallen die Imperfecta wieder ein, vgl. 11, 20. 18, 6. 19, 27. יָדֵי] Hände d. i. *Gewalt*, vgl. Ps. 63, 11; Jer. 18, 21. Jes. 47, 14 u. a. — V. 21. Bei Zungengeissel d. h. *bei der Zunge Geisselschlag wirst du geborgen sein;* gemeint ist Verläumdung, Lästerung, vgl. Jer. 18, 18 (sonst wird die Zunge auch mit schneidenden Werkzeugen verglichen, s. zu V. 15). Statt בשוט erwartet *Hirz.* מִשּׁוֹט, aber der Dichter scheint jenes gesagt zu haben, der Abwechslung wegen, weil er im 2. Gl. מִשֹּׁאַת sagen wollte. שֹׁאַת] V. 22 etymologisch richtiger שֹׁד geschrieben, *Verwüstung, Verheerung* z. B. durch Ueberschwemmung, Hagel u. s. w.; das Wort bildet eine Assonanz zu שׁוֹט. כִּי] *wann, quum* (nicht: *si, wenn*). — *β*) V. 22—26: weitere Schilderung seiner Bewahrung und seines Lebensglücks bis in's höchste Alter und bis zu einem erwünschten Ende. — V. 22. Mit neuem Ansatz werden hier zwei der schon genannten Nöthen (שֹׁד nach 21b u. רָעָב nach 20a) noch einmal genannt, um steigernd hinzuzufügen, dass er ihrer sogar lachen, spotten wird, nämlich im Gefühle seiner Sicherheit. כפן das im Aram. gewöhnliche Wort für hebr. רעב *Hungersnoth, Theuerung*, ebenso 30, 3. שׂחק mit לְ ist *verlachen, verspotten*, wie 39, 7. 18. 41, 21. — Im 2 Gl. ein neues Uebel genannt, vor dem er sicher sein wird: *wilde Thiere*, im alten Palästina eine schwer empfundene Plage, z. B. Lev. 26, 6, wesshalb Hez. Schwerdt, Hunger, reissende Thiere und Pest als die 4 Hauptplagen zusammenstellt (Hez. 5, 17. 14, 21 u. s.). אל־תּירא] *du musst* oder *darfst dich nicht fürchten, Ew.* § 320, a. — V. 23. Begründung der beiden Glieder des V. 22. Des Mangels und Hungers kann er lachen, weil er mit den Steinen des Feldes einen Bund hat, dass sie von seinem Acker ferne bleiben und ihn nicht unfruchtbar machen (vgl. 2 R. 3, 19. 25; Jes. 5, 2; Matth. 13, 5), und vor den wilden Thieren braucht er für sich und sein Eigenthum (seine Heerden und Felder) nicht zu fürchten, weil sie *in Frieden gesetzt* oder *befreundet sind mit ihm*, dass sie ihm nichts Böses anthun. Vgl. zum ganzen V. Hos. 2, 20. 23 ff., Jes. 11, 6—8, wo Aehnliches für die messianische Zeit dem ganzen Volk verheissen ist. — V. 24 ff. Schon der Friede mit der äussern Natur V. 22 u. 23 ist eines der positiven Güter seines neuen Glückes; dazu fügt er noch in weiterer Verheissung häuslichen Wohlstand V. 24, zahlreiche Nachkommenschaft V. 25, langes Leben V. 26. — V. 24. וידעת] Perf. cons. mit dem Ton auf der letzten, angeknüpft an V. 22. אהל] in Poesie und namentlich in unserem

Buch sehr häufig (wie בית) für den ganzen Haus- und Besitzstand (8, 22. 11, 14. 12, 6. 15, 34. 18, 6. 14. 15 u. s. w.). שלום] nimmt man in dieser und ähnlichen Redensarten am besten als adverbialen Acc. vom Subst. שלום = *wohl, wohlbehalten, Ew.* § 296, d. *Und du wirst mustern* (überblicken) *deine Stätte* (Behausung wie 5, 3) mit Einschluss der ganzen Habe, also auch der Heerden. ולא תחטא] wörtlich: *und nicht wirst du fehl gehen*, d. h. nichts verfehlen (Prov. 8, 36), oder vermissen. — V. 25. צאצאים] *Sprossen, Sprösslinge*, sowohl des Erdbodens 31, 8, als auch, wie hier, des Leibes, Nachkömmlinge 21, 8. 27, 14. — V. 26. *Du wirst in reifem Alter in das Grab eingehen.* Der Begriff von בֶּלַח bestimmt sich theils aus dem entsprechenden בעתו im 2 Gl., theils aus 30, 2 wo es allein noch vorkommt, theils aus der Etymologie, sofern בלח als eine härtere Aussprache neben בלה (wie קשח 39, 16 neben קשה) zwar den Begriff des *„alle sein's, vollendet sein's"* trägt, aber in der bestimmten Richtung auf die Entwicklungsstadien eines Organismus, also *volle Reife*, 30, 2 von der Kraft, hier vom Alter des Menschen, in welcher Richtung dann كهل ΔΨΦ, قلكل, قلكم u. A. sich anschliessen. (Andere etym. Combinationen von *Fleischer* s. in *Del.* Comm. S. 356 Anm.; aber der Begriff *ungebrochene Kraft*, den er findet, ist in unserer Stelle vermöge des 2 Gl. unannehmbar). בעלות וגו׳] *wie ein Garbenhaufe* (s. über גדיש *Ges.* thes.) *aufsteigt* d. h. (nicht: *aufgehäuft wird, Umbr. Hahn,* sondern) *hinaufgebracht wird* auf die hochgelegene Tenne, oder *eingebracht wird zu seiner Zeit*, d. h. wann die Aehren vollreif geworden sind. Der Vergleichungspunkt ist das Heimgehen in voller Altersreife, und damit zusammenzustellen ist, was von den Erzvätern in der Gen. gerühmt wird, dass sie alt und lebenssatt ihre Tage endigten (Gen. 15, 15. 25, 8. 35, 29, auch Ij. 42, 17.). — V. 27 ausserhalb der Strophe stehendes Schlusswort, wie 18, 21. 20, 29. 26, 14. *Sieh* (diess ist's was wir erforscht haben d. h.) *diess haben wir* (ich und meine Freunde) *erforscht, so ist's; vernimm es und du* (deinerseits, wie wir es erforscht haben) *merk' es dir!* Es ist nicht ein plötzlicher Einfall, sondern die Frucht des Forschens (Erfahrens und Denkens), auch nicht blos seine Ansicht, sondern zugleich die der 2 andern Freunde, darum von Ijob wohl zu beachten und zu beherzigen.

Diese Rede des Eliphaz ist nicht nur in rhetorischer Hinsicht sehr fein und kunstvoll angelegt, sondern auch in ihrem Gedankengehalt sehr reich, so reich, dass auch die folgenden Redner aus ihr schöpfen können, und in den einzelnen Sätzen oder Wahrheiten, die sie durchführt, unanfechtbar. Was er über die allgemeine Sündhaftigkeit der Menschen und über die Nothwendigkeit der Leiden für dieselben sagt, sind Grundsätze, die das ganze A. T. predigt, und denen auch Ijob nicht widerspricht, der sich nirgends Sündlosigkeit zuschreibt. Auch seine Sätze über den Besserungszweck des Leidens sind, so im Allgemeinen gehalten, ganz richtig, und was er, allerdings aus seiner beschränkten Vergeltungstheorie heraus, über die Bestrafung der gro-

ben Sünden einflicht 4, 8—11 u. 5, 3—5, ist hier noch nicht so schroff u. einseitig hingestellt, dass die ausnahmslose Gültigkeit dieser Regeln behauptet würde. Mit dem Satze 4, 6 und mit seiner Verheissung erneuten herrlichen Glückes nach überstandenen Leiden nimmt er sogar weissagend voraus, was durch den Verlauf der Geschichte bestätigt wird. Er hat scheinbar in Allem Recht. Und gewiss mit vollem Bewusstsein hat ihn der Dichter gerade mit einer solchen Rede in den Streit eingeführt. Denn nur so kann eine wahre Verwicklung mit Ijob sich entspinnen, und nur so kann auch den Gegnern Ijobs die Aufmerksamkeit der Leser gesichert werden. Und dennoch leidet diese Rede an einem schweren Mangel: sie hält sich vorwiegend an allgemeine Wahrheiten und geht auf die besonderen Verhältnisse Ijob's nicht ein. Sie erwägt nicht den Grad der Leiden Ijob's und zeigt kein Mitleid mit ihm, sondern nennt seine Klage fast geradezu die Klage eines Thoren (5, 2); sie erwägt nicht die grosse Thatsache seines bisherigen reinen Lebens und ergebenen Duldens und unterscheidet ihn nicht von dem grossen Haufen der gemeinen Menschen; sie heisst hoffen und in die Zukunft blicken, wo doch allem menschlichen Ermessen nach Hoffnung und Zukunft schon verloren ist; und vor allen Dingen, sie ist hinterhaltig und versteckt, sie lässt noch Weiteres und Schlimmeres durchblicken, was der Redner nur noch nicht auszusprechen wagt. Und hier eben, an diese Mängel der Rede knüpft nun die Erwiederung Ijob's an.

b) *Die Antwort Ijob's,* Cap. 6 u. 7.

Ijob's Leiden ist so gewaltig gross und so ausgezeichnet vor dem anderer Menschen, dass es sich aus seiner allgemein menschlichen Unreinheit nicht erklärt, und dass Unmuth und Klagen darüber nicht blos nicht befremdlich, sondern ganz natürlich sind, zumal wenn schon die Kraft zum Ertragen zu schwinden beginnt; die Verweisung auf die Zukunft verschlägt nichts mehr, wenn das Uebel schon so weit vorgeschritten ist, dass menschlicher Weise nichts mehr zu hoffen ist. Also Trost kann Ijob in Eliphaz Rede nicht finden. Wohl aber fühlt er sich verletzt, ja empört durch dieses unerwartete Benehmen von Freunden, durch das fast absichtliche Nichtbeachten seiner ganz eigenthümlichen Lage, durch den Mangel an mitleidsvoller Theilnahme, vor Allem durch die Hindeutungen auf eine Schuld und die Anmuthung einer Bekehrung. Und seine innere Trostlosigkeit ist durch jene Rede nicht blos nicht gemildert, sondern vielmehr gesteigert: weil sie keinen Trost geben, ist's ihm, als gäbe es für ihn überhaupt keinen Trost und wird ihm Alles nur um so dunkler und räthselvoller; auch die Zumuthung der Bekehrung an einen, der keines Abfalls von Gott sich bewusst ist (6, 10), muss die innere Qual und Verwirrung noch erhöhen. So wirkt denn die Rede des El. das Gegentheil dessen, was beabsichtigt war: Ijob von den Freunden getäuscht und über Gottes Absicht eher beunruhigt als aufgeklärt kommt von seinem trostlosen Unmuth nicht zurück, sondern sucht ihn vor sich und den Freunden

zu rechtfertigen, gibt sich ihm auf's Neue hin, lässt ihn in sich wachsen und klagt schon schlimmer. Nachdem er 1) seine, ihm von El. gerügte, unmuthige Klage mit der Grösse und Unverständlichkeit seines Leidens, die ihm den Wunsch nach einem baldigen Ende auspressen, gerechtfertigt hat, C. 6, 2—10, weist er 2) die ganze von den Freunden ihm gewordene Zusprache als nicht zutreffend (V. 11—13) und grundlos (V. 24), ja als unfreundliche Härte und Täuschung der Freundschaft in bittern Worten zurück, nur zuletzt dieselben zu der wehmüthigen Bitte um freundlichere Gesinnung mässigend 6, 13—30, und gibt sich nun 3) weil ihm nichts von wirklichem Trost geboten wurde, einer trostlosen Klage hin, in welche er nicht blos seinen eigenen qualvollen und hoffnungslosen Krankheitszustand, sondern auch die Mühseligkeit des menschlichen Lebens überhaupt und die Behandlung der Menschen von Seiten Gottes hereinzieht, C. 7. Und diese Klage bildet das eigentliche Gegenstück gegen das verheissungsvolle Zukunftsbild, das ihm El. gezeichnet hat. Die ganze Rede verläuft in 5 Abschnitten von je 10 mas. Versen (die erste hat 9); davon kommt eine auf den ersten, je 2 auf den zweiten und dritten Theil. Die Abschnitte gliedern sich in kleinere Strophen von 3 oder 4 Versen; im Schlusstheil aber in solche von 5 Versen.

1) Cap. 6, 2—10: Rechtfertigung seiner unmuthigen Klage mit der Grösse und Unverständlichkeit seines Leidens, die ihm sogar den Tod zum Gegenstand heissester Wünsche machen. Im Einzelnen gehören je 3 Verse wieder näher unter sich zusammen. *α*) V. 2—4: Der ihm zum Vorwurf gemachte Unmuth sei durch die Uebergewalt seines Leidens und die darin verborgenen Schrecken Gottes hervorgerufen und darum können auch unpassende Worte, die er vielleicht sich zu Schulden kommen lasse, verzeihbar sein. — V. 2. Er beginnt mit dem Wunsche, dass sein *Unmuth* (den ihm El. vorgeworfen hat 5, 2 vgl. 4, 5) einerseits und sein Unglück andererseits mit einander abgewogen würden; man würde dann finden, ist die Meinung, dass sein Unmuth seinem Unglück noch nicht gleichkomme, jedenfalls nicht grösser sei. לוּ] hier Wunschpartikel: *o dass!* שִׁקּוֹל] durch diesen Inf. abs. soll auf das Wägen der Nachdruck gelegt werden; über Inf. Qal vor Niph. s. *Ges.* § 131, 3 Anm. 2; *Ew.* § 312, b. הִוּיתִי] הַוָּה nur hier und 30, 13 im Ketib, wofür Qeri beidemal הַוָּה, wie das Wort im Plur. allerdings sonst immer (s. 6, 30) geschrieben ist: Absturz, Verderben, *Unglück* (s. darüber *Ges.* thes. u. *Hupf.* zu Ps. 5, 10). יִשָּׂאוּ] mit unbestimmtem Subj. (wie 4 19) statt unseres Passivs; es bedeutet hier: *aufnehmen* (wie נשׂל) auf der Wage (woher מִשְׁקָל *die Wage*). יַחַד] *zusammen,* zumal, *zugleich damit* (17, 16; Ps. 141, 10. Jes. 45, 8) nämlich mit dem כַּעַשׂ; nach Andern: *allzumal, sämmtlich* (mein sämmtliches Unglück), in welchem Falle nicht sowohl 3, 18. 31, 38. 38, 7 (wo es bei einem Plur. steht), als 10, 8 zu vergleichen wäre; aber schon die Wortstellung widerspricht. Da die Stelle offenbar an 5, 2 anknüpft, und darum כעס nicht in einem andern Sinne als dort, also nicht als Kummer gleichbedeutend

mit חַמָּה, (*Kamph.*) genommen werden kann, und da sonach Verschiedenartiges auf die Wagschalen kommt, so muss der Zielpunkt des Wunsches in der Abwägung und Vergleichung beider mit einander liegen, nicht aber in der Wägbarkeit derselben (o dass mein Kummer und sämmtliches Leiden gewogen werden könnte! wägbar wäre!) — V. 3. כִּי עתה] Begründung jenes Wunsches: *denn nun* d. h. so wie es jetzt bei mir steht, vollends nachdem auch ihr von mir abgefallen seid; nicht: *denn dann*, wie 3, 13. 13, 19 als Zeichen der Bedingtheit der Aussage (*Del.*), weil *dann wäre schwerer* nimmermehr = *dann würde sich zeigen, dass schwerer ist*, sein kann; auch nicht: *doch nun* (*Kamph.*). רכבד וגו׳] *ist es schwerer als Sand der Meere* d. h. unermesslich schwer; Meeressand sonst Bild der Menge, hier (wie Prov. 27, 3; Sir. 22, 15) der schwersten Last; *Meere* = das Weltmeer nach seinen einzelnen Theilen, im poet. Styl häufig für pros. יָם; Subj. zu רכבד ist nicht כעשׂ V. 2, sonst würde er ja hier sich selbst anklagen, sondern unbestimmt: *es* (sc. die Leidenslast). — Und die Schwere des Leidens ist der Grund davon, dass seine Worte לָעַע *irre redeten und reden.* Dieses לעי, vorn betont, kommt nicht von לָעָה, denn die Zurückziehung des Tones in diesem Fall kommt nur ganz vereinzelt und aus besondern Gründen vor (*Ew.* § 92, e), sondern von לָעַע (vgl. Jer. 11, 16) oder לרע = لغا لغى *kindisch, unachtsam reden*, ΛΘΔΘ: *lallen, stammeln*, was hier poetisch von den Worten, statt vom redenden Menschen ausgesagt wird. Er gibt also, wie V. 2 seinen כעשׂ, so hier zu, dass seine Worte unbedacht sein mögen (vgl. V. 26), aber sagt, das Uebermass des Leidens presse sie ihm aus. — V. 4. Begründung von 3ª: *denn des Allmächtigen Pfeile sind bei mir, deren Gift mein Geist einsaugt; die Schrecken Gottes bestürmen mich.* Die *Pfeile* Gottes sind in der Alttestamentlichen Dichtersprache die Krankheiten, Schmerzen und Plagen, womit er die Menschen trifft Ps. 38, 3 (Ps. 7, 14; Deut. 32, 23; Hez. 5, 16), vgl. Ij. 16, 12 f. עמדי] *bei mir.* Die LXX u. *Pesch.*: *ἐν τῷ σώματί μου; Vulg.*: *in me*, und so die Meisten: *mihi adhaerent, stecken in mir;* aber עמדי ist nicht geradezu בִּי; עמדי scheint gewählt, weil die Pfeile oder vielmehr Pfeilwunden (s. 34, 6), die er an sich trägt, nicht blos an seinem Körper, sondern auch innerlich, in seinem Bewusstsein fortwährend bei ihm sind (vgl. 9, 35. 10, 13 u. a.). Die Pfeile und damit auch die Wunden sind *vergiftet;* dieses brennende Gift heisst hier wie Ps. 58, 5; Deut. 32, 24. 33 חֲמַת (vgl. auch Ij. 21, 20). Aber חמתם ist nicht Subj. (*deren Gift aufsaugt*, das soll heissen: *verzehrt meine Lebenskraft*, LXX, *Pesch.*, *Vulg.*, *Ros.*), sondern Obj.; Subj. ist רוחי; und dieses bedeutet nicht *Lebenskraft* (denn wenn er blos an die leiblich verzehrenden Wirkungen gedacht hätte, hätte er בְּשָׂרִי oder נַפְשִׁי sagen können), sondern *Geist;* die Gedanken, die er sich über diese Pfeile Gottes als Waffe des zornigen Gottes machen muss, sind das Gift, das sein Geist einsaugt. Dahin zielt auch das 3 Gl.; denn *Schrecken* oder Schrecknisse Gottes nennt er seine Leiden eben mit Beziehung auf die Angst und Bangig-

keit, die ihn im Gedanken daran befallen. יערכוני] ערך *rüsten*, mit ausgelassenem מלחמה (wie Jud. 20, 30. 33; 1 S. 4, 2 u. s.): *Aufstellung machen, anrücken*, gewöhnlich mit על oder לקראת, hier poet. mit Acc. des Feindes verbunden (*Ew.* § 282, a). Eine sonderbare Erklärung gibt *Böttch.* N. Aehrl. Nr. 1397. Also nicht die Leiden an sich, sondern noch mehr die Gedanken darüber, die Einbildung, dass der zornige Gott sie geschickt, machen die Last so unerträglich schwer (vgl. 23, 16 f.). — *β*) V. 5—7: Ohne genügende Ursache würde er nicht klagen, und still eine Kost hinzunehmen, vor der einem graut, sei eine widernatürliche Forderung. — V. 5. So wenig als ein Thier kläglich schreit, wenn es sein Futter hat, so wenig oder noch weniger würde er, der vernünftige Mensch, Klage erheben ohne Grund: *schreit ein wilder Esel* (s. 39, 5—8) *bei frischem Gras, oder brüllt ein Rind bei seinem Futter* (Mengfutter, farrago 24, 6; Jes. 30, 24)? נהק wie 30, 7. — V. 6. „Kann man einem zumuthen, ungeniessbare Speise sich wohl schmecken zu lassen, sich damit zufrieden zu geben?“ (*Hirz.*). *Isst man Fades* (s. zu 1, 22) *ohne Salz* d. h. Fades, das nicht gesalzen ist? *oder ist Geschmack im Eiweiss?* ריר ist schleimartige Flüssigkeit (Speichel 1 S. 21, 14); חלמות aber nicht die *Gesundheit*, weil zwar Speichel der Gesundheit d. h. des Gesunden geschmacklos, fade, aber keine Speise ist; auch wohl nicht *Portulak* (*Syr., Ar.*), weil ריר schwerlich Brühe bedeuten kann, sondern wahrscheinlich das *Feste* d. h. *Dotter* im Ei (*Targ., Rabb.*), so dass ריר חלמות der den Dotter umgebende Schleim = Eiweiss. Dass die vorexilischen Hebräer vielleicht keine Hühnerzucht hatten (*Böttch.*), ist kein Grund gegen diese Erklärung. (Ueber die sonderbaren Uebersetzungen der LXX u. *Vulg.* s. *Ges.* thes.). Dass er unter den faden Speisen seine Leiden versteht, geht hervor aus V. 2—4, wo eben seine Leiden das Hauptobject seiner Rede waren, und wo (V. 4) auch schon jenes Bild durchklingt, und aus V. 8—10, wo er eben wegen der Last dieser Leiden sich den Tod wünscht. Das Bild ist correkt (9, 18; Jer. 9, 14. 23, 15): das Leiden ist eine von Gott gereichte Speise, die der Mensch sich aneignen und innerlich verarbeiten soll; dem Ijob aber ist sein Leiden, weil übergross, unverständlich, also die Speise fade, ungeniessbar. Die Deutung der Speise auf die Reden der Freunde (bei den Aeltern, schon bei den LXX, neuerdings bei *Rüetschi*, Theol. Stud. u. Krit. 1867 S. 130) verstösst gegen den Zusammenhang. — V. 7. Ausdrückliche Zurückweisung solcher Kost: *meine Seele weigert sich, es anzurühren; derlei ist mir wie verdorbene Speise.* In der Doppelheit der Aussage liegt ein klarer Gedankenfortschritt, welchen man verdirbt, wenn man (*Vulg., Luth., Ros., Del.*) das erste Glied relativ fasst (*was meine Seele anzurühren sich weigerte, das ist* u. s. w.); ohnedem gehören solche vorangestellte Rel.-Sätze ohne אשר zu den Seltenheiten (*Ew.* § 333, b), und im Hauptsatz müsste man, um einen erträglichen und keinen geschraubten Sinn zu gewinnen, mit *Ros., Welte* כְּמַר ל *wie mein täglich Brod* corrigiren. למגוע] das Obj. ist ausgelassen (*Ew.* § 303, c), weil aus dem vorigen selbstverständlich, die dargebotene

Kost; nämlich nicht תֵּאַל u. רוּר הלמות des V. 6, sondern die dadurch bedeuteten Leiden, von denen er V. 2—4, namentlich V. 4, gesprochen hat. Nachdrücklich weist er im 2. Glied darauf hin durch das vorangestellte המה *sie*, d. i. *derlei* Dinge. Sie sind כדוי לחמי *wie die Krankheit meines Brodes* d. i. wie wenn mein Brod, meine Speise krank d. i. verdorben, faul u. s. w. wäre, die ich darum nicht anrühren würde (vgl. דָּוֶה von Sachen Jes. 30, 22). דַּוַּי ist st. c. von דַּוָּי (*Ew.* § 213, e); nicht Pl. m. st. c. von דָּוֶה (*Cocc., Schult., Del.*): *sicut fastidiosa cibi mei, ekelhafte Dinge an meiner Speise*, denn dafür erwartete man דְּוֵי, und wegen der Determination von לַחְמִי wäre überhaupt keine Verbindung im st. c. zulässig für דַּוַּי בְּלַחְמִי. Dasselbe gilt gegen die, welche dem דַּוַּי geradezu die Bedeutung *Ekelhaftigkeit* beilegen und diese dann in das Concretum *Ekelhaftes* abwandeln; auch ist diese Bedeutung selbst in Anspruch zu nehmen. Dass *die Krankheit meines Brodes* nicht „die Krankheit, die mein täglich (3, 24) Brod ist" (*Umbr., Hirz.* 2 Ausg.), sein kann, ist selbstverständlich. Die Aussprache מְדַנַּי (*Targ.*), die Lesart מִדַּנַּי (*Vulg.*), die Correktur פְּדַי (*Ros.*) geben alle nicht den zusammenhangsgemässen Sinn; und aus dem arab. كَلَأ erklären zu wollen, führt in's Gebiet der Willkühr. — So gänzlich zuwider und unannehmbar sind ihm seine Leiden, weil er sie nicht verstehen kann und sie nicht verdient zu haben weiss. — γ) V. 8—10: so schwer sei seine Leidenslast, so widrig seine Leidenskost, dass er durch den Tod davon erlöst zu werden als seinen höchsten Wunsch hegen und als einen wahren Trost betrachten müsse. Und im Gedanken daran wird seine Rede heftig erregt. — V. 8. מִי יִתֵּן] die bekannte Wunschformel (*Ew.* § 329, c), von der sämmtliche Verba (Optative) V. 8—10 abhängen. *Meine Bitte, meine Hoffnung*, nämlich die ich längst hegte, denen ich auch Cap. 3 Ausdruck gegeben, und auf die ich hiemit zurückkomme. In תִּקְוָתִי, wofür nicht mit *Hupf.* תַּאֲוָתִי zu lesen ist, liegt eine feine Beziehung auf das, was El. ihm als Hoffnung dargestellt hat 4, 6. 5, 16; בּוֹא aber ist hier = *sich erfüllen*. — V. 9 gibt den Inhalt der Bitte und der Hoffnung an: *und* (dass doch) *Gott wollte und mich zermalmte, losmachte seine Hand und mich abschnitte!* Ueber הוֹאִיל seq. וְ vgl. *Ges.* § 142, 3, a. וְיִתַּר] נתר *springen* (37, 1); *aufspringen* und *abspringen* (*abfallen* im Aram.); also im Hiph. entweder: *aufspringen machen*, mit Heftigkeit auffahren lassen die bisher unthätige Hand; oder (nach Jes. 58, 6; Ps. 105, 20. 146, 7) abspringen lassen, *entfesseln, losmachen* die bisher gebundene Hand. וִיבַצְּעֵנִי] *mich*, d. i. mein Leben oder Seele, s. zu 4, 21. — V. 10. וְיִחַד וגו׳] opt. consec. (*Ew.* § 347, a) wie 13, 5: *und so* (oder *dass*) *noch mein Trost* mir *würde!* „der Trost, durch den Tod seinen Leiden ein baldiges Ende gemacht zu sehen" (*Hirz.*); der einzige Trost, der ihm in seinem Leiden noch übrig bliebe. וְאַסְלְדָה וגו׳] nicht geradlinige Fortsetzung des vorigen Wunsches, sondern abgebrochener Ausrufesatz, seiner heftigen Aufregung entsprechend, worin er angibt, was er thun würde, falls 10ª einträte: *und aufhüpfen* (vor Freude)

wollte ich (mitten) *in dem schonungslosen Schmerz!* Diese durch die LXX *Vulg. Targ.* an die Hand gegebene Erklärung des nur hier vorkommenden סלד wird auch durch das arab. صلد und صلت gestützt; das talmud. סלד *brennen* gehört nicht hierher, und für die Bedeutung *ausdauern* fehlt der sprachliche Beweis. Die Erklärung (Aelterer u. *Schl.*): *obgleich ich auffahre vor Schmerz* verstösst gegen die Grammatik, da ואם kein Zustandssatz ist. [לא יחמל wie 16, 13. 27, 22; Jes. 30, 14; ein Relativsatz mit ausgelassenem adverbialem אשר = *womit* er nicht schont (*Ew.* § 331, c. 332, a); es ist nicht nöthig anzunehmen, חילה sei vorn betont und darum als masc. gedacht u. Subj.: *der* nicht schont. — *Denn nicht habe ich verläugnet des Heiligen Worte* d. i. Gebote, den vom heiligen Gott geoffenbarten Weg (vgl. 23, 11. 12) wissentlich hintangesetzt. Dieses Wort, kraftvoll an den Schluss der Str. gestellt, gibt zunächst den Grund an, warum Gott wenigstens jene seine Bitte gewähren sollte, enthält aber zugleich eine kurze und scharfe Zurückweisung des geheimen Gedankens in Eliphaz' Rede, woraus erst recht klar wird, dass er, Ijob, Grund zum כעס habe, und warum er alle Rathschläge des Eliphaz verwerfen müsse; es macht dadurch auch den Uebergang zur 2. Str. Nach einer andern, schon älteren, neuerdings von *Schl., Hupf., Del.* u. A. angenommenen Erklärung würde das 3. Gl. den Inhalt der נחמה angeben: „so wäre es noch mein Trost — *dass* ich nicht verläugnet habe" u. s. w. (vgl. Ps. 119, 50), als würde er ahnen, dass er bei länger andauerndem Leiden sich eine solche Verläugnung zu Schulden kommen liesse. Allein damit würde ein dem Zusammenhang ganz fremder Nebengedanke in seine Rede hereingeworfen; auch würde mit der Aufregung, die sich doch unzweifelhaft im 2. Gl. kund gibt, eine solche kühle Reflexion schlecht stimmen.

2) C. 6, 11—30: Zurückweisung der ihm von den Freunden gewordenen Zusprache und der ganzen ihm bewiesenen wenig freundschaftlichen, ja lieblos harten Gesinnung. — a) 6, 11—20, gegliedert in 3, 4, 3 Verse: in Anbetracht seiner gebrochenen Kraft und seines hoffnungslosen Zustandes muss er den Rathschlag, auf die Zukunft zu hoffen, zurückweisen, und ihnen offen sagen, dass er sich in seinen Erwartungen von ihrer Freundschaft völlig getäuscht findet. — *α*) V. 11—13: zu der Hoffnung und Geduld, zu der El. ihn aufgefordert, hat er weder Kraft noch Grund. — Diese 3 Verse stehen auf dem Uebergang vom 1. zum 2. Theil der Rede; sie können ebenso als Motivirung seines V. 8—10 ausgesprochenen Wunsches nach dem Tod, wie als Zurückweisung der Eliphaz'schen Vertröstung auf die Zukunft (5, 18—26. 4, 7) aufgefasst werden. — V. 11. *Was ist meine Kraft, dass* (כי s. zu 3, 12) *ich ausharren,* u. *was mein Ende, dass ich mich geduldet sollte?* Die Seele lang machen, wie man sonst sagt: den Zorn lang machen, d. h. zurückhalten oder Geduld haben Prov. 19, 11. Jes. 48, 9. Die Kraft zum Harren ist erschöpft, und das in Aussicht stehende Ende ist der sichere, baldige Tod. — V. 12 Ausführung von 11ª: *oder ist Kraft der Steine meine Kraft? oder ist*

mein Fleisch ehern d. i. *von Erz*? — V. 13 Ausführung zu 11b. Die Zusammensetzung הַאִם, nur noch Num. 17, 28 vorkommend, ist auf keinen Fall bloss durch הַ verstärktes Fragwort אִם (*Schl.*, da diess ganz ungewöhnlich wäre und ein dem beabsichtigten entgegengesetzter Sinn sich ergäbe), auch nicht per inversionem = אִם הַ und dieses = אִם הֲלֹא (*Del.*); auch ist אִם nicht Bedingungspartikel (*Köster* Erläut. der hl. Schrift, Kiel 1838 S. 108: *ob* — ich noch harren kann — *wenn alle Hülfe für mich verloren ist*?); am einfachsten nimmt man הַאִם = הֲלֹא, sofern אִם von seinem Gebrauch im Schwur die Bedeutung *fürwahr nicht* angenommen hat (*Ew.* § 356, a): *ist fürwahr nicht Nichtsein meiner Hülfe* in mir oder besser: *an mir*, bei mir? = est ist ja nichts zu helfen mehr an mir; *u. Heilsbestand* (s. zu 5, 12) *von mir fortgestossen*? sein Zustand ist hoffnungslos, und darum alle Vertröstung auf die Zukunft unzutreffend, nichtig. — β) V. 14—17: und das Mitleid, worauf er als Unglücklicher Anspruch hatte, haben sie ihm verweigert, seine Hoffnung auf dasselbe getäuscht wie Trugbäche. — V. 14. *Dem Verzagenden von seinem Freunde Liebe* gebührt *u. dem, der* (d. i. auch wenn er) *die Furcht vor dem Allmächtigen aufgibt*. Das 1. Gl. ist ein allgemeiner Satz, wie 12, 5, der angibt, was der Regel nach geschieht und geschehen soll. מָס von מסס (wie תָּם von תמם); חֶסֶד Freundlichkeit und Nachsicht, die theilnehmend auf die Lage des Freundes eingeht; daran liess es eben El. fehlen, sofern er kein Wort wirklichen Mitleids für den Dulder hatte, und es ist durchaus in der Ordnung, dass Ijob das rügt. — Die früher (auch von *Del.*) beliebte Erklärung des 2. Gl.: *sonst könnte er die Gottesfurcht aufgeben*, ist sprachwidrig, sofern וְ die Bedeutung *alioqui* nicht haben kann (Ps. 51, 18. 55, 13. 143, 7; Gen. 31, 27 ist es das consecutive וְ). Vielmehr kann, wenn die Lesart richtig ist, dieser Satz nur Fortsetzung des מָס sein (*Ew.* § 350, b; *Ges.* § 134 Anm. 2); Ijob sagt aber damit nicht, dass er die Gottesfurcht aufgegeben habe (s. V. 10c), sondern fühlt nur die Versuchung dazu an sich herantreten (vgl. V. 3b u. V. 26), und setzt darum diesen Fall als einen äussersten, in welchem der Freund auch noch Liebe schuldig sei. Hart ist die Construktion allerdings, wesshalb *Ew.* Jahrb. III S. 120 f. vermuthet, dass zwischen 14a und b einige Zeilen ausgefallen seien. *Seb. Schmid* u. A. (auch *Hitz.* zu Prov. 14, 34) dachten an חֶסֶד *Schimpf: „trifft den Leidenden von seinem Freunde Schimpf, so gibt er die Gottesfurcht auf"*; aber der Gedanke ist unrichtig und unser Dichter gebraucht חסד sonst (10, 12) nicht so; dass der Mangel an Liebe ausdrücklich gerügt wird, vermisst man ungern; und der Bau von V. 14 mit gegensätzlich vorangestelltem אחר spricht nicht für diese Erklärung. Ueber die sprachlich unzulässige Erklärung des *Targ.*, der *Vulg.* u. *Pesch.* s. *Schl.* S. 245. — V. 15—17 mit nachdrücklich vorangestelltem אחר setzen der Regel V. 14 das wirkliche Benehmen *seiner* Freunde entgegen: *sie* haben seine Hoffnung auf Milde und Liebe getäuscht. Diese Täuschung wird anschaulich gemacht durch das Bild eines Giessbachs, χειμάῤῥους, oder Bergwassers, das im Frühjahr von dem sich auflösenden Schnee und Eis stark anschwillt und voll daher rauscht, in der

Hitze des Sommers aber völlig austrocknet, so dass V. 18—20 Reisezüge, die es auf ihrem Wege aufsuchen, um Wasser daraus zu schöpfen, aufs jämmerlichste getäuscht werden. Ein solches Bergwasser heisst darum anderwärts ein אַכְזָב Trugbach Jer. 15, 18 (Jes. 58, 11). Dieses Bild wird hier mit epischer Behaglichkeit gezeichnet. — V. 15. *Meine Brüder* (d. i. Freunde, wie oft, u. Plur., weil El. im Namen aller drei 5, 27 gesprochen hat) sind untreu geworden oder *trügten wie ein Bach, wie das Bett* (Jes. 8, 7) *von Bächen, welche übertreten,* überschwellen. Andere (wie *Hirz. Del.*) nehmen יעברו = *welche verschwinden* (s. 11, 16. 30, 15); allein wohl mag *Wasser* vorübergehen und so verschwinden, nicht aber ein *Bach;* an verschwindende Bäche schlössen sich die präsentischen Tempora V. 16 schlecht an; der Vergleichungspunkt muss nicht schon V. 15 erschöpft sein, sondern kommt erst durch V. 15—17 zur vollen Herausstellung. — V. 16. Fortsetzung: *welche trübe* (schmuzig trübe 5, 11, schwarzgefärbt) sind *von* (מני poet. = מן 7, 6. 9, 3 u. s. w.) *Eis; auf die nieder der Schnee sich birgt,* eine constr. praegnans *Ges.* § 141; *Ew.* § 282, c: der schmelzende Schnee verbirgt sich gleichsam, indem er auf die Bäche herabläuft als Wasser. (*Stickel's* התעלם *rollen* ist unnöthig und unbeweisbar.) — V. 17. Der Gegensatz: die vollen Wasser sind plötzlich versiegt, daher die Verba im Perf. (*Ew.* § 354, a). בָּעֵת] ein st. c. zum folgenden יזרבו, *zur Zeit dass, wann* oder *sobald als* (*Ew.* § 286, i; 337, d; *Ges.* § 123, 3, b u. Anm. 1). יזרבו] זרב nur hier vorkommend; weder aus dem syr. ܙܪܒ *einengen,* noch aus dem arab. زَرِبَ und chald. זרב Ithpe. *zerfliessen* zu erläutern, weil in beiden Fällen nur ein matter Gedanke sich ergäbe; vielmehr eine Nebenform von צרב (Hez. 21, 3; Prov. 16, 27) *brennen, sengen.* Also: *wenn* sie versengt, *von der Gluth* der Sommerhitze *getroffen werden, sind sie* plötzlich *vernichtet, wenn's heiss wird, versiegt von ihrer Stelle weg.* חַמּוּ] Inf. mit Suff. von חמם; das Suff. nicht auf עֵת zu beziehen (*Hirz.*), sondern *es* (*Ew.* § 295, a). — γ) V. 18—20: Reisezüge, die auf ihrem Wege daran kommen, werden mit ihrer Hoffnung, dort Wasser zu finden, getäuscht und kommen elendiglich um. — V. 18. Nach der mas. Punktation des Wortes אָרְחוֹת ist dieses Plur. st. c. von אֹרַח: *es krümmen sich die Pfade ihres Laufes,* bezogen auf die Bäche; *sie ziehen hinan in die Oede u. verschwinden.* Aber die Schilderung der Versiegung ist V. 17 vollendet; die ארחות haben V. 19 eine ganz andere Bedeutung; vom fliessenden Wasser ein עלה auszusagen, ist ganz unmöglich; wollte man aber יַעֲלוּ בְתֹהוּ *sie steigen auf in das Leere* verstehen als *verdunsten* (*Del.*, nach Aelteren), so verlöre der V. seine Einheit. Desshalb sind hier wie V. 19 unter den ארחות *Reisezüge, Karawanen* zu verstehen und es wird nicht nöthig sein, אֹרְחוֹת (von אֹרְחָה Gen. 37, 25 u. Jes. 21, 13) zu punktiren, da nach V. 19 auch אֹרַח (*via* pro *viatore* vel *viatoribus*) *Reisezug* bedeuten konnte (vgl. 31, 32 und הֲלָךְ 2 S. 12, 4). Statt *die Reisezüge ihres* (der Bäche) *Weges beugen ab* wird man aber, indem man יַלְפְּתוּ אָרְחוֹת oder יַלְפְּתוּ liest (*Ew., Olsh.*), besser übersetzen: *Reisezüge lenken ab*

ihren (*Ges.* § 146, 1) *Weg* d. h. machen einen Umweg gegen jene Bäche hin, um dort ihrem Wassermangel abzuhelfen; *sie steigen hinan* (aufwärts zu den Bergwassern, finden aber kein Wasser mehr, also) *in die Oede u. verkommen* vor Durst. — V. 19 u. 20 malen nun das, was V. 18 gesagt war, aus, indem sie der grösseren Anschaulichkeit wegen bestimmte Karawanen arabischer Handelsstämme als Beispiel einführen, nämlich von תֵּמָא einem ismaelit. Araberstamm (Gen. 25, 15) im nördlichen Arabien (Jes. 21, 14; Jer. 25, 23) und von שְׁבָא dem bekannten Handelsvolk im glücklichen Arabien (s. zu 1, 15). Was ihnen begegnet ist, wird wie eine Geschichte im Perf. erzählt. *Es haben* so einst *Tema's Reisezüge hingeblickt* nach solchen Bächen, *Schebá's Wanderzüge darauf* (לָ wie 3, 9; nach Andern לְמוֹ = *sibi* d. i. innig, *Ew.* § 315, a; *Ges.* § 154, 3, e) *gehofft: zu Schanden sind sie geworden* (scharfer Gegensatz, daher asyndetisch), weil man (*Ew.* § 294, b; *Ges.* § 137, 3) vertraute d. i. *mit dem Vertrauen, sind bishin* (Suff. Fem. wie unser Neutr., vgl. V. 29) *gekommen u. schamroth geworden* (von חָפַר, nicht von חָפֵר 3, 21). Für בּשׁח wäre freilich בּטחוּ (*Olsh.*) correkter; בּטח selbst als בָּטָחוּ zu lesen (*Böttch.* N. Aehr. Nr. 1398), ist nicht erlaubt. — Das Bild ist sprechend und leicht verständlich: ihre Freundschaft einst gross (vielleicht auch trübe) wie jenes Schneewasser, und nun ganz geschwunden, da sie sich in der Gluth der Anfechtung bewähren sollte; der nach Trost lechzende wird dem Verkommen überlassen. Und Ijob verweilt lange bei seiner Ausmalung, als müsste er erst durch ein Vorkommniss in der Natur sich die Möglichkeit solcher Treulosigkeit denkbar machen und durch die Breite der Ausführung ihnen die Sache recht einprägen. — b) V. 21—30, gegliedert in 3, 4, 3 Verse: weitere Begründung des Vorwurfs der Untreue und Lieblosigkeit, sammt der Bitte um eine freundlichere Gesinnung. *α*) V. 21—23: untreu sind sie geworden, denn sie haben nicht den Muth, für ihn in seiner entsetzlichen Lage einzustehen, obgleich keine Opfer und Thaten, sondern nur Trost von ihnen verlangt werden. — V. 21. Er wendet sich nun wieder an die Freunde selbst, sie anredend (anders V. 14. 15). כּי] *denn,* sofern er nun die vorhergehende Vergleichung begründet. עתּה] *nun,* da ihr mir in meiner Leidensanfechtung beistehen solltet. הייתם לא] *seid ihr geworden ein Nicht,* das müsste bedeuten ein *Nichts,* oder *nichtig,* nämlich für mich (so wie die versiegten Bergwasser); so auch *Targ.;* allein ob man so לא als reines Prädicatswort gebrauchen konnte, ist stark zu bezweifeln; בָּלָה Dan. 4, 32 u. לָאַל Ij. 24, 25 sind noch immer ververschieden, und Jer. 5, 12 ist völlig anders; man erwartete לָאַיִן, was *Böttch.* Nr. 1399 geradezu herstellen will. Die Mas. geben dafür das Qeri לוֹ, was in vielen Mss. und auch in alten Ausgg. sogar die Textes-lesart ist: *ihr seid geworden zu ihm,* nämlich zu einem solchen נַחַל V. 15, aber diess wäre eine sehr weit zurückweisende Beziehung, und wäre statt לוֹ besser עָמּוֹהִי zu sagen gewesen. Die LXX *Vulg. Pesch.* (Luth.) haben statt לוֹ ein לִי *mir* (*ihr seid zu mir gekommen*) ausgedrückt; so freilich unzulässig; aber wenn man, da doch die Lesart verdorben scheint, zugleich vorn עִי in עֵן ändert (*J. D. Mich.* orient.

Bibl. Th. III S. 218; *Ew., Olsh.*), so entsteht ein klarer und correkter Sinn: *also seid ihr nun für mich geworden.* [תראו וגו׳] *ihr schauet Schrecken, und — scheuet euch.* Dasselbe Wortspiel zwischen חָתָה und יָרֵא Zach. 9, 5; Ps. 40, 4. 52, 8, vgl. unten 37, 24 (*Hirz.*). Unter חַתִּית (*Ew.* § 147, a) versteht er das schreckliche Unglück, das ihn betroffen; dieses sehend fürchten sie sich, nämlich ihm zur Seite zu stehen gegen den Gewaltigen, von dem der Schrecken kam (vgl. weiter 13, 7 ff.). Muthlosigkeit also ist's, dass sie ihm ihre Freundschaft versagen. — V. 22 f. fügt er nun in einer spottenden Frage hinzu: um so auffallender, da ja gar nicht ein Opfer V. 22 oder eine Heldenthat V. 23 von euch verlangt war (eine Probe, in der schlechte Freunde gewöhnlich abfallen), sondern — das ist die Meinung — nur Trost mit Worten und Beistand mit Mitleid. [הכי אמרתי] *ists dass ich gesagt habe?* habe ich etwa gesagt? Der Inhalt folgt des Weitern und V. 23: *gebt* (von יהב) *mir, u. von eurem Vermögen* (כֹּחַ wie Prov. 5, 10 *opes;* häufiger ist חַיִל in diesem Sinn) *bringt für mich* (s. zu 2, 4) *Geschenke,* nämlich dem Richter zur Bestechung. Ueber die Imperativform שְׁחַדוּ für שַׁחֲדוּ s. *Ew.* § 226, d. — V. 23. Ueber den Uebergang des Imper. in das Imprf. s. *Ew.* § 350, a. Die Rettung aus Feindesgefahr und Bedrückung kann zwar auch, aber muss nicht durch Geld geschehen, und ist jedenfalls eine muthvolle That. — β) V. 24—27: sie geben ihm Selbstverschuldung seiner Leiden zu verstehen, und gerne wollte er sich eine gegründete Darlegung derselben gefallen lassen; aber blos um einiger unbesonnener Worte seiner Klage willen ihn so verdammen, das verrathe eine lieblose Härte, die des Aeussersten fähig sei. — V. 24. Wenn sie glauben, ihm keinen Trost geben zu können, sondern ihn als einen mit gutem Grund Leidenden zurechtweisen zu müssen, so sollen sie in offener Weise ihn über seine Schuld belehren, er werde das von ihnen annehmen. [ואני אהריש] *so will ich schweigen,* nämlich mit meiner Klage. [מה-שגיתי] *was ich gefehlt habe;* von Irrthum oder unvorsätzlichen Sünden zu verstehen. — V. 25. [מה—ישר] *wie süss sind Worte der Geradheit,* gerade Worte! d. h. nicht sowohl wahrheitsgemässe, als vielmehr aufrichtige, ehrliche Worte; solche würden ihm ganz angenehm sein. Diese Erklärung von נִמְרְצוּ (*Targ., Raschi, Schult., Ros., Ew., Hirz.* u. A.) scheint die am meisten gesicherte; denn wie מרט und מלט, so wechseln auch מרץ und מלץ, und נָמְלָץ ist Ps. 119, 103 zweifellos in der angegebenen Bedeutung gebraucht. An der angegebenen Wortsippe haftet der Begriff des *Glatten* und *Schlüpfrigen;* daran schliesst sich einerseits der Begriff des *Leichteingehenden,* für den Gaumen *Angenehmen, Süssen* (so hier für מרץ und Ps. 119, 103 für מלץ), andererseits der Begriff des *Zärtlichen, Schwächlichen, Kranken* (مرض), daher הַמְרִיץ Ij. 16, 3 *kränken* (vgl. die Ableitungen von חלה), und נֶמְרָץ *krank, unheilbar, schlimm* 1 R. 2, 8 (ὀδυνηρός), Mich. 2, 10; eine Bedeutung, welche LXX *Aq.* (wohl auch *Pesch.* u. *Vulg.*) hier anwenden, wenn sie den Sinn ausdrücken: *was* d. i. warum erscheinen Euch *Worte der Geradheit schlecht* oder *schwächlich?* Die Uebersetzung: *wie eindringlich sind*

W. d. G.! würde zwar auch einen zulässigen Sinn geben, aber diese Bedeutung von מרץ hat keinen rechten etym. Grund, da מרץ = *stark sein* (*Kimchi*) und מָרַץ = פָּרַץ (*Fürst, Del.*) blosse Fiktion ist, und die Combination (*Hupf.*) von מרץ *acrem, acerbum esse* mit מרה מרר gerade bei einem Wort der Wortsippe מלץ מרץ מלט מרט sehr unwahrscheinlich ist. — Das 2. Gl. bildet den Gegensatz dazu: *aber was rügt das Rügen von euch* (das von euch ausgehende Rügen)? d. i. was wollen und nützen eure wenig offenen und ganz im Allgemeinen gehaltenen Vorwürfe und Beschuldigungen? Der Inf. abs. ist hier substantivisch gebraucht *Ew.* § 156, c. — V. 26. הַלְהוֹכֵחַ] Inf. c. Hiph. mit ל wegen enger Verbindung mit מלים, denn letzteres ist nicht Obj. zu תחשבו, wie die Aelteren es vielfach fassten (: *ersinnet ihr, um — mich — zu rügen, Worte?*) sondern zu הוכח, also: *gedenket ihr* etwa *Worte zu rügen?* Worte, nämlich blosse Worte, im Gegensatz zu Thaten; er meint damit, nach dem 2. Gl. die Worte, die er in seiner Verzweiflung gesprochen (C. 3). Und der ganze Satz unterstellt auf die Frage von V. 25b eine Antwort, um sie zu widerlegen: was rügt euer Rügen? (doch nicht meinen Lebenswandel; also) etwa meine Worte? [ולרוח וגו׳ könnte zwar auch als Nebensatz aufgefasst werden: *während doch in den Wind gehen* u. s. w., aber die Rede wird kräftiger, die Widerlegung schlagender, wenn ו wie V. 25 gegensätzlich gesagt ist: *aber dem Wind* (8, 2. 15, 2. 16, 3) gehören oder *in den Wind* gehen *die Aeusserungen eines Verzweifelnden* (der die Hoffnung aufgegeben hat, desperatus), d. h. sie verhallen, vom Wind fortgetragen, und man darf auf sie, eben weil sie nur der Ausdruck einer augenblicklichen Stimmung sind, kein zu grosses Gewicht legen. Allerdings eine gefährliche Aeusserung Ijobs, aber insofern ganz gerechtfertigt, als die Freunde sich zunächst an seine Klage C. 3, statt an sein ganzes bisheriges Leben und Dulden hielten. — V. 27. Und so spricht er denn, da er ihr Verfahren als ungerechtfertigt und lieblos nachgewiesen hat, das harte Wort aus: *auch* (sogar) *über eine Waise* (werdet ihr im gegebenen Fall, *Ew.* § 136, f, d. h.) *würdet ihr das Loos werfen und würdet euern Freund verhandeln;* das Aeusserste eines lieblosen harten Sinnes. Dass man חִפֵּל יֶשֶׁת für חִפֵּל or פַּה sagen konnte (*Ros.*) ist nicht zu beweisen, wohl aber zeigt 1 S. 14, 42, dass man es für חִפֵּל גּוֹרָל gebrauchte, und demgemäss ist auch im 2. Gl. כָּרָה nicht *graben* näml. eine Grube (*Ros. Ges.*), so dass man hier 2 von der Jagd genommene Bilder hätte, sondern = *einhandeln, kaufen* (Hos. 3, 2; Deut. 2, 6), *einen Handel schliessen* mit עַל *über* einen, wie 40, 30. „Das Verloosen kommt gewöhnlich vor beim Vertheilen der Kriegsgefangenen Jo. 4, 3; Neh. 3, 10 u. a.; hier ist beim Verloosen der Waisen wahrscheinlich an Kinder verstorbener Schuldner zu denken, welche harte Gläubiger an Zahlungsstatt wegnehmen und zu ihren Sklaven machen konnten, 2 R. 4, 1" (*Hirz.*). — γ) V. 28—30: nach diesem allerdings heftigen Ausbruch seiner Gereiztheit gegen sie lenkt er, sich besinnend und vor der Ausbreitung des Streites sich fürchtend, um, und bittet sie in versöhnlichen Worten, von solcher lieblosen Behandlung abzustehen und ihm Gerechtigkeit widerfahren zu

lassen. — V. 28. *Und nun, wollet doch mich betrachten!* eigtl.: mit dem Gesicht euch auf mich wenden (Qoh. 2, 11), nicht um die C. 7 folgende Klage anzuhören (*Schl.*), sondern mich anzuschauen und zu betrachten mit offenem Auge und ohne Vorurtheil, *und fürwahr euch ins Gesicht* (s. zu 1, 11) *werde ich nicht lügen!* indem ich die übergrosse Schwere und Unerklärlichkeit meines Leidens und meine Unschuld (vgl. V. 2—10 u. V. 29) behaupte. Er kann, solches behauptend, ihnen frei ins Gesicht sehen, und sie ihn betrachtend müssen in ihm den ehrlichen Mann erkennen. Dem הוֹאִילוּ (V. 9) ist sein ergänzendes Verbum asyndetisch beigeordnet *Ew.* § 285, b; *Ges.* § 142, 3, b. אִם] in der feierlichen Versicherung: *gewiss nicht,* s. zu 1, 11. — V. 29. Weitere Bitte: *Kehret doch um!* Dieses Wort, so kurz ohne weiteren Beisatz, kann nicht bedeuten: *hebt abermals an* (*Del.*) oder *kommt noch einmal her,* um meine Klage zu hören und zu erwiedern, was recht ist (*Schl. Kamph.*), sondern nur: „kehret um von dem Wege, den ihr mit mir eingeschlagen habt, und schlaget einen andern Weg mit mir ein" (*Hirz.*). Die Bitte zieht nur die Folgerung aus dem Vorhergehenden. אל־יהי עולה] *nicht geschehe ein Unrecht!* nämlich eurerseits: sie haben ihm mit ihren Reden Unrecht gethan, das soll nicht mehr geschehen (nicht: meinerseits, dadurch dass ich euch ins Angesicht lüge, *Schl.*). וָשֻׁבוּ] im Ketib lässt keine erträgliche Erklärung zu (z. B. vgl. *Schult.* u. *Hahn* z. d. St.); es ist nach dem Qeri und den alten Uebersetzungen וְשֻׁבוּ zu lesen, eine wiederholte inständige Bitte um dasselbe. Auch die mas. Verbindung von עוֹד mit וְשֻׁבוּ, die nur einen Sinn hätte, wenn man שׁוּבוּ als *kommet wieder* fasste, ist aufzugeben und עוֹד vielmehr mit צִדְקִי בָהּ zusammenzunehmen: *noch ist mein Recht darin* (בָּהּ neutrisch, wie V. 20) d. h. in der Sache, um die es sich handelt; noch steht ich unüberwiesen, unschuldig da (*Hirz.*). — V. 30. Er rechtfertigt V. 29b in Form einer Frage: *ist denn auf meiner Zunge Unrecht?* (vgl. 27, 4) wobei er zunächst nicht auf das, was er nachher reden wird, zielt, sondern auf das, was er geredet hat; er giebt nicht zu, dass er bisher Unrecht geredet habe (mit seiner Klage C. 3); *oder unterscheidet* (versteht) *mein Gaumen die Unglücksschläge nicht?* Sein חֵךְ, nicht als Werkzeug der Rede (*Hirz.*, nach 31, 30), sondern des Geschmacks (wie 12, 11) weiss wohl zu unterscheiden zwischen annehmbaren und unannehmbaren Speisen (mit Rückbeziehung auf V. 2 u. 6 f.); er gibt nicht zu, dass er die Unterscheidungsfähigkeit für die Art und den Charakter seines Leidens verloren habe, und meint, er müsse am besten wissen, ob es verdiente Leiden seien oder nicht. Den Ausdruck הַוּוֹת hier in anderem Sinne als V. 2, und zwar im ethischen Sinne: *Frevelhaftes, Grundschlechtes* u. dgl. zu nehmen, damit es mit עוֹלָה gleichbedeutend werde, ist durchaus kein Grund, vielmehr ginge so der richtige Sinn dieses Versgliedes verloren. — Und so ist er am Schlusse des 2. Theils unvermerkt auf das zurückgekommen, wovon er im ersten Theil ausging, die Rechtfertigung seiner Klagen. Es ist zu bemerken, dass er in diesen 2 ersten Theilen auf die Cardinalfrage über seine Schuld noch nicht näher eingeht, sondern nur durch ein paar Bemerkungen V. 10.

24. 29. 30 sein Recht vorläufig wahrt; er sträubt sich vielmehr noch gegen den Streit über diesen Punkt und bittet, ihn in dieser Richtung nicht weiter anzugreifen.

3) C. 7. Nachdem er die Angriffe abgewehrt und sein Recht zu klagen sich erstritten hat, fällt er, von den Freunden ohne brauchbaren Trost gelassen, in seine trübe Stimmung zurück, und überlässt sich, abgewendet von ihnen, und sich zu Gott hinwendend, einer neuen noch schwereren Klage über sein Schicksal und Gottes Wege mit ihm. — a) C. 7, 1—11, gegliedert in 6 u. 5 Verse: Er geht hier, sich ganz seinen trüben Gedanken überlassend, aus von einem Blick auf die Mühseligkeit des Erdenlebens überhaupt, versenkt sich dann in die Betrachtung seines eigenen Leidens- u. Krankheitszustandes, und bittet wehmüthig Gott, sich seiner zu erbarmen, ehe sein Leben vollends unwiederbringlich dahin sei. — α) V. 1—6: mühsalvoll ist das Menschenleben überhaupt und das seinige insbesondere; unter ruhelosen Leiden bei Tag und bei Nacht führt ihn seine Krankheit dem baldigen hoffnungslosen Ende entgegen. — V. 1. *Hat nicht Kriegsdienst* d. i. schweren, harten Dienst voll Entbehrung, Streit und Gefahren (wie 14, 14; Jes. 40, 2) *der Mensch auf Erden, und sind nicht wie eines Söldners* (Lohnarbeiters) *Tage seine Tage?* nämlich so voll von Beschwerden und Mühsal. — V. 2 f. Die 2 כְּ sind nicht Fortsetzung von כִּימֵי שָׂכִיר (*u. wie eines Knechtes, der* u. s. w.), in welchem Falle V. 3 sich ungeschickt anschliessen würde, sondern כְּ V. 2 und כֵּן V. 3 stehen in Wechselbeziehung: *gleich einem Sklaven, der* (in des Tages Last und Hitze) *nach Schatten lechzt* (s. 5, 5), *und gleich einem Söldner, der seines Lohnes* (פֹּעַל das Ergebniss der Arbeit, wie Prov. 21, 6; Jer. 22, 13; sonst auch פְּעֻלָּה Lev. 19, 13; Jes. 40, 10. 49, 4) *harrt, so erhielt ich Monate des Ungemachs bescheert, und Mühsalsnächte* hat man mir (3 p. Pl. wie 4, 19. 6, 2) d. h. *sind mir zugetheilt.* Der Vergleichungspunkt, aus beiden Versen zusammen zu entnehmen, liegt darin, dass auch er ein solches Leben voll Mühsal und Beschwerde hat, unter dem er sich nach Erquickung und nach dem Ende sehnt. הִנְחַלְתִּי] *ich bin besitzen gemacht worden,* mit Acc. des Obj. (*Ges.* § 143, 1; *Ew.* § 133, a); das Pass. drückt das Aufgedrungene des Looses aus (*Hirz.*). שָׁוְא] eigentlich das Eitle, Nichtige, Falsche ist hier schwerlich in dieser Grundbedeutung zu nehmen (*Monate der Täuschung*), weil diess zum Gegenbild wenig passt, sondern in der abgeleiteten *Unheil* und *Ungemach,* also syn. mit עָמָל, wie אָוֶן 5, 6. Man bemerke die Steigerung: im Gegensatz gegen die Tage des Lohnarbeiters *Monate* und sogar *Nächte* des Elends. Zugleich ist hier deutlich, dass seine Krankheit schon länger andauert (s. zu 2, 11). — V. 4. Zunächst mit Anschluss an V. 3b. Die Betrachtung und malerische Schilderung seiner Leidensnächte auf dem Krankenlager: *wenn ich mich niederlege* (Perf. nach *Ew.* § 355, b), so sage d i. *denke ich* (Nachsatz eingeführt durch Perf. consec., das aoristische Praes. ausdrückend, *Ew.* § 342, b; der Ton aber hier, wie in וְשָׂבַעְתִּי nicht auf die letzte gerückt, *Ew.* § 234, c): *wann* (wunschweise) *werde ich aufstehen!* d. h. so sehne ich schon wieder die Zeit des Aufstehens

herbei. וימדד־ערב] *und lange macht* oder dehnt *der Abend;* מָדַד ist Piel (mit *a* gesprochen, *Ges.* § 52 Anm. 1; *Ew.* § 141, b); und hat nur scheinbar intrs. Bedeutung, wie הֶאֱרִיךְ Ex. 20, 12 (und ist nicht Gott als Subj. zu denken: *und er dehnt lange den Abend*). Die Erklärung *und* wann wird sein *Fliehen* oder Entweichen *des Abends?* bei der מְדַד als Nom. verb. von נדד genommen wird (*Raschi, Merc., Ros., Del.* u. A.), hat, wenn ihr auch die Accente günstiger sind, doch das Ungewöhnliche und Schwerfällige des Ausdrucks gegen sich, und der Sinn, der sich ergibt, ist unpassend: statt ערב erwartete man לַיְלָה. וְשׂבְעתי וגו׳] *und satt werde ich der Unruhe bis zur Dämmerung,* nämlich der Morgendämmerung (s. zu 3, 9), wie es hier schon die alten Uebersetzungen auffassen (nicht = *Nacht, Hirz., Rüet., Kamph.* u. A.). Ueber das subst. נדדים s. *Ew.* § 153, a; 179, a; gemeint ist das ruhelose Sichhinundherwerfen auf dem Lager, s. zu 2, 7. — V. 5. Die Betrachtung seines kranken Leibes: רמה *Moder,* modernde Geschwüre, worin sich sogar *Gewürm* erzeugt (s. zu 2, 7) und גוש עפר *Erdkruste,* erdfarbige Krusten oder Borken verhärteter Geschwüre bedecken wie ein Kleid den ganzen Leib. Für גּוּשׁ gibt das Qeri גּוֹשׁ, wie das Wort in der Mishna gewöhnlich lautet; es kommt nur hier im AT. vor; seine Bedeutung *Scholle* ist aber aus dem Gebrauch in der Mishna und durch die Verss. gesichert. רגע וימאס] meine Haut zieht sich zusammen d. h. wird steif, starr, *vernarbt,* und die Folge ist, dass sie flüssig wird, also: *und bricht* wieder *auf;* die Geschwüre, kaum hart geworden, brechen wieder auf von fliessendem Eiter. Die Grundbedeutung von רגע ist *zusammenfahren, sich zusammenziehen,* wie קָרַשׁ (*gefrieren, gerinnen, dickwerden*) unwidersprechlich beweist, und alle andern Bedeutungen von רגע sind erst hieraus abgeleitet (s. 26, 12). ימאס] eine Nebenform von יָמַס (*Ew.* § 114, b), wie von מאס = מסס gebildet; ebenso Ps. 58, 8. Perf. und Imperf. cons. zeichnen hier die sich immer wiederholende Handlung. — V. 6. Und unter solcher Krankheit geht es nun mit ihm eilenden Schritts dem Ende zu: *meine Tage gehen schneller als ein Weberschiff, und schwinden hin* (mit Aufhören von, d. i. wie Prov. 14, 28) *ohne Hoffnung,* nicht: auf ein besseres Loos nach dem Tod (*Hirz.,* nach 14, 12. 19), sondern: dass diesem Dahinschwinden des Lebens Einhalt gethan würde, also auf Rettung (s. 9, 25 f.). Dass אָרַג hier etwas schnell sich bewegendes bedeuten müsse, ist aus dem Zusammenhang und aus der ähnlichen Stelle 9, 25 klar; als Werkzeug des Webens, radius, κερκίς, versteht es schon das *Targ.;* das Gewebe selbst (*Pesch. Vulg.*) kann nicht Bild der Schnelligkeit sein, und Jes. 38, 12 gehört nicht hierher. — β) V. 7—11. Vom Gedanken an dieses Ende übermannt, wendet er sich wehmüthig bittend an Gott, er möchte seiner Vergänglichkeit gedenken und sich seiner noch erbarmen, ehe es unwiderruflich mit ihm zu Ende sei, springt aber plötzlich, weil der Vergeblichkeit seiner Bitte bewusst geworden, zu dem Entschlusse um, in rücksichtsloser Klage die ganze Bitterkeit seiner Seele vor Gott auszuschütten. — V. 7. זכר] angeredet ist Gott, wie aus der Natur der Sache selbst, ferner aus V. 8. 12 ff.,

endlich aus der Parallelstelle 10, 20 folgt; die Freunde redet er in dieser Rede vielmehr im Plur. an C. 6, 21 ff. רוּחַ] Wind, Hauch, wie הֶבֶל V. 16, Bild des Flüchtigen und Vergänglichen. לֹא תָשׁוּב וגו׳] dass *mein Auge* nicht wiederkehren wird zu sehen d. i. *nie mehr sehen wird* Gutes oder *Glück*, nämlich wenn es im Tode gebrochen sein wird. Das ist hier der entscheidende Gedanke, von dem er nicht loskommen kann, und den er durch die nächsten 3 Verse hindurch verfolgt. Nach dem Tode kann man nichts Gutes mehr geniessen und kann Gott einem nichts Gutes mehr erweisen; das muss, wie es den Ijob mit wehmüthiger Trauer erfüllt, auch für Gott ein Beweggrund sein, seiner noch vor dem Tode sich zu erbarmen. — V. 8. *Nicht wird mich schauen* (שׁוּר wie 17, 15. 20, 9. 24, 15 u. s. w.) *das Auge dessen, der nach mir sieht* (vgl. ראה 2 S. 13, 5; 2 R. 8, 29); so wohl richtiger als die gewöhnliche Uebersetzung *dessen der mich jetzt sieht;* רֹאָי hintenbetont ist Part. mit Nominalsuffix, wie Gen. 16, 13 (*Ew.* § 261, a). Die Lesart רָאַי mit dem Ton auf der ersten, Pausalform für רֹאָי (*Kimchi* lex.; edit. Mantuana) gäbe den Sinn: *ein Auge des Sehens* = *ein sehendes Auge*, ist aber weniger treffend. עיניך בי ואינני] *deine Augen auf mich*, nämlich gerichtet d. h. *deine Augen suchen mich — ich bin nicht mehr*, vgl. V. 21, auch oben 3, 9; der Ausdruck ist hier seufzerartig kurz. Wie kein Freund ihn mehr sehen wird, so wird auch Gott, wenn er ihm, wie Ijob voraussetzt, in Zukunft eine Gnade erweisen will, ihn dann vergeblich unter den Lebenden suchen. — V. 9. Das unwiderrufliche und spurlose Hinschwinden im Tod durch eine Vergleichung ins Licht gestellt: *geschwunden ist die Wolke und dahin* (-gegangen; über die Pausalform *Ges.* § 69 Anm. 3): *so steigt, wer ins Todtenreich hinabsank, nicht* mehr *herauf.* — V. 10. Nie mehr kehrt er nach seiner Behausung zurück, und sein Ort (personificirt), der sich früher freute, wenn er heimkam, ihn sogleich als seinen Hern anerkennend, wird ihn nicht עוֹד *wiederum* erkennen, weil er nicht mehr kommt, vgl. 8, 18. 20, 9, und wiederholt Ps. 103, 16. — Deutlich genug ist hier V. 7—10 jeder Gedanke an eine Auferstehung ausgeschlossen; vgl. 10, 21. 16, 22, und namentlich 14, 10 ff. — Diese letzte Betrachtung macht ihn ganz trostlos, ja erfüllt ihn mit Entrüstung und Verzweiflung zugleich; er kann sich nicht mehr halten; offen und ohne Scheu will er der Bitterkeit seiner Seele Ausdruck geben. V. 11. גם־אני] *auch ich* meinerseits, nämlich: da Gott so unwiederbringlich die Menschen dahinfahren lässt, keine Rücksicht auf sie nimmt, auch auf so wehmüthige Bitten (wie V. 7) nicht, so will *auch ich* (vgl. Ps. 52, 7; Mal. 2, 9 u. a. Stellen, *Ew.* § 352, a) auf ihn keine Rücksicht nehmen, sondern offen und frei meinen Gedanken über ihn im Klagen den Lauf lassen, will nicht wehren meinem Munde, will reden in der Bedrängniss meines Geistes, will klagen *in dem Kummer* (eigtl.: Bitterkeit wie 10, 1) meiner Seele. — b) V. 12—21, gegliedert in 5 und 5 Verse: die offene Klage über seine schonungslose Behandlung durch Gott, aus der heftigsten Erregtheit herausgesprochen. Sie besteht aus einer Reihe sich drängender vorwurfsvoller Fragen oder stürmischer Forderungen an Gott, in wel-

chen er seinen Gedanken über die peinlichen Widersprüche in Gottes Wegen mit ihm Luft macht, die aber alle in dem Grundgedanken zusammenlaufen, warum denn er, Gott, ihn aus seiner ihm so lästigen und so qualvollen Hut auch gar nicht mehr loslassen wolle. — *α)* V. 12—16: Bin ich ein gefährliches Ungeheuer, dass du fortwährend mich bewachst und mir selbst bei Nacht keine Ruhe lässest, so dass ich den Erstickungstod noch vorziehen muss diesem qualvollen Leben? Nicht längeres Leben verlange ich, aber doch noch etwas Ruhe von diesen Qualen. — V. 12. *Bin ein Meer ich oder Ungeheuer, dass* (wie 3, 12. 6, 11) *du eine Wache aufstellst wider mich?* Ein gefährliches Wesen bewacht man, damit es nicht Schaden anrichte; nach der Art nun, wie Gott einen מִשְׁמָר *Hut, Wachposten* wider ihn aufstellt, sollte man schliessen, dass er für Gott ein höchst gefährliches Wesen sei, er, dieser unschädliche, hinfällige Mensch. Dieses widerspruchsvolle Thun Gottes empört ihn, daher diese Frage. Als Beispiel solcher gefährlicher Wesen, die Gott bewachen muss, damit sie nicht für die göttliche Weltordnung gefährlich werden, nennt er das wilde, stürmische Meer (vgl. 38, 8—11; Jer. 5, 22; 31, 35; Ps. 104, 9) oder, dem Vergleichbaren näher kommend, ein Meeresungeheuer (so ist תַּנִּין neben יָם hier am richtigsten zu verstehen), das auch, wenn Gott es ausser Acht lässt, andern lebenden Wesen leicht gefährlich genug werden kann (vgl. 26, 12). *Hirz.* hat als möglich hingestellt, und *Del.* ist beigetreten, dass der Dichter bei יָם an den Nil (Jes. 19, 5) und bei תַּנִּין an das Crocodil dachte; „zur Zeit der Ueberschwemmung nämlich wird der Wasserstand des Nils durch ausgestellte Wachen beobachtet, damit zu rechter Zeit die Schleusen geöffnet, und das Wasser in die Canäle abgeleitet werden könne (*Jahn* bibl. Archäol. I. 1. S. 99); ebenso pflegen die Crocodilsjäger und die im Nil sich Badenden Wachen auszustellen gegen mögliche Ueberfälle des Ungethüms". Doch erwartet man hier Wesen, gegen die Gott selbst Wache hält, nicht die Menschen, und für die unwillige Entrüstung Ijob's ist die grossartigere Fassung der Vergleichung die angemessenere. Mit dieser Bewachung aber meint Ijob, dass Gott ihn unablässig mit Schmerzen und Leiden quält, und ihm (s. 13, 27) jeden Ausweg zur Erleichterung abschneidet; in diesem Sinne schliesst sich V. 13 f. an. — V. 13 u. 14. כִּי] nicht: *denn,* so dass אמרתי ein abgekürzter Bedingungssatz wäre; ein solches *denn* ist hier zu prosaisch; sondern *wann* (5, 21), im Sinne von *so oft als;* mit Perf. construirt, wie אִם (*Ew.* § 355, b) im Sinne unseres Praes. (nicht unseres Imperf., *Schl. Del.*). Der Nachsatz dazu V. 14 ist mit Perf. consec. eingeleitet: *Wann ich denke* (s. V. 4): *mein Bett wird* oder soll *mich trösten, mit tragen wird mein Lager an* (wie Num. 11, 17, auch Neh. 4, 4. 11) *meiner Klage* (9, 27. 10, 1. 21, 4. 23, 2), *da erschütterst du mich mit Träumen, und durch* (in Folge von, wie 4, 9) *Gesichte schreckst du mich* (*ánni* wie 9, 34. 13, 21 *Ew.* § 250, a). Also auch den Ausweg der Nachtruhe schneidet Gott ihm ab (vgl. zu 2, 7). — V. 15. Folge des Vorhergehenden: *so dass Erstickung vorzieht* (nicht: *vorzog,* s. zu 3, 21) *meine Seele, Tod* (als 2. Obj.) *lieber als mein Gebein,* d. h. als die-

sen zum Gerippe abgemagerten Leib (19, 20) noch länger tragen. Die Gefahr des Erstickens ist in den beklemmungsvollen Zuständen des Elephantiasiskranken oft vorhanden, und nicht selten tritt wirklich ein solcher Tod ein; daher geht Ijobs Wunsch zunächst auf מחנק, aber auch jeder andere מות wäre ihm erwünscht (*Hirz.*). Da man unmöglich von einem מחנק der נפש reden kann, so muss ותבחר 3 p. fem. (nicht 2 p. masc., auf Gott bezogen) und נפשי Subj. dazu sein; מַחֲנָק selbst aber ist trotz seines Patach in letzter Sylbe der st. a. (vgl. מוצק 36, 16 u. *Ew.* § 160, c, Anm.). מעצמותי] das מן ist comparativ, wie so oft nach בחר, nicht causal (*Symm.*), mag man es fassen: *Tod, der aus meinem Gebein sich entwickelt* (*Stick. Rüet.*), oder *Tod von meinen eigenen Gebeinen*, als könnte diess für *Tod von eigener Hand* stehen (*Merc. Umbr. Schl.*); auch in מחנק liegt nicht nothwendig der Begriff der *Selbst*erdrosselung (vgl. خنق und ἀγχόνη); und Ijob spricht also im ganzen V. auch nicht von seiner Anfechtung durch Selbstmordsgedanken, die er aber (מאסתי V. 16) siegreich überwunden hätte. — V. 16. Des Lebens bin ich überdrüssig, aber etwas Ruhe möchte ich noch vor dem Ende. Da ein Qal מאס = מסס (s. V. 5) nicht gebräuchlich war, so dass man übersetzen dürfte: „ich vergehe, werde nicht ewig leben" (*Ros., Stick.* u. A.), so liegt vielmehr in מאסתי ein objectloses *ich verschmähe* oder *ich mag nicht* vor, vgl. 42, 6. 34, 33; das Obj. ist, wie dort, aus dem Zusammenhang zu ergänzen, und zwar weniger aus dem vorhergehenden עצמותי, als aus dem sogleich folgenden לא לעולם אחיה, das in diesem Zusammenhang die Bedeutung *ich will* oder *mag* (nicht: ich werde) *nicht ewig leben* gewinnt, vgl. auch 9, 21; das Perf. nach *Ew.* § 135, b. Und wenn er nach V. 15 in seinen Beklemmungen den Tod wünscht, so gibt er hier ohne jene Voraussetzung, also allgemein, seinem Lebensüberdruss einen kräftigen Ausdruck. Das ist aber nur die Grundlage für den Ausrufesatz im 2. Gl., auf den es eigentlich abgesehen ist, der aber auf solcher Grundlage nicht ein bescheidener Wunsch und nicht eine demüthige Bitte, sondern eine stürmische Forderung ist, an Gott natürlich (nicht an sein Leben, *Hahn*): *lass ab von mir*, nämlich mit deiner fortwährenden Hut, die mir mein Leben zur Last macht (vgl. V. 19 u. 10, 20), dass ich Erleichterung finde. כי־הבל ימי] eine Begründung wie V. 7a. — *β*) V. 17—21: unbegreiflich ist es, wie du mit solcher unablässigen Hut und Aufsicht den Menschen, dieses geringe Geschöpf, auszuzeichnen nicht unter deiner Würde hältst! Warum lässest du mich nicht einen Augenblick los? etwa um dieser oder jener Sünde willen? aber warum dafür mich fortwährend angreifen? warum nicht lieber vergeben, ehe ich erliege und für dich verloren bin? — V. 17. 18. Er weist Gott auf die verschwindende Kleinheit des Menschen gegenüber von Gott hin, auf den Widerspruch, der seiner Meinung nach darin liegt, dass der grosse Gott den kleinen Schwachen so unausgesetzter Aufmerksamkeit würdigen möge (vgl. schon V. 12). Er thut diess aber in Worten voll bitterer Ironie, in denen unverkennbar Ps. 8, 5 f. (144, 3) durchklingt. Was der Psalmist in anbetender Be-

wunderung der Güte Gottes ausruft, das ruft er Gott klagend, fast vorwerfend, zu: *was ist der Mensch, dass* (wie 3, 12) *du so gross ihn hältst* (ehrst, auszeichnest) *und dass du deinen Sinn* (Aufmerksamkeit) *auf ihn richtest, und* (in Folge davon, s. zu 3, 21) *ihn heimsuchst* (oder musterst, 5, 24; auch Ps. 8, 5, aber dort in gutem Sinn) *jeden Morgen* (Morgen-weise, ל wie ἀνά oder κατά mit Acc.), *jeden Augenblick ihn prüfst!* Die Ironie liegt darin, dass er das, was er Gott vorwerfen will, in Worten ausdrückt, die eher oder ebensogut die Absicht des bewundernden Preises verrathen, und erst zu allerletzt mit dem unzweideutigen תבחננו seine eigentliche Meinung kund gibt. *Du prüfst ihn* d. h. stellst seine Geduld und Kraft auf die Probe (*Hirz.*), durch immer neue Leiden und Qualen. — V. 19. Eine Frage der Entrüstung. עַד־מָה (aus עַד מָה *Ew.* § 38, a; § 243, b) *wie wiel?* (13, 23) u. *wie oft?* (21, 17), hier von der Zeit: *wie lange* (noch)? mit Imperf. im Sinne des Fut., wie Ps. 35, 17 (*warum?* bedeutet es nie). שעה mit מן *wegblicken von einem,* wie Jes. 22, 4 und mit מֵעַל Ij. 14, 6, hier: den zürnenden, strafenden Blick wegwenden. [לא תרפני וגו׳ *wirst mich nicht loslassen* nur *bis* (oder: so lange als) *ich meinen Speichel schlucke?* wie die ähnliche Phrase 9, 18, ein sprüchwörtlicher, auch bei den Arabern gebräuchlicher (s. *Schult.,* u. *De Sacy* Chrest. ar. II éd., t. 3, p. 259) Ausdruck zur Bezeichnung der kleinsten Zeitfrist. Ueber den I-Laut in der ersten Sylbe von בלעי vgl. *Ew.* § 255, d. — V. 20. Den Gründen nachdenkend, die Gott zu solcher Handlungsweise bewegen könnten, kommt er nun auf den Punkt, auf den auch die ganze Rede des El. ihn hatte hinweisen wollen, und den er wohl auch längst bei sich bedacht hat, auf seine etwaigen Sünden. Aber auch von dieser Seite die Sache betrachtend, kann er keine genügende Erklärung der Handlungsweise Gottes finden, vielmehr nur Widersprüche mit dem eigenen Wesen Gottes. Doch wird das Alles hier nur ganz springend zur Sprache gebracht, um dann in der nächsten Rede 10, 2 ff. gründlicher erörtert zu werden. חטאתי] abgekürzter Bedingungssatz (*Ges.* § 155, 4, a; *Ew.* § 357, b); er setzt den Fall *habe ich gesündigt,* ohne damit ihn schon zuzugeben. Dazu ist מה אפעל לך der Nachsatz, aber nicht in dem Sinne *„was soll ich dir* dafür zur Genugthuung *thun"?* was ganz und gar nicht in den Zusammenhang taugt, sondern: *was kann ich* damit *dir thun* oder *was thue ich* damit *dir?* nämlich für Schaden, wie 35, 6, nicht in dem blasphemen Sinn, als ob Gott die Sünde des Menschen gar nichts anginge, sondern insofern dem Wesen Gottes, seiner allgenugsamen Seligkeit und Herrlichkeit (vgl. 22, 2—4 und namentlich 35, 5—8) dadurch kein Eintrag geschieht, Gott desshalb auch nicht nöthig hätte, mit dem ganzen Einsatz seiner Vertheidigungsmittel gegen ihn auf der Hut zu sein. נצר האדם] *Du Menschenhüter!* sonst ein Name Gottes voll Trost für den Menschen (vgl. Ps. 121, 3), aber hier von Ijob in bitterster Weise Gott zum Vorwurf oder Tadel gesagt: du strenger Hüter oder Belaurer der Menschen! — Das 2. Gl. reiht daran einen neuen Vorwurf. לָמָּה] mit dem Ton auf der vorletzten, s. *Ew.* § 243, b. מִפְגָּע] Der Gegenstand, gegen den man anläuft oder stösst: *warum hast du mich zum Anlauf,* Angriffs-

punkt, *für dich gemacht?* um immer neue Angriffe auf mich zu machen, vgl. das ähnliche Bild von der Zielscheibe für die göttlichen Geschosse 16, 12; Thr. 3, 12. ואהיה עלי למשא] *so dass ich* auf mir d. h. *mir* selbst *zur Last geworden bin* (2 S. 15, 33), d. h. meiner selbst und meines Lebens überdrüssig. Uebrigens lasen die LXX עָלֶיךָ (nicht עָלַי) ἐπὶ σοί, und nach der mas. Ueberlieferung wäre in unserer Stelle einer der 18 תִּקּוּנֵי סוֹפְרִים, indem hier die Schriftgelehrten die ursprüngliche Lesart עליך: *und* (warum) *ward ich dir zur Last?* corrigirt hätten (vgl. auch zu 32, 3). Doch kann man in keiner Weise diese Lesart für treffender oder auch nur so treffend als die recipirte erachten. — V. 21. Eine neue Frage, hinzufügend, was man statt dessen vielmehr von Gott erwarten sollte. וּמָה] *und was?* d. i. *und warum?* über die Aussprache von מה *Ew.* § 182, b; *Ges.* § 37, 1, Anm. ויתעבר] *und lässest hingehen* oder vorübergehen vor dir, vor deinen Augen d. i. *übersiehst,* lässest ungestraft (wie 2 S. 12, 13); also synonym mit תַּשָּׂא *du vergibst.* — Die Begründung dieser Erwartung mit seinem baldigen (עתה *nun,* in Bälde) Ende, nach welchem Gott ihn vergeblich suchen wird, um ihm noch eine Gnade zu erweisen, ist wie V. 16 und noch mehr wie V. 7a. 8b. Das שַׁחַר ist übrigens ein Suchen mit Verlangen oder Sehnsucht. — In dieser Klage nun, womit Ijob seine Rede schliesst, ist er sichtbar über die erste Klage Cap. 3 schon hinausgeschritten. Zwar seinem Lebensüberdruss und dem Wunsch nach einer Abkürzung seines hoffnungslosen Leidens durch baldigen Tod gibt er hier fast einen mildern Ausdruck als dort, aber während er dort sich scheute, Gott in seine Klage hereinzuziehen, ist es hier Gott selbst, an den er, zuerst bittend und dann klagend, sich wendet. Und zwar sind nicht sowohl die einzelnen Wünsche und Fragen, die er klagend Gott vorträgt, an sich schon tadelnswerth und verwerflich, denn einige Ruhe vor seinem Ende und baldiges Ende oder auch Vergebung statt Abstrafung von Gott verlangen ist in seiner Lage etwas sehr Natürliches und Unanstössiges, aber der Ton des Vorwurfs, in dem er zu Gott spricht, ist mit der Frömmigkeit nicht verträglich, und dass er Gott als einen strengen Hüter und Belaurer, der nun einmal ihn zu seinem Angriffspunkt erwählt habe, darstellt, ist anstössig und klingt fast schon wie ein Vorwurf der Ungerechtigkeit und Unbarmherzigkeit gegen Gott. Diese Verfänglichkeiten sind hier neu, und zeugen von der zunehmenden Umdüsterung seines Geistes, der keinen Trost hat, weil ihm die Freunde den rechten Trost nicht gespendet haben. Hier ist denn auch der Punkt, an dem die Freunde in ihrer Antwort einsetzen.

2. *Bildad und Ijob, Cap.* 8—10.

a) Die Rede des Bildad, Cap. 8.

Auch Bildad, der nun im Namen der Andern antwortet, hält sich im Ganzen noch maassvoll. Es ist in dieser Beziehung besonders zu beachten, dass er auf die persönlichen herben Vorwürfe, die Ijob

Cap. 6, 14—27 den Freunden gemacht hat, kein Wort erwiedert, sondern sich nur an die Sache hält. Auch ist unverkennbar, dass auch er mit der Fassung seiner Lehrsätze und ihrer Anwendung auf Ijob noch zurückhaltend und vorsichtig verfährt, wie er denn gleich Eliphaz sogar einen herrlichen Ausgang seines Leidens ihm verheisst. Aber freilich die Bitte des Ijob, umzukehren (6, 28—30) und einen andern Ton des Gesprächs mit ihm anzustimmen, hat er sich nicht zu Herzen genommen; er steht ganz auf dem gleichen Standpunkt wie El. und kehrt ihn noch deutlicher hervor, so dass er schon mit Vorliebe die Wahrheit von dem verdienten Ende der Gottentfremdeten (die Eliphaz nur berührt hat 4, 8—11. 5, 3—5), lehrhaft ausführt V. 8—19. Die eigenthümliche Fassung aber seiner Rede ist durch die Ijob's bedingt. Dieser hat zuletzt über und gegen Gott gesprochen, als ob er unbarmherzig und ungerecht gegen ihn wäre. Das kann Bildad nicht ungerügt lassen, und daran knüpft er an. Er setzt also 1) dem Ijob die Rüge seines Murrens und den Satz entgegen, dass Gott nie ungerecht sein könne, also nie einen ganz Unschuldigen strafe und umgekehrt den reumüthig seine Gnade Suchenden zu erhöhtem Glück zurückführe V. 2—7; stützt sodann 2) jenen Satz von der Gerechtigkeit Gottes mit den Weisheitslehren und Sprüchen des Alterthums, die alle darauf hinauslaufen, dass mit dem von Gott sich Abwendenden es plötzlich ein böses Ende nehme, weil ihm die göttliche Gnade entzogen werde, V. 8—19, und gibt 3) endlich diesen Satz von der göttlichen Gerechtigkeit gegen Unschuldige und Schuldige der Erwägung Ijob's ausdrücklich anheim, mehr die hoffnungerregende Seite desselben hervorhebend, doch auch die warnende, V. 20—22. Der Satz von der göttlichen Gerechtigkeit ist das eigentlich Neue und der Kern dieser Rede. Im Uebrigen schliesst sich B. wesentlich an die Gedanken und Wendungen des El. an. Die Ausführung der Rede zeigt, wenigstens im zweiten Haupttheil, eine eigenthümlich blumige, sententiöse Sprache. Die einzelnen Lehren des B. sind, wie die des El., an sich unantastbar und wohl geeignet, den Beifall des Hörers zu erlangen, aber über den eigenthümlichen Fall, in dem Ijob ist, vermögen sie entweder nichts aufzuklären, oder aber schlagen sie, wenn folgerichtig darauf angewendet, in das Gegentheil der Wahrheit um, wie denn B. V. 4 ungescheut schon die lieblose Folgerung daraus zieht, dass Ijob's Kinder ihrer Sündenschuld erlegen sind. Ihrer strophischen Gliederung nach umfassen der 1. Theil eine, der 2. zwei Gruppen von je 6 Versen, der 3. eine halbe von 3 Versen. Auch die Gruppen von 6 Versen zerfallen meist in zweimal drei.

1) V. 2—7, gegliedert in 3 u. 3 Verse: Zurechtweisung Ijob's und Hinweisung auf die unverbrüchliche Gerechtigkeit Gottes. — *α*) V. 2—4: Mach ein Ende solchen stürmischen Reden, als ob Gott ungerecht wäre! Gott handelt nie anders als es die Gerechtigkeit erfordert, und auch in deiner Söhne Untergang muss sie zur Erscheinung gekommen sein. — V. 2. עַד־אָן] *bis wo* d. i. *bis wann? wie lange noch? quousque tandem?* wie sonst עַד־אָנָה 18, 2. 19, 2. תְּמַלֵּל] מלל selten und nur dem poet. Sprachgebrauch angehörig (vgl.

Tuch zu Gen. 21, 7). אֵלֶּה] *diese* Worte, *dieses;* es ist verächtlich gesagt und Bild. mag's nicht nachsagen. וגו׳ יהיה] nicht Zustandssatz, sondern Fortsetzung der Frage: *und* (wie lange noch) sind *heftiger Wind die Worte deines Mundes?* also theils stürmisch, leidenschaftlich, wie ein heftiger Wind alles niederzureissen drohend, theils doch nur Wind, leer, hohl in sich, eitel und unwahr (vgl. 15, 2. 16, 3). כַּבִּיר] ein nur in unserm Buch (15, 10. 31, 25 und besonders in den Elihureden) und bei Jes. gebräuchlicher Ausdruck. — V. 3. Indem nun Bild. dem Ijob den Satz entgegenhält: *wird Gott das Recht krümmen, oder der Allmächtige krümmen die Gerechtigkeit?* gibt er zu verstehen, dass er gerade diese Wahrheit durch Ijob's leidenschaftliche Reden angetastet findet, sofern er gesprochen habe, als wäre Gott ungerecht. Sehr scharf setzt er solchem Wahne diesen Satz als seinen Hauptsatz entgegen: אל u. שדי haben einen Nachdruck, darum voraufgestellt; das Verbum ist in eindringlicher Weise unverändert wiederholt. — V. 4. Von diesem unläugbar richtigen Satz macht er nun eine Anwendung, durch die er sich in das Gegentheil der Wahrheit verkehrt, und welche zugleich die ganze Befangenheit seines Standpunkts zeigt. So wahr es ist, dass Gott nie ungerecht ist, so falsch ist es, dass alles aus der göttlichen Vergeltungsgerechtigkeit sich erklärt. Aber er meint: wenn Gott das Recht nicht krümmt, so zeigt der Untergang der Söhne Ijob's, dass eine Sündenschuld auf ihnen lastete. Und nur aus Schonung gegen Ijob sagt er nicht: *weil* sie sündigten, sondern *wenn* sie sündigten, lässt's also scheinbar ungewiss, aber auch nur scheinbar; denn da die Folge (der Untergang) vollendet vorliegt, so muss auch die Voraussetzung da gewesen sein. וישלחם] Nachsatz: *so liess er sie hinfahren in die* (nicht: *an der, Hirz.*) *Hand* d. i. Gewalt *ihrer Missethat,* d. h. so liess er sie ihrer Sündenschuld anheimfallen, welche, nach göttlicher Ordnung, durch ihre eigene Gewalt die Strafe mit Nothwendigkeit herbeizieht; vgl. die Phrasen 9, 24; Jud. 4, 9; 1 S. 23, 20. Uebrigens liegt hier eine deutliche Rückbeziehung auf 1, 19 vor, und umsonst bemüht sich *Knobel* (Stud. u. Krit. 1842. Bd. 1 S. 492 f.), das Gegentheil zu erweisen. — Nach derselben Logik würde nun auch für Ijob, den mit den schwersten Leiden heimgesuchten, folgen, dass auch bei ihm persönlich eine Sündenschuld vorhanden sein muss; aber wiederum aus Schonung verschweigt er diese Folgerung und lässt sie nur denken, zumal da ja dieser Fall noch nicht ein durch den Tod abgeschlossener ist, und macht für ihn, übrigens immer unter der Voraussetzung, dass auch er nicht unschuldig leide, vielmehr die andere Seite der Gerechtigkeit geltend, wornach Gott den reumüthig umwendenden wieder annimmt (vgl. V. 20), und sogar reichlich für das Ueberstandene entschädigt. — β) V. 5—7: du dagegen, wenn es mit deiner Rechtschaffenheit gut bestellt ist, wirst vermöge derselben göttlichen Gerechtigkeit durch Gnadesuchen bei Gott noch eines erneuten herrlichen Glücks theilhaftig werden. — V. 5. אתה] Gegensatz zu בָּנֶיךָ V. 4. תשחר] vgl. 7, 21; hier prägnant (s. zu 6, 16) mit אֶל d. h. suchend und verlangend sich hinwenden zu einem (vgl.

auch 5, 8). — V. 6. [אם־זך וישר אתה *falls du rein und rechtschaffen bist;* es ist diess eine 2., der vorigen nicht gleichstehende, sondern untergeordnete Bedingung (vgl. auch 11, 13. 14), eine Voraussetzung, die bei der Aufstellung jener ersten Bedingung zu machen ist; der Sinn ist also nicht: „wenn du fortan rein und rechtschaffen *sein wirst*" (*Hirz., Hahn*), sondern: vorausgesetzt, dass du wirklich der Reine und Rechtschaffene bist, für den du dich ausgibst und für den wir dich auch bis jetzt gehalten haben, also nicht deiner Grundrichtung nach sündhaft, sondern nur vorübergehend in Sünde gefallen. כי עתה] leitet den Nachsatz ein: *ja dann* oder *fürwahr dann;* über dieses versichernde כי (eigtl.: es ist der Fall *dass*) s. *Ew.* § 330, b; über עתה s. zu 3, 13. [יעיר עליך *er wird* (rege werden) *aufwachen* (Ps. 35, 23) *über dir,* zu deiner Rettung und deinem Schutz; so auch die Verss. und ältern Erklärer; *wachen, Wache halten* (*Hirz.* u. A.) bedeutet dieses Verbum nicht; Jer. 31, 28 hat שקד. ושלם וגו׳] *und deine Tugendwohnung wiederherstellen;* Perf. consec.; שָׁלַם nicht: „unbeschädigt und in Frieden erhalten," was schon darum nicht passt, weil נוה צדקו jetzt zerstört ist, sondern „in vollständigen und guten Stand wiederherstellen" (*ἀποκαταστήσει* LXX). Ueber נָוֶה s. zu 5, 3. Die „Stätte deiner Gerechtigkeit" ist die Stätte, wo du als Gerechter wohnst und die Früchte deiner Gerechtigkeit geniessest. — V. 7 steigert: nicht bloss wiederhergestellt wird sein alter Glückstand, sondern noch weit übertroffen vom neuen, eine Verheissung, die nach 42, 12 sich allerdings erfüllte. והיה] Perf. cons. (nicht Vordersatz eines Bedingungssatzes ohne אם): *und dein Früheres* (nämlich Wesen und Glück) *wird eine Kleinigkeit* nur *sein* (verglichen mit dem späteren), *und dein Späteres wird sehr gross werden.* Ueber ראׁ und אחׁ vergl. auch 42, 12. Das Verb. שׂגה oder שׂגא im Hebr. nur poetisch und selten s. V. 11. 12, 23; Ps. 92, 13. 73, 12; auch Ij. 36, 24. Die Masc.-Form ישגה nach dem Subj. אחריתו ist auffallend, doch nicht unerklärlich, da trotz der weiblichen Endung die weibliche Bedeutung von אחריתו im Sprachbewusstsein geschwunden ist, Ew. § 174, 9; es dürfte kaum nöthig sein, mit Olsh. יִשְׂגֶּה zu lesen, oder mit Ew. (früher, nicht mehr jetzt, s. § 333, b, Anm.) ישגה מאד als Rel.-Satz = etwas *was sehr wächst* zu nehmen. Mit dieser ganzen Stelle V. 5—7 schliesst sich übrigens Bild. an die ähnliche längere Ausführung des El. (5, 8—26) an und bestätigt sie seinerseits.

2) V. 8—19. die Hinweisung auf die weisen Lehren des Alterthums über das verdiente Ende derer, die Gott vergessen. — a) V. 8—13, gegliedert in 3 u. 3 Verse: Um seinen Sätzen und Mahnungen mehr Gewicht zu geben, beruft sich Bild. auf die in der Erfahrung der Alten festgestellten Lehren, welche darin zusammenstimmen, dass es mit dem gottentfremdeten Menschen, sobald ihm Gott seine Gnade entziehe, ein jähes Ende nehme. — *α*) V. 8—10: die Berufung auf das Alterthum und die Empfehlung seiner Lehren. Wie Eliphaz für seine Offenbarungswahrheit auf eine nächtliche Vision sich berief 4, 12—16, so führt hier Bild. seine Sätze (ebenfalls Grundwahrheiten der mos. Religion) als die von den früheren Geschlechtern her

überlieferte gesunde Lehre ein. — V. 8. שְׁאַל hier wie 2 R. 8, 6 mit לְ dessen, an den die Frage gerichtet wird (*Ew.* § 283, c). רִישׁוֹן] spätere Schreibweise nach dem Gehör, nicht nach der Etymologie, für gewöhnliches רִאשׁוֹן (s. auch 15, 7), wie 39, 9 רִים für רְאֵם, *Ew.* § 18, b. Uebrigens דּוֹר רִישׁוֹן undeterminirt, weil kein bestimmtes früheres Geschlecht gemeint ist, was im Deutschen der Plur. ausdrückt. וּכוֹנֵן] supplire לִבְּךָ: richte dein Herz d. h. *merke*, mit לְ *auf* etwas (vgl. שִׂים 4, 20). Zwar kommt כּוֹנֵן nirgends sonst so vor, denn Jes. 51, 13 ist vielmehr als ausgelassenes Obj. Pfeil zu denken, aber הֵכִין mit ausgelassenem לֵב findet sich öfters, und das פַּנֵּן der Targumisten hat gleichen Ursprung, so dass es nicht gerade nöthig erscheint, mit *Olsh.* nach Deut. 32, 10 בּוֹנְנֵן zu verbessern. חֵקֶר] *Erforschung* 5, 9. 9, 10. 34, 24 und Gegenstand der Erforschung, wie unser *Forschung* so viel als das Erforschte, und das genügt hier, dann auch das was erforscht oder ergründet wird d. i. der innerste oder verborgene *Grund* und das Wesen einer Sache 11, 7. 38, 16. אֲבוֹתָם] Suff. bezüglich auf das collect. דּוֹר. Es ist hier die Vorstellung einer auf der Forschung der Alten beruhenden, von Geschlecht zu Geschlecht überlieferten und bestätigten Weisheit. — V. 9 gibt den Grund an, warum man an die Alten sich wenden muss: *denn wir* (die jetzt lebenden) *sind* ein gestern d. h. gestrige oder *von gestern her* (für אֲנַשֵׁי תְמוֹל *Ew.* § 296, d, und ist schwerlich nöthig, mit *Olsh.* מֵיתְמוֹל zu verbessern), *und unwissend* (oder: wissen nicht), *weil* (so vergänglich wie) *ein Schatten unsere Tage auf Erden sind.* Insofern durch das אֲנַחְנוּ *wir* das jetzige Geschlecht als ein zu kurz lebendes nicht einem der früheren Geschlechter sondern diesen überhaupt, in ihrer Gesammtheit, entgegengesetzt wird, ergibt sich als die Meinung die, dass die kurze Zeit eines Menschenlebens nicht ausreiche, um die ewigen Gesetze der Weltordnung zu erforschen, sondern man, um diese sicher kennen zu lernen, die Gesammtforschung der früheren Geschlechter zu Rath ziehen müsse. Möglich ist, aber nicht nothwendig, dass dabei dem Verf. auch der Unterschied der Lebensdauer zwischen den alten und den spätern Geschlechtern (vgl. die Genesis) vorgeschwebt hat. צֵל] s. zu dieser Vergleichung 14, 2; Ps. 102, 12. 109, 23. Qoh. 6, 12. 8, 13; Sap. 2, 5. — V. 10 schliesst sich an V. 8 an und rundet die Berufung auf das Alterthum ab. הֵם] sc. die Alten. יוֹרוּךָ] eine Rückbeziehung auf 6, 24 (*Schl.*) ist hier nicht zu finden. מִלִּבָּם] *aus ihrem Herzen*, dem Sitz des Verstandes und der Ueberlegung; das ist besonders hervorgehoben im Gegensatz gegen die Worte Ijobs, die eben blosse Worte, unüberlegt und windig, sind (nach V. 2, vgl. 11, 2. 15, 3. 18, 2; Prov. 16, 21). — β) V. 11—13, Anfang der Worte der Alten, worin an dem Bilde üppig wuchernder Sumpfpflanzen das plötzliche verdiente Ende gottentfremdeter Menschen klar gemacht wird. — V. 11. גֹּמֶא] *das Papierschilf*, das in den Nilsümpfen wächst und bis 10 Ellen hoch über das Wasser aufschiesst (Ex. 2, 3; Jes. 18, 2, wo von äg. Dingen die Rede ist, und Jes. 35, 7). אָחוּ] seinem Ursprung nach ein äg. Wort und nur noch Gen. 41, 2. 18 vorkommend, und als ἄχι im äg. Griechisch

eingebürgert (Jes. 19, 7 LXX und Sir. 40, 16) ist *Riedgras, Nilgras* (vgl. *Winer* RW. II. 411; *Ebers* Aegypten I S. 338). Ueber בַּלְאִי, das in Prosa und Poesie geradezu als praep. = *ohne* (30, 28) gebraucht wird, s. die WB. u. *Ew.* § 286, g; ebenso über בְּלִי (Mangel von =) *ohne* 24, 10. 31, 39. 33, 9. 34, 6, sonst auch בִּבְלִי. „Ueber יִשְׂגֶּא (vgl. V. 7) s. *Ges.* § 75, Anm. 21; *Ew.* § 142, c; viele gute Autoritäten lesen hier wirklich יִשָּׂגֶה“ (*Hirz.*). Papierschilf also kann nicht hoch werden (10, 16) d. i. aufschiessen ohne Sumpf, und Riedgras nicht wachsen ohne Wasser. — V. 12 zeigt, was daraus folgt: *noch* steht *es* da *in seinem frischen Trieb* (vgl. Cant. 6, 11), (*ist*) *nicht abzuschneiden* (oder *abzupflücken* 30, 4; ein Zustandssatz, *Ew.* § 341, b); *und vor* (s. zu 4, 19) *allem Grase muss es verdorren*, nämlich wenn der Sumpf vertrocknet, und das Wasser versiegt. Gerade diese vollsaftigen, schnell und üppig aufschiessenden Sumpfpflanzen gehen, obwohl noch nicht reif, am schnellsten zu Grund, so bald ihnen ihr Lebensstoff, das Wasser, entzogen wird, sie verdorren dann eher als jedes andere, auch das auf kümmerlichstem Boden stehende Gras. — V. 13 das Gegenbild: *so* sind *die Pfade* (der Lebensweg, das Ergehen, das Schicksal) *aller Gottvergessenen, und des Unheiligen* (Ruchlosen, 13, 16. 15, 34. 17, 8. 20, 5. 27, 8) *Hoffnung gehet unter* (Prov. 10, 28). Den üppig aufschiessenden aber noch vor ihrer Reife plötzlich verdorrenden Sumpfpflanzen entsprechen die gottvergessenen, unheiligen Menschen sowohl nach ihrem anfänglichen blühenden Glück als nach ihrem vorzeitigen schnellen Ende; der Grund aber dieser Wendung liegt wie bei jenen in dem Austrocknen des Bodens, auf dem sie stehen, oder dem Versiegen des Wassers, so bei diesen in dem Abfall von Gott und der dadurch herbeigeführten Entziehung ihres Lebensstoffes, der göttlichen Gnade. Die Vergleichung würde an einem wesentlichen Fehler leiden, wenn hier solche gemeint wären, die von Anfang an חנפים und שכחי אל waren, und nicht vielmehr solche, die erst in der Blüthe ihres Glückes sich Gott entfremdeten, und damit auch demselben den Boden entzogen. Nur bei dieser Fassung tritt auch die für Ijob darin liegende Warnung deutlich genug hervor. — b) V. 14—19 setzt die Weisheitslehre des Alterthums fort, und gibt eine nähere Erklärung und weitere Ausführung des vorhergehenden Satzes. Eine Gliederung in 2 mal 3 Verse tritt hier nicht hervor. — V. 14. Ein solcher Mensch kann auf nichts mit Sicherheit bauen, alle Stützen brechen ihm (*Hirz.*). אשר] nicht *dieweil* (*Del.*), sondern selbstständiges Pron. rel. (s. zu 5, 5), zur Anknüpfung an das Vorhergehende: *er, dessen Zuversicht* (s. zu 4, 6) יָקוֹט. Dieses dunkle Wort kann erklärt werden als Imperf. Qal, aber nicht von קוט = קוץ *fastidire* (*Vulg.* u. A.), weil dieses mit בְּ Obj. verbunden wird und der Sinn *qui fastidiet fiduciam* oder nach andern *recordiam suam* ganz lahm wäre; auch nicht von קטט = קצץ *abschneiden* (*dessen Zuversicht man abschneidet;* dem Qal selbst passiven Sinn zuzuschreiben, ist nicht wohl möglich, und intrs. würde es, nach Analogie von قَطَّ, vielmehr *kurz sein* bedeuten), sondern von einem

sonst nicht vorkommenden קוּשׁ (= قاض med. Jâ, *Röd.* in Ges. thes. App. p. 110) *reissen, brüchig werden, brechen,* in intrs. Aussprache mit ô im Imperf. (*Ew.* § 138, b), obwohl einige MSS. auch יָקוּשׁ bieten, also: *dessen Z. entzweireisst,* wie ein Faden oder ein Gewebe. Aber man erwartet nach dem 2 Gl. auch hier ein subst. concreter Bedeutung, nur freilich nicht den von *Reiske* (conject. in Jobum 1779, p. 23) vermutheten *Kürbis,* der sachlich und sprachlich nicht in Betracht kommen kann, wogegen vortrefflich passen würde die Bedeutung *Sonnenfaden* d. h. *Sommerfaden,* die dem Wort *Saadia* gibt (s. *Ewald-Dukes,* Beiträge I. 89), wenn dieselbe sprachlich gerechtfertigt werden könnte. Möglich ist immerhin, dass יָקוּשׁ (gebildet nach *Ew.* § 162, a) als Adj. *brüchig* bedeutete und sofort als Subst. Name eines bestimmten derartigen Gegenstandes war (vgl. نَقَضَ). בֵּית עַכָּבִישׁ] *Spinnenhaus,* Spinnengewebe, ein Bild des Leichtvergänglichen auch im Qur'ân Sur. 29, 40 (*Hirz.*); vgl. Jes. 59, 5. מִבְטַחּוֹ] *der Gegenstand seines Vertrauens,* oder das worauf er traut, 18, 14. 31, 24; die Lesart schwankt hier und sonst zwischen מִבְטָחוֹ und מִבְטָחוֹ, s. die Zusammenstellung bei *Olsh.* § 198, b. — V. 15 führt 14b aus. Sein *Haus,* als Inbegriff seiner Familie und seines ganzen Besitzstandes, ist das, worauf er *sich stützt,* womit er Allem trotzen zu können meint, aber gerade dieses erweist sich als Spinnenhaus, bleibt nicht stehen, hält nicht Stand. — V. 16. 17. Wohl hat ein solcher Mensch eine Zeit lang ungemessenes, unverwüstlich scheinendes Glück. Diesen Gedanken führt er hier aus, indem er in das Bild der Pflanze (V. 11 f.) zurückfällt, aber nur nicht einer Sumpfpflanze, sondern eines üppig wuchernden Gartengewächses, einer Schlingpflanze; dabei hält er Bild und Sache nicht mehr auseinander, wie vorhin, sondern vermischt sie: Subj. der Schilderung ist durchaus der חָנֵף, als Schlingpflanze gedacht. V. 16. *Saftig ist er Angesichts der Sonne,* d. h. im Sonnenschein, in der Gluth der Sonne, wo andere Pflanzen verdorren, gedeiht er und bleibt frisch (*Hirz.*); *und über seinen Garten hin* (d. h. den Garten, in dem der חנף als Pflanze gedacht, wurzelt, und diesen überziehend) gehen aus oder *laufen seine Schösslinge* (14, 7. 15, 30; hier collect.). V. 17 nicht Gegensatz (: „aber bald geräth er auf Steine" u. s. w., *Ros.*), sondern Fortsetzung: *über Geröll* werden verflochten d. h. *schlingen sich seine Wurzeln.* בֵּית אֲבָנִים יְחֻזּוֹ] gibt mit Zugrundlegung der gewöhnlichen Bedeutungen von בית u. חזה keinen genügenden Sinn. Man erklärt: *ein Haus von Steinen* d. h. *steinerne Mauern schaut er an,* sofern er daran emporwächst (*Hirz.* u. A.), sich anklammert, wobei *Del.* gar, gänzlich aus dem Bilde fallend, בית אבנים als das feste Gebäude seines Glücks deutet. Aber ein חזה als *sehen* (oder *erfahren, spüren Ros., Ges.,* oder *sich ersehen, erwählen, Kamph.*) ist von einer Pflanze (vgl. 16a. b u. 17a) schwer auszusagen; und warum Stein*haus,* wenn es nur auf die Mauer ankommen soll? Schon die LXX *ἐν μέσῳ χαλίκων ζήσεται* fassten wenigstens בית אבנים richtiger, verbesserten aber das יְחֻזּוּ, an dem sie sich stiessen, in יִחָזֶה (ähnlich *Vulg.*). In der That

ist mit *Böttch.* (Proben 1833, S. 210), *Ew., Stick., Fürst* zu übersetzen: *zwischen Steinen bohrt er durch* (ähnlich schon *Saad.*); nämlich חזה nach seiner Grundbedeutung (vgl. حزّ und خزّ, חזז), und בית wie Prov. 8, 2 u. Hez. 41, 9 (s. *Ew.* § 217, g). Also selbst Gestein nicht, somit überhaupt nichts kann seinem üppigen Wuchern oder fröhlichen Gedeihen widerstehen. — V. 18 Gegensatz: *wenn er* (nämlich - unbestimmt wer, sofern die Pflanze Obj. ist; Gott, sofern der durch die Pflanze bedeutete הגם Obj. ist; keinenfalls בית אבנים) *ihn vertilgt* (2, 3) *von seinem Orte weg, so verläugnet der* (sein Ort) *ihn* (s. zu 7, 10) sprechend: *„nie hab' ich dich gesehn."* Also: mag er auch üppigst weithin wuchern: durch einen einzigen vernichtenden Schlag ist dieses ganze kräftige Leben dahin, stürzt das ganze Gebäude seines so fest geglaubten Glückes zusammen; selbst seine eigne Stätte, seine Heimath und Umgebung, will ihn gar nie gekannt haben, stösst ihn als einen Fremden aus, schämt sich seiner als eines von Gott gezeichneten Sünders (*Hirz.*). — V. 19 rundet ab: *Sieh das ist die* (vermeintliche, von ihm selbst so hoch geschätzte, von andern vielleicht beneidete) *Wonne seines Weges* (Lebensweges V. 13), d. h. so endigt sie, nachdem sie eine Zeit lang gedauert; *und aus dem Staube sprossen andere* (אחר collect., *Ew.* § 319, a) nach, nämlich zunächst Pflanzen, denn er fällt damit in das Bild zurück, aber gemeint sind Menschen, nicht nothwendig Sünder, und der Sinn ist: er hinterlässt, nachdem er geendigt, nicht einmal eine Lücke, denn sofort nehmen Andere die Stätte ein, die er bewohnt hatte (*Hirz.*). — Hier sind die Weisheitssprüche der Alten, welche die volle Gerechtigkeit Gottes bezeugen, zu Ende. Ijob, der vom höchsten Glück in tiefstes Unglück gestürzt worden ist, mag sehen, ob nicht auch bei ihm dieser schnelle Wechsel einen ähnlichen Grund hat wie bei den hier gezeichneten Menschen. Doch wird das blos stillschweigend zu verstehen gegeben. Vielmehr Bild., indem er nun in

3) V. 20—22 zur ausdrücklichen Anwendung seiner Sätze auf Ijob übergeht, verfährt milder, insofern er von der nun bewiesenen doppelseitigen Gerechtigkeit Gottes lieber die tröstliche Seite hervorhebt, und die andere, die schreckende, nur nicht ganz vergisst. — V. 20. *Sieh' Gott verschmähet nicht den Unsträflichen,* auch dann nicht wenn er von Leid gebeugt ist, vorausgesetzt dass er suchend sich an Gott wendet, nach V. 5—7, *und hält nicht fest der Uebelthäter Hand,* um ihnen zu helfen und sie zu stützen (Jes. 41, 13. 42, 6 u. s.), nach V. 11—19; eine vorsichtig ausgedrückte Begriffsbestimmung der göttlichen Gerechtigkeit, nach ihren beiden Seiten, die beide dem Ijob zur Beherzigung vorgelegt werden. — V. 21 f. Auf Grund der ersten derselben will Bild. lieber für Ijob hoffen und gibt ihm eine schöne Verheissung 21 u. 22^a; aber ganz verschweigen darf er die andere auch nicht 22^b, weil sie doch möglicherweise hier Anwendung leidet. עד] *bis dass* d. h. in dem Maasse und Grade dass (14, 6), passt hier wenig, weil es keinen Anschluss an das Vorhergehende hat (es hätte diesen nur, wenn $20^{a\ u.\ b}$ umgekehrt gestellt

wären); die Bedeutung *während dass* (1 S. 14, 19; Ps. 141, 10), in welchem Fall V. 21 Vordersatz und 22a Nachsatz wäre (*Del.* u. A.), passt noch weniger, weil dadurch die Hauptverheissung V. 21 untergeordnet und in Hintergrund gestellt würde gegen 22a, das doch nur eine Folgerung aus V. 21 enthält; also lies (mit *Cocc., Houb., Ew., Böttch., Stick.*) עֹד (s. zu 1, 18): *noch* (wie Ps. 42, 6) *wird er deinen Mund mit Lachen* (Ps. 126, 2) *füllen* (ימלה incorrekte Schreibart für ימלא, vgl. V. 11; *Ew.* § 142, c; *Ges.* § 75 Anm. 21) *und deine Lippen mit Jauchzen.* — V. 22. *Deine Hasser werden in Scham* oder Schande *sich kleiden*, mit Scham wie mit einem Kleide überdeckt werden (vgl. zum Bild theils 7, 25; theils Ps. 35, 26. 109, 29. 132, 18), weil sie dich unerwartet neu beglückt sehen werden. Er gibt damit fein zu verstehen (*Ew.*), dass er und seine Genossen zu seinen Feinden, die an seinem Unglück eine Freude haben, nicht gehören. — *Aber der Frevler Zelt* (wie 5, 24) — *es ist nicht mehr:* so gewiss ist seine Vernichtung, als wäre sie schon eingetreten; es ist dieses Glied der Gegensatz zu V. 21 u. 22a, und schliesst sich an V. 20b an; keineswegs aber handelt dieses Glied noch von dem Schicksal der שׂנאיך, als wären diese und die רשׁעים dieselben. Dass er sich nicht enthalten kann, mit der *Warnung* zu schliessen, zeigt einen deutlichen Fortschritt über die Rede des Eliphaz.

b) Die Antwort Ijob's, Cap. 9. 10.

Bildad hat dem Ijob zugemuthet, den *gerechten* Gott in seinem Leiden zu erkennen, und hat sich damit ganz dem Eliphaz angeschlossen, welcher in der menschlichen Schwäche und Sündhaftigkeit den Erklärungsgrund der Leiden fand; er hat auch seine Zweifel an Ijob's Unschuld, obwohl versteckt, doch deutlich genug, zu erkennen gegeben. Trotz Ijob's Bitte (6, 28—30) beharren sie somit auf ihrer Beurtheilungsweise der Sache. Und Ijob kann es darum nicht länger von sich weisen, auf diese ihre Hauptsätze einzugehen und sich darüber auszusprechen. Dass er dabei nicht blos die Rede des Bild., sondern auch die des El. berücksichtigt, ist ganz richtig, sofern sie beide auf denselben Sinn hinausliefen, und er vorhin, in seiner Antwort an El. dessen Hauptsatz und seine Beurtheilung, aus einer inneren Scheu davor, noch ganz mit Stillschweigen übergangen hatte. Auch ist bemerkenswerth, dass er, während er in der vorigen Rede einen ganzen Haupttheil persönlich gegen sie gerichtet hat, hier gegen sie gar keine Aeusserung thut, sie nicht einmal anredet, sondern sie gleichsam nur einer Art Selbstbetrachtung zuhören lässt, aus der sie abnehmen können, wohin sie ihn mit ihren Angriffen treiben. — Sie nun wollten ihn zwingen, auf Grund einiger allgemeinen Sätze die Selbstverschuldung seines Leidens und die Gerechtigkeit Gottes in denselben anzuerkennen. Ihm aber steht dagegen das Zeugniss seines Gewissens von seiner Unschuld (9, 21) und die Erfahrung vieler plötzlicher, aus jenen Sätzen nicht erklärbarer Wechsel im Menschenleben (9, 22—24). Diese Thatsachen wiegen ihm schwerer als dogmatische

Schlüsse. Wenn also die Wahrheit, dass vor Gott kein Mensch gerecht ist, und dass Gott kein Unrecht thut, immer und überall zur Anwendung kommen und Alles, somit auch sein Leiden, erklären soll, so kann er sich das nur gefallen lassen in dem Sinn, dass gegenüber von der Allgewalt der göttlichen Majestät der Mensch sein Recht nicht geltend machen kann und Gott immer Recht hat, auch wenn er dem Menschen Unrecht thut. Die von den Freunden aufgedrungene Gerechtigkeit Gottes schlägt ihm, wenn er sie auf sich anwenden will, um in die allmächtige Willkühr oder willkührliche, an keine sittliche Schranke gebundene Allmacht. Und damit wird das, was bisher nur halbbewusst in ihm lag und was klar zu denken er sich scheute, zu einer deutlichen Vorstellung herausgeboren, nämlich das Wahngebilde von einem Gott, der den Menschen behandelt, wie er will, und gegen den der Mensch sich schuldig bekennen muss, auch wenn er sich nicht schuldig fühlt. Diese Schreckensgestalt eines nur nach dem Recht der Allmacht handelnden Gottes, gegen den es keinen Richter gibt, wird durch die Zumuthungen der Freunde in seiner Seele Fleisch und Blut, und droht seinen schon zuvor schwach gewordenen Glauben an den Gott der Liebe und des Rechts zu verschlingen. Die Verwirrung in seinem Innern steigt auf eine bedenkliche Höhe. Vergeblich ringt er, diesem Allmächtigen sich zu unterwerfen; er kann nicht; das Bewusstsein seiner Unschuld, erlittenen Unrechts ist zu mächtig in ihm; dann stürmt er in wildem Trotze gegen ihn an und beschuldigt ihn offen der reinen Willkühr, aber auch diess vergeblich; jeder Hinblick auf seinen kranken Leib überzeugt ihn, dass Gott ihn als Schuldigen haben will und dass er dafür gelten muss, obwohl er es nicht ist. Und so ist das Ende wieder nichts, als eine erneute lange trostlose Klage; es bleibt ihm nur übrig, in Trauer, in wehmüthigen Bitten, in bitteren Vorwürfen Gott das Unrecht, das er ihm thut, die Gründe, die ihn zu einer andern Behandlungsweise bestimmen sollten, die Widersprüche in seinem ganzen Thun vorzuhalten, um schliesslich eine kurze Einstellung der Anfeindungen, und einige Augenblicke Ruhe vor seinem nahen Ende als etwas Gewährbares von ihm zu verlangen. Alle diese inneren Wandlungen, Stimmungen und Gegensätze in seiner Seele erhalten einen grossartig gewaltigen Ausdruck in der langen Rede, worin er 1) anknüpfend an die Ausführungen der Freunde ihre Hauptsätze zugibt, aber höhnend umbiegt in die Anerkennung einer für den Sterblichen erdrückenden allmächtigen Uebergewalt Gottes, die unverantwortlich mit ihm schalten darf Cap. 9, 2—12, und nun 2) das Schreckbild eines solchen Gottes sich vergegenwärtigend, empört und trotzig gegen dasselbe ankämpft Cap. 9, 13—35, um zuletzt 3) in die lange trostlose Klage zurückzufallen Cap. 10. Der erste Theil umfasst einen, der zweite und dritte je 2 Abschnitte von 10 bis 12 Versen, welche in sich selbst wieder verschieden gegliedert sind.

1) Der erste Theil C. 9, 2—12, gegliedert in 3, 3, 3, 2 Verse: ironisches Zugeständniss der Sätze der Gegner und Umbiegung derselben zu der Anerkennung der für den Menschen erdrückenden, unver-

antwortlich schaltenden Allmacht Gottes, von welcher er, wetteifernd mit Eliphaz, eine beredte Schilderung gibt. — α) V. 2—4: höhnend gibt er ihre Sätze, dass Gott kein Unrecht thut und vor Gott kein Mensch gerecht ist, zu: freilich sind sie wahr, denn Niemand kann ihn zur Verantwortung ziehen, Niemand ihm ungestraft trotzen. — V. 2. אמנם] *wahrhaftig, wirklich,* schon bitter spottend gesagt wie 12, 2. ידעתי כי־כן] *ich weiss, dass es also* ist, kann sich nur auf das Nächstvorhergehende, also den Hauptsatz der Rede des Bildad (8, 3) beziehen: was Gott thut muss freilich Recht sein. ומה וגו׳] ist einfache Fortsetzung von כי־כן, und also כִּי nicht = *denn;* es wird eine zweite Behauptung, die er zugibt, hinzugefügt, nämlich der Hauptsatz der Rede des Eliphaz 4, 17. Das מִן jener Stelle ist absichtlich in עִם geändert, damit das Wort den gewünschten Doppelsinn erhalte: *wie wär' ein Mensch vor Gott gerecht?* und: *wie hätte ein Mensch Recht gegen Gott?* Im ersten Sinn hat es El. gesprochen, zum andern Sinn biegt es Ijob ihm um. Und beide Sätze, den des B. und den des E., will er so verstanden wissen, dass sie, obwohl an sich verschieden, doch als wesentlich das Gleiche sagend zusammenfallen. — V. 3 f. Er macht nun den Sinn, in dem er jene Sätze verstanden haben will, deutlich. Subj. ist der Mensch, vgl. V. 14 u. 13, 3. אם־יחפץ] אם mit Imperf., bei der Annahme fast unmöglicher Dinge, wie V. 20 (*Ew.* § 355, b): *hat* (hätte) *er Lust, mit ihm zu streiten, er wird* (würde) *ihm nicht antworten eins von Tausend.* Das *Streiten* ist ein Streiten zu dem Zweck, um sein vermeintliches oder wirkliches Recht geltend zu machen oder zu behaupten; diess in einem *Streit* erzielen zu wollen, hat nur der Mensch Veranlassung, nicht Gott, und darum ist auch in diesem ersten V.Glied der Mensch Subj. (nicht: Gott, *Schl., Del., Kamph.;* 23, 6 hat zur Voraussetzung 23, 2—5 und ist also anderer Art). Die Meinung des Nachsatzes ist: Gott würde vermöge seiner unendlichen Ueberlegenheit den Menschen mit einer solchen Masse Fragen, von denen er ihm nicht eine beantworten könnte, überschütten, dass der Mensch beschämt und verblüfft von seinem Hadern abstehen müsste; ein wahres und aus richtiger Erkenntniss des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch herausgesprochenes Wort, das zuletzt sich wörtlich an Ijob erfüllt C. 38, 1—40, 5. Wäre Gott Subj. (*Stick.*), so würde einfach gesagt sein: er wird ihm keine Antwort geben. Uebrigens ist ענה hier c. dupl. Acc. verbunden, und über אחת *Ew.* § 172, b zu vergleichen. — V. 4. Ebenso hat ihm, weil er mit überlegener Weisheit überlegene Kraft verbindet, noch Niemand ungestraft getrotzt. חכם לבב ואמיץ כח] cas. absol., welche wieder aufgenommen werden in אליו (*Hirz.*); sie bereiten schon die V. 5 ff. beginnende Schilderung des Allmächtigen vor, geben gleichsam das Thema der folgenden Ausführung und sind darum nicht mit *Olsh.* auf den מִי zu beziehen. הקשה] abgekürzt aus הִקְשָׁה עֹרֶף *den Nacken verhärten,* d. h. Trotz bieten. וישלם] *und blieb unversehrt?* kam mit heiler Haut davon, wurde nicht niedergeschmettert? — Von dieser Allmacht Gottes gibt er jetzt, zum Beweis, dass er sie sehr wohl kenne, eine Schilderung, zunächst wie sie in der Natur wirkt, in zweimal 3 Versen, und zwar, wie aus V.

10 vgl. mit 5, 9 deutlich ist, mit Rücksicht auf die ähnliche Schilderung in der Rede des Eliphaz 5, 9—16, aber mit dem unverkennbaren Unterschied, dass, während El. diese Allmacht als eine zu ethischen Zwecken wirkende und darum auch als eine für den Leidenden tröstliche aufgefasst hat, er vielmehr sie als eine an kein Gesetz gebundene, schrankenlos und zum Verderben waltende darstellt, weil diese Seite seiner Stimmung am nächsten liegt. — *β*) V. 5—7: Schilderung der Allmacht Gottes, wie sie in der Natur sich kund gibt und zwar durch zerstörende, schreckensvolle Wirkungen. — V. 5. In Bergstürzen: *der Berge verrückt, und sie merken's nicht* (ohne dass sie es merken; matt und undichterisch wäre es, wenn Subj. in ידעו nicht die Berge selbst, sondern, wie *Hirz.* meint, die Menschen wären), *dass er sie umgestürzt hat in seinem Zorn;* in seinem Zorn, sofern alle zerstörende Thätigkeit Gottes in seinem Zorn über die Geschöpfe ihren Grund hat. Dass אשר hier nicht = *welcher* (*Hirz., Schl.*), sondern *dass* oder *wie* (Ex. 11, 7. Hez. 20, 26) sei, ergibt sich aus dem Perf. הפך (vgl. dagegen den Bau von V. 7b). Gott stürzt Berge, ohne dass und ehe sie die Veränderung gewahr werden, d. h. in einem Augenblick, plötzlich. — V. 6. Im Erdbeben: *der die Erde aufbeben macht von ihrer Stelle weg* (vgl. Jes. 13, 13), *und* (d. h. während zugleich) *ihre Säulen werden erschüttert* oder schwanken hin u. her (denn im *Schwanken* scheint der Grundbegriff von פלץ zu liegen, verwandt פלס und פלש, nicht im *Zerreissen* u. *Zerbrechen*, wie *Ges., Fürst* angeben, die es mit פרץ zusammenstellen). Von *Säulen* der Erde (Ps. 75, 4, vgl. Ij. 38, 6. Ps. 104, 5) wie sonst auch von Grundfesten der Erde, ist die Rede, sofern die Erde mit einem Bau verglichen wird (z. B. Ij. 38, 4 ff.); bestimmt wird nirgends ausgesprochen, was in Wirklichkeit diese Säulen seien, aber durch Vergleichung von Ij. 38, 6 mit Prov. 8, 25 (Ps. 90, 2) scheint sich zu ergeben, dass man allerdings darunter sich die unterirdischen Wurzeln der Berge dachte, welche dann mit ihren oberirdischen Gipfeln wieder die Säulen des Himmels bilden Ij. 26, 11. Dass diese ganze Vorstellung mit 26, 7 nicht streitet, s. zu d. St. (vgl. *Ewald* Jahrb. III. S. 112.). — V. 7. In Verfinsterungen der Gestirne (vgl. Ex. 10, 21. Joel 3, 4; u. oben zu Ij. 3, 5. 8). חרס] seltener Name der *Sonne*, wie חַרְסָה Jud. 14, 18 (W. verwandt mit חרר u. חרה). ולא יזרח] *und sie geht nicht auf* d. i. dass sie nicht aufgeht oder aufstrahlt, „denn זרח wird nicht bloss vom Aufgange der Sonne, sondern auch vom Erglänzen des Lichts überhaupt gebraucht Jes. 58, 10" (*Hirz.*), vgl. ΩΖΦ: u. شرق. ובעד וגו' *und um* (1, 10) *die Sterne legt er ein Siegel,* versiegelt sie, dass sie nicht wandeln und leuchten können. — *γ*) V. 8—10: die schöpferischen und erhaltenden Machterweisungen Gottes in der Natur, und Abschluss der Schilderung. — V. 8. נטה] Zunächst bemerke man das Part. ohne Artikel, wie V. 9 u. 10, gegenüber von V. 5—7, woraus deutlich wird, dass diese 3 Verse einen neuen Absatz bilden. Zwischen den 2 möglichen Erklärungen sodann von נָטָה, entweder *der neigt, senkt* (Ps. 18, 10), oder *der ausspannt* einem Zelttuch gleich (Jes. 40, 22. 44, 24; Ps. 104,

2), so dass hier entweder von dem Herabsinken der Gewitterwolken zur Erde hin, oder von der Schöpfung und Erhaltung des Himmelszeltes über der Erde die Rede wäre, entscheidet für die zweite und gegen die erste theils לבדו, was so einen volleren Sinn gibt (Jes. 44, 24), theils V. 9, der ebenfalls von der schaffenden Thätigkeit Gottes handelt und bei der ersten Auffassung von נטה zu kahl oder vereinzelt dastünde, theils der strophische Absatz, der bei V. 8 beginnt; und V. 8b widerstreitet wenigstens dieser Erklärung nicht. Auch die alten Uebersetzer haben נטה so verstanden. וירך וגו׳ *und der* tritt auf d. h. *schreitet über Meereshöhen.* Ueber בָּמֳתֵי Pl. st. c. von בָּמָה vgl. *Ew.* § 211, d; *Ges.* § 87, 5, Anm. 1. Da ים als Benennung der oberen, himmlischen (Gen. 1, 6—8) Wasser nicht nachweisbar ist, auch aus 36, 30 nicht, so kann man hier weder an das Wohnen und Wandeln Gottes im Himmel über dem himmlischen Wasser Ps. 104, 3 (*Schl.*), noch an das herabgesenkte Gewitterwolkenmeer Ps. 18, 12. 29, 3; Nah. 1, 3 (*Hirz.* u. A.) denken, sondern nur an das irdische Meer; über die sich berghoch aufthürmenden Wogen des Meeres wandelt Gott dahin, wenn er da seine Geschäfte hat, schaffend zu wirken hat (23, 9), z. B. den Hochmuth des Meeres zu bändigen (*Saad.*); wie er sonst über der Erde Höhen schreitet Am. 4, 13; Mich. 1, 3. Dieser Herrschertritt Gottes über Berge und Meereshöhen ist an sich ein Wunder der Allmacht (vgl. auch Hab. 3, 15). Eine Beziehung auf das Gewitter liegt nicht, oder wenigstens nicht nothwendig darin, so wenig als Am. 4, 13. — V. 9. עשה] *der schafft*, präsentisch, wie alle übrigen Part. von V. 5 an, denn die Schöpfung wird als eine fortgehende, tagtäglich sich erneuernde gedacht; nicht: *der verdunkelt, verhüllt* (*Eichh., Umbr.*), denn dagegen spricht עשה V. 10 und der Originalstelle Am. 5, 8; auch wäre es unschön, wenn so der Gedanke von V. 7 wieder aufgenommen würde; und endlich ist diese Bedeutung von עשה im Hebr. nicht zu belegen, auch 15, 27 u. 23, 9 nicht. Zunächst werden 3 Sternbilder als Werke Gottes (vgl. 38, 31. 32) genannt. Zuerst עָיִשׁ, ohne Zweifel einerlei mit עַיִשׁ 38, 32, nach überwiegender Wahrscheinlichkeit der (grosse) *Bär* oder *Wagen, septentrio,* den die Araber نَعْش (Todtenbahre) nennen, s. *Ges.* thes. p. 895 (die Etymologie aber ist noch ungewiss, da die von *Ges.* angenommene Verkürzung aus נְעָשׁ wegen der Nebenform עַיִשׁ kaum zulässig ist, und auch خمعا der Pesch. eher für eine W. עיש spricht; wahrscheinlicher ist *Ewald's* Zusammenstellung mit عيوث *Löwe,* sofern es nicht unmöglich ist, dass die alten Hebräer den Bären als Löwen auffassten). Sodann כסיל (der *Thor*) auch 38, 31, Am. 5, 8 u. Jes. 13, 10, ist der hebr. Name des Sternbildes *Orion* (LXX: *Ὠρίων* wenigstens an einigen Stellen; Pesch.: ܓܒܪܐ, Targ.: גיברא), nach der Anschauung der Alten (*C. O. Müller* im Rhein. Museum für Philol. Bd. 2) ein an den Himmel gefesselter gewaltiger Riese (ein Thor, sofern er auf seine Körperkraft thöricht trotzte), wofür vielleicht auch die מַשְׁכּוֹת desselben 38, 31 sprechen; die Uebertragung des Namens Nimrod auf ihn ist aber erst späteren

Ursprungs (s. *Ges.* thes.). Nach den mittelalterlichen Rabbinen *Saad.*, *Abulwalid* u. A. wäre der سُهَيْل, natürlich im älteren Sinne des Wortes, also der *Canopus* zu verstehen (s. auch *Ideler* Urspr. u. Bedeutung der Sternnamen S. 264 f.), doch ist diese Auslegung jünger, und ein einzelner Stern passt wenigstens zu den Stellen unseres Buchs nicht gut (besser zu Jes. 13, 10), und nach *Wetzstein* bei *Del.* S. 466 steigt er zu Damascus höchstens 10 Mondbreiten über den Horizont. Endlich כִּימָה (etym. *das Häuflein*) auch 38, 31 u. Am. 5, 8, ist das *Siebengestirn* oder die *Pleiaden* (nach den griech. Uebersetzern und *Vulg.* zu 38, 31 πλειάς; *Pesch.* ܟܝܡܐ, was *Bar Ali* durch الثريّا d. i. *Pleiaden* erklärt; ebenso *Saad.*, so dass die Hyades der *Vulg.* in unserer Stelle hier nicht in Betracht kommen können), ein aus 7 grossen und anderen kleineren Sternen bestehendes Sternhäuflein im Nacken des Stieres, deutsch auch die *Gluckhenne* genannt. Neben diesen Sternbildern nennt er noch חַדְרֵי תֵמָן, letzteres defectiv geschrieben für תֵימָן. Da חֶדֶר *ein inneres Gemach, penetrale,* nach 37, 9 u. Prov. 24, 4 allerdings nicht blos zum Wohnen, sondern auch zum Aufbewahren von Habe, namentlich besseren und kostbareren Gegenständen gebraucht wurde, so liesse sich die Erklärung der LXX ταμεῖα νότου, z. B. Vorrathskammern des Südwinds (*Ges.*) immerhin hören; doch sind diese von den Sternbildern, denen sie durch blosses וְ beigeordnet sind, zu verschieden. Andererseits hat zwar der Verf. sicher von den Gestirnen „der südlichen Halbkugel" nichts gewusst, wohl aber mag ihm, einem gereisten Manne, bekannt gewesen sein, dass, je weiter man nach Süden reist, desto mehr Sterne und Sternbilder am Himmel sichtbar werden; diese sind für den im Norden wohnenden gleichsam in den hintersten Kammern des Himmelszeltes eingeschlossen und darum unsichtbar; an diese *„verhüllten Räume"* (*Hirz.*) des Südens mit ihren Gestirnen wird also hier zu denken sein. — V. 10 schliesst er statt weiterer Aufzählung von Allmachtswerken ab mit einem allgemeinen Satze, absichtlich fast ganz mit den Worten des Eliphaz C. 5, 9, um ihm anzudeuten, dass er insoweit ganz mit ihm einverstanden sei. Nachdem er so Gottes Herrenmacht in der Natur über die gewaltigsten und höchsten Naturdinge vergegenwärtigt, tritt er dem eigentlichen Ziel der Rede wieder näher, indem er δ) V. 11. 12 an sich, an seinem Beispiel zeigt, wie er auch dem Menschen gegenüber der unwiderstehlich übergewaltige sei. — Auch der Mensch hat diese majestätische Allmacht an sich zu verspüren. Unsichtbar, von Niemand bemerkt, aber ebendarum auch grauenvoll unheimlich, fährt Gott am Menschen vorüber, wann und wo er will, da er mit seiner Allmacht überall gegenwärtig ist, V. 11, rafft plötzlich fort, und aller Widerstand, alle Einreden sind vergeblich, V. 12. Er redet aber, indem er diesen allgemeinen Satz ausspricht, von sich selbst, weil *er* die Wirkungsweise Gottes so an sich erfahren hat: *ihn* hat Gott im Vorübergehen fortgerissen (aus seinem ganzen Glücksstand heraus) und gleichsam aus einer Masse heraus weggefangen. Daher auch die beiden hinweisenden הֵן. Ueber

חלף, das synonymum von עבר, vgl. 4, 15. אבין] mit בְּ verbunden, wie 14, 21. 23, 8. רהתּ] der Begriff von חתּ und dem damit gleichbedeutenden חשׁך ist, wie im Aram. u. Arab., das Fortraffen, Rauben (nicht blos Anpacken, *Hirz.*). ישׁיבנו] Obj. ist nicht der Fortgeraffte, sondern Gott; also חשׁיב hier so viel als: einen zurückbringen von seinem Thun, durch Einreden oder Gewalt, *hemmen*, wie 11, 10. 23, 13. — Mit diesen kurzen, aber durch ihre Kürze beredten Sätzen hat er den Uebergang gemacht zum zweiten Theil.

2) Zweiter Theil: Cap. 9, 13—35: Ijob's verzweiflungsvolles Ringen gegen das Schreckbild eines nur nach dem Recht der Allmacht handelnden Gottes, in 2 Abschnitten. — a) V. 13—24, gegliedert in dreimal 4 Verse: vor dieser übermächtigen Allgewalt kann nun freilich keiner sein Recht geltend machen; selbst wenn es denkbar wäre, dass Gott ihm zum Rechtsstreit sich stellte, so würde er doch durch seine furchtbare Majestät ihn gleichsam erdrücken, dass er vor Furcht kein Wort fände und wenn auch der unschuldigste, schon durch diese Furcht als Schuldiger erscheinen müsste; aber gleichwohl, er will ihm nicht feige weichen, er will's ihm offen und frei sagen, dass er ihn schuldlos leiden lasse, dass er Schuldige und Schuldlose gleichem Verderben anheimgebe. — α) V. 13—16: seinem Zorn seien Stärkere als er erlegen, wie viel weniger könnte er im Streit mit ihm sein Recht vertheidigen, der er von Ehrfurcht vor seiner Hoheit auf's tiefste erfüllt sei! — V. 13. לא ישׁיב אפּו] *er lässt nicht zurückkehren seinen Zorn*, nämlich zu sich selbst, d. h. *nimmt* ihn, wenn er ihn einmal losgelassen hat, *nicht zurück*, ehe er sein Werk verrichtet hat; vgl. dagegen Ps. 78, 38. Beispiel und Beweis dessen im 2 Gl.: unter ihm haben sich gebeugt d. h. *unterlegen sind ihm Rahab's Helfer*. Die W. רהב wird im Hebr. zur Bezeichnung des *ungestümen, stürmischen*, nach Umständen auch *trotzigen Wesens* gebraucht, und insofern liesse sich die früher gewöhnliche Erklärung: *unter ihm beugen sich trotzige Helfer* annehmen; aber alles andere spricht dagegen: „man sieht nicht, von wessen Helfern die Rede sei; der Zusammenhang fordert eine bestimmte Art solcher עזרים, die als sprechendes Beispiel eines vergeblichen Widerstands gegen Gott aufgeführt werden konnten" (*Hirz.*); das Perf. שׁחחוּ lässt einen geschichtlichen Fall vermuthen, und רַהַב hat in Wahrheit in allen Stellen, wo es vorkommt, eine andere Bedeutung. Jes. 30, 7 ist es ein Name für Aegypten, so jedoch dass dort der Prophet mit seiner hebr. Bedeutung *Ungestüm* spielt; Ps. 87, 4 ist es völliger Eigenname Aegyptens; Jes. 51, 9 und Ps. 89, 11 ist ebenfalls ganz entschieden Aegypten darunter gemeint, aber so dass der symbolische Sinn des Namens durchleuchtet, denn Jes. 51, 9 steht dafür im parallelen Glied תַּנִּין, und wird ausgesagt, dass Gott diesen Rahab-Tannin, nämlich Aeg., zerschlagen, zerschmettert habe, und von derselben Sache, nur mit Anwendung der Namen תַּנִּין u. לִוְיָתָן ist Ps. 74, 13. 14 die Rede (vgl. dazu Hez. 29, 3 u. Jes. 27, 1, wornach Aegypten symbolisch unter einem solchen Seeungethüm dargestellt wurde). So Aegypten symbolisch bald als רהב, bald als תנין und לויתן darzustellen, war nur möglich, wenn רהב

selbst eine diesen beiden andern Namen verwandte Bedeutung hatte, also der Name eines Seeungethüms war; diese Annahme ist ganz nothwendig Ij. 26, 12, wie denn auch die LXX hier und dort das Wort durch κῆτος übersetzen. Dass nun aber das Ereigniss mit dem κῆτος רהב, auf das hier der Dichter Rücksicht nimmt, ein Ereigniss der ägyptischen Geschichte sei (*Olsh.*), sei es der alten Geschichte unter Mose (z. B. *Hahn*), sei es der jüngeren unter Psammetich (*Böttch.* N. Aehrl. Nr. 1405), ist schon darum nicht anzunehmen, weil der Dichter sonst nie so offene geschichtliche Beziehungen (Anachronismen) in sein Werk einflicht, aber auch darum nicht, weil 26, 12 eine solche Annahme ganz und gar gegen den Zusammenhang wäre. Vielmehr muss man (mit *Ew., Hirz., Schl., Del.*) an eine alte Sage denken, wornach ein solches Seeungethüm einst in einem grossen Kampf sammt allen seinen Helfern von Gott besiegt wurde. Ob diese Sage sich an die Kenntniss von urweltlichen Riesenthieren anschloss, oder ob es ein ursprünglicher Naturmythus war, in welchem die Wuth des aufgeregten Meeres dem Toben eines darin sich bewegenden Ungethüms רהב mit seinen Helfern und die Beschwichtigung desselben der Erlegung des Ungethüms durch Gott zugeschrieben wurde, ist nicht auszumachen, doch ist das Letztere wahrscheinlicher. Dass die Sage viel verbreitet und im Volke noch recht lebendig war, sieht man daraus, dass Dichter und Propheten ein Symbol für die äg. Grossmacht daher entnahmen. Die Benutzung einer solchen Volkssage aber für seine Zwecke ist bei einem Dichter, der auch sonst allenthalben seine Stoffe aus den Volksvorstellungen entlehnt, nicht weiter auffallend. Dass aber (*Ew., Hirz.*) Rahab zugleich Name eines Sternbildes, wie κῆτος, πρίστις, *balaena, bellua, pistrix,* gewesen sei, sofern geglaubt wurde, dass jenes Ungethüm nach seiner Besiegung durch Gott zum Beispiel der Strafe als Sternbild am Himmel festgeschmiedet worden sei, wird doch ohne zureichenden Grund angenommen, denn 26, 12 wird davon nichts angedeutet, und κήτη τὰ ὑπ' οὐρανόν bei den LXX an unserer Stelle weist nach dem sonstigen Sprachgebrauch von ὑπ' οὐρανόν auch nicht nothwendig darauf hin; V. 9 unseres Cap. aber liegt doch weit genug ab. — V. 14. Wenn selbst diese stärksten Ungethüme ihm unterliegen mussten, wie viel weniger könnte *ich*, der schwache Sterbliche, von Leiden schon gebrochene, ihm widerstehen! Ueber אַף כִּי vgl. zu 4, 19. Da er seinen Streit gegen Gott nur als einen Streit mit Worten um sein gutes Recht ansieht, so drückt er sich aus: אֶעֱנֵנִי = *ich sollte ihm antworten!* ihm Rede stehen, wenn er mich, den sein Recht fordernden, als Richter ausfragt, mit Fragen überhäuft, vgl. V. 3. [אֲבַחֲרָה וגו׳ *wollte* oder *sollte wählen meine Worte* mit ihm oder (im Verkehr oder Gespräch mit ihm) *gegen ihn* (vgl. 10, 17. 11, 5. 16, 21) d. h. die Ausdrücke abwägen, um immer die rechten Worte zu treffen. Dazu bedarf es ausser der Sprachgewandtheit auch der Unbefangenheit und Ruhe, und diese ist es, die der Mensch gegenüber der Majestät Gottes nicht zu behaupten vermöchte (*Hirz.*). — Diesen Satz führt er nun aus V. 15 f., wo אֲשֶׁר, an אֶעֱנֵנִי V. 14 angeschlossen, im persönlichen Sinn zu neh-

men ist: *der ich, wenn ich Recht habe* (oder *hätte*), *nicht antworten könnte* (nämlich immer vorausgesetzt, dass ich wirklich mit ihm zu streiten mich erkühnen wollte, *Ew.* § 136, f), *zu meinem Bestreiter um Gnade flehen müsste* (8, 5). צדקתי] hier nothwendig im gerichtlichen Sinn; er will aber jetzt nicht erörtern, ob er wirklich Recht hat; er will nur den Fall setzen. משפט] Part. Po. (*Ges.* § 55, 1; *Ew.* § 125, a); es bedeutet nicht Richter (שֹׁפֵט), sondern den, der durch שָׁפַט Jemanden angreift, d. h. mit ihm rechtet oder ihn bestreitet. (Grundlos ist die Erklärung von *Böttch.* Nr. 1406). Die Meinung ist: das Bewusstsein der unendlichen Ueberlegenheit und die dadurch in ihm erzeugte Furcht würde ihn sogar in diesem Fall verstummen und jeden Gedanken an Behauptung seines Rechts aufgeben lassen. — V. 16 steigert: (der ich,) *wenn ich gerufen und er mir geantwortet hat* (oder *hätte*), *nicht glauben würde, dass er auf meine Stimme horchen werde.* קרא ist hier *in jus vocare*, zum Gericht rufen, und ענה demgemäss diesem Ruf entsprechen, zum Gericht erscheinen (*Hirz.*). Beides wird als geschehen oder eingetreten gesetzt, und somit steigernd ausgesprochen, selbst dann wenn Gott auf seinen Ruf wirklich erschienen wäre, würde er aus Furcht nicht glauben, dass er auf seine Stimme horchen werde (nicht: gehorcht habe) d. h. ihn anhören werde. Es ist ein reines Gefühl tiefster Ehrfurcht vor Gott, das sich hier ausspricht; aber gleich im Folgenden mischt sich wieder die Bitterkeit über seine schonungslose Behandlung darunter. — β) V. 17—20: im Streit mit dem, der ihn für jeden Widerspruch mit neuen Schmerzen quälen würde, der an Kraft und im Recht der übermächtige, ihn so befangen machen würde, dass er trotz seiner Gerechtigkeit als schuldig erscheinen müsste. — V. 17 f. schliessen sich durch אשר *welcher* an das Subj. von יאזין V. 16 an, und sagen beide etwas von Gott aus, wie V. 15 f. beide von Ijob ausgesagt haben; und diese sowohl als V. 19. 20 stehen noch unter der Grundvoraussetzung, dass er sein Recht gegen Gott geltend machen wollte, sind also hypothetisch zu übersetzen. (Die Meinung *Hirz.* u. A., dass er hier zur Begründung von V. 15 f. die schonungslose Behandlung beschreibe, die er bisher von Gott erfahren habe und noch erfahre, widerlegt sich schon durch בשערה, ausserdem durch den Ueberblick über die ganze Str. Nur so viel ist daran richtig, dass er das, was er hier hypothetisch sagt, aus dem bisher Erfahrnen abnimmt). — V. 17. Das Verb. שוף (Gen. 3, 15; Ps. 139, 11) ist zwar von den Verss. und von vielen Neuern als *zermalmen, zertreten* verstanden worden, als wäre es mit dem aram. שְׁפָא, שְׁפַף *schaben, reiben, abreiben* und *zerreiben,* verwandt, allein Ps. 139 lässt sich diese Bedeutung nicht anwenden, Gen. 3, 15 ist sie im letzten Glied ebenso unzulässig (weil eine Schlange die Ferse nur mit den Zähnen zermalmen könnte, für diesen Begriff aber jene Wortsippe auf keinen Fall zu gebrauchen war), und hier in unserer Stelle müsste man fragen, wie man einem die Wunden mehren könne, der zermalmt ist. Darum ist vielmehr שוף nach שאף (5, 5. 7, 2) zu verstehen: *inhiare,* nach einem schnauben und schnappen, *erschnappen, erhaschen* (vgl.

V. 11. 12). בשעיה] vgl. 38, 1. והרבה וגו׳] Perf. cons.: *und mehren würde meine Wunden* (deren ich jetzt schon genug habe), obgleich ich unschuldig wäre, also *ohne Ursache,* blos um für meinen Widerspruch mich zu strafen. — V. 18 Fortsetzung: *mich nicht Athem schöpfen liesse* d. h. auch nicht einen Augenblick mich zur Ruhe kommen liesse (vgl. 7, 19), *sondern* (5, 2. 7) *mich mit Bitterkeiten sättigte,* bittere Leiden und Schmerzen mir vollauf zu kosten gäbe. Dem נתן ist hier Inf. abs. חָשֵׁב als Obj. untergeordnet (*Ew.* § 240, a'; *Ges.* § 131, 1); השב רוח ist *respiratio.* יַשְׂבְּעֵנִי] über *áni* statt *ēni* s. Ew. § 249, d. מֲמֻלֻּרִים] über das Dag. dirim. s. *Ges.* § 20, 2, b; *Ew.* § 28, b. — V. 19. 20. Ueberhaupt da er an Kraft der Mächtigste, im Recht Niemanden verantwortlich ist, kann ein Rechtsstreit mit ihm nichts anderes fruchten, als dass auch das beste Recht des Menschen als Schuld erscheint. V. 19. Da מי יועידני nothwendig Worte Gottes sein müssen, so folgt, dass auch הנה im 1. Gl. so zu nehmen ist; und da man dem הנה das, worauf es hinweist, nicht voraus-, sondern nachstellt, so kann אמץ nicht von הנה abhängen (*Schl.*), sondern bildet mit כח eine st. c.-Kette, also: wenn bezüglich auf Kraft des Starken d. h. *wenn es auf Kraft des Starken ankommt* — *„sieh da"!* nämlich: mich, würde er sagen, d. h. ich stehe zu Diensten, ich bin zum Kampf bereit; *und wenn auf Recht* — *„wer wird mich vorfordern"!* vor Gericht laden (*diem dicere*) d. h. wer steht über mir, der mich als mein Richter zur Verantwortung ziehen wollte! Zu dem kurzen הַזְּנִי für אַזְהִי vgl. 15, 23 für אֶזְהֶה, *Ew.* § 299, a. — V. 20. אם] mit Imperf., im selben Sinn wie V. 3. אצדק] wie V. 15. פי ירשיענני] *mein* eigener *Mund würde mich verdammen,* weil ich verblüfft und aus Angst nicht das Rechte zu antworten wüsste, nach V. 14 f. (durch die Aenderung in עִוֵּנִי wie Jes. 34, 16 — *Olsh.* — würde ein minder treffender Sinn an die Stelle gesetzt). תם אני] Vordersatz einer Bedingung, vgl. 1. Gl. ויעקשני] Nachsatz der Bedingung; über das Imperf. cons. vgl. 7, 18. 3, 21. *Ew.* § 343, a; über die verkürzte Hiphil-Form s. *Ges.* § 53 Anm. 4, u. § 60 Anm. 5; *Ew.* § 232, e. *Wäre ich schuldlos, er würde mich verkehren,* als einen verkehrten (עִקֵּשׁ), das Gegentheil eines תָּם, darstellen; als Subj. nimmt man besser *Gott* den Richter, denn פִּי, weil dann die Gedankenentfaltung des Verses eine reichere ist: der Mensch mit seiner Befangenheit und Gott mit seiner unverantwortlichen Gewalt würden zusammenwirken, um ihn als schuldigen erscheinen zu lassen. — Kaum ist er in der Vergegenwärtigung des Bildes bei dem Gedanken angekommen, dass auch seine Gerechtigkeit, wenn er sie zur Anerkennung bringen wollte, ihm in Schuld verkehrt würde, so empört sich sein Innerstes dagegen, und γ) V. 21—24 so gewaltig drängt sich ihm das Bewusstsein seines guten Rechtes in seiner Seele vor, dass er unbekümmert um alle Folgen und mit rücksichtsloser Schroffheit die Behauptung seiner Unschuld Gott entgegenschleudert und offen erklärt, dass er nicht nach dem Recht die Menschen behandle. — V. 21. Bei der früher gewöhnlichen Erklärung dieses V.: „wäre ich schuldlos, ich würde (vor Befangenheit) mich selbst nicht (mehr)

kennen, mein (bisheriges sittliches) Leben (als ein schuldvolles) verwerfen," hätte man eine unnöthige Wiederholung von V. 20b, einen schlechten Ausdruck für einen unklaren Gedanken, und einen klaffenden hiatus zwischen V. 21 u. 22. Sinn und Kraft gewinnt der V. und der ganze Redeabschnitt erst dann, wenn Ijob mit תם אני *unschuldig bin ich* das, was er V. 20 nur bedingt ausgesprochen hat, als wirklich stattfindend rücksichtslos behauptet. Thut er aber das, so kann er es (nach dem V. 17 f. Gesagten) nur in der Stimmung eines Empörten, verzweifelt Trotzigen thun, der er ja auch V. 22 ff. anerkanntermaassen Ausdruck gibt. Deshalb kann er mit לא אדע נפשי וגו׳ nicht ruhig und lammesfromm fortfahren: „ich kenne mich selbst nicht d. h. ich bin mir selbst ein Räthsel und wünsche nicht länger zu leben" (*Del.*), auch abgesehen davon, dass נפשי neben חיי eine andere Bedeutung haben muss, sondern jene Worte müssen im selben Trotz gesprochen sein: nicht kenne ich meine Seele d. h. *nicht kümmere ich mich* (z. B. Gen. 39, 6) *um meine Seele, verachte* (7, 16) *mein Leben;* wenn ich auch mit meinem Leben büssen muss für diese Keckheit, ich behaupte es auch auf diese Gefahr hin: unschuldig bin ich (nicht schlechthin, sondern beziehungsweise: mein Gewissen zeiht mich keiner Sünde, durch die ich diese Strafe verdient hätte). — V. 22. אחת־הוא] nach *Targ., Ros., Hirz.*: eins ist das Maass, womit Gott Guten und Bösen misst, es geht dem einen wie dem andern; nach *Del.:* eins ist's (für sein Schicksal), ob der Mensch unschuldig ist oder nicht; aber in beiden Fällen wäre es tautologisch mit dem 2. Gl., und wäre nicht zu verstehen, wie er letzteres durch על־כן אמרתי anschliessen konnte, wenn man nicht unberechtigte Zwischengedanken einschöbe, oder wie *Del.* אחת הוא על־כן אמרתי gar in על־כן אמרתי אחת הוא verkehrte. Also vielmehr: *eins ist's* d. h. gleichgültig ist's, ob ich lebe oder sterbe; *darum spreche ich* es *aus: Schuldlosen und Schuldigen tilgt Er* (Gott, aber absichtlich nicht genannt, vgl. 3, 20) *weg*, so dass V. 22a dem V. 21b, u. 22b dem תם אני V. 21 entspricht. Hatten die Freunde ausgeführt, dass Gott die Frevler immer vernichte, so will Ijob das nicht bestreiten, setzt aber hinzu, dass er auch die Guten vernichte. Und ist V. 21a das Gegentheil von: „kein Mensch ist vor Gott gerecht", so ist V. 22b das Gegentheil von: „Gott thut nicht Unrecht." So wirft Ijob von der Thatsache seines guten Gewissens aus zugleich die beiden Hauptsätze der Gegner um. — V. 23 f. steigern nicht die Aussage von V. 22b (*Hirz.*), sondern erläutern und beweisen jene starke Behauptung durch Beispiele. V. 23. Bei plötzlich hereinbrechenden schweren Landesplagen werden Gute und Böse hingerafft, und die Verzweiflung der Unschuldigen hilft ihnen nichts. שׁוֹט] *Geissel* (5, 21) ist hier die von Gott über die Menschen geschwungene, ein allgemeines Strafgericht, wie Pest, Hunger, Krieg u. s. w. (vgl. Jes. 28, 15); es ist Subj. zu ימית, das Obj. fehlt als selbstverständlich, es sind die Menschen. Nachsatz: *so spottet er der Verzweiflung Schuldloser;* das besagt aber trotz 22, 19 nicht, dass er seine Lust und Freude daran habe (*Hirz., Del.*), sondern nur, dass er dadurch in seiner seligen Ruhe sich nicht

stören lasse (vgl. Ps. 2, 4. 59, 9). מַסָּה] nicht von נסה abgeleitet, denn *Versuchung* (*Schl.*) passt hier nicht, weil ihr Weggerafftwerden für die נקים mehr ist als Versuchung; und die allgemeinere Bedeutung *Leiden, Unglück* (nach πειρασμός des N. T., *Ges., Hirz.* u. A.) ist für das A. T. nicht zu erweisen. Es ist vielmehr (mit *Umbr., Ew.* u. A.) von מסס (6, 14) abzuleiten: Zerfliessen, *Verzagung, Verzweiflung.* — V. 24. Ein anderes Beispiel für V. 22b ist die schreiende Ungerechtigkeit, mit welcher Gott zu Zeiten durch mächtige Frevler die Menschen ohne Unterschied bedrücken lässt. אֶרֶץ] *ein* ganzes *Land,* möglicherweise auch: *die Erde,* ein ganzer Kreis von Ländern, ist einem רָשָׁע in die Hand gegeben, und den Richtern derselben ist das Angesicht von Gott bedeckt, dass sie Recht und Unrecht nicht unterscheiden und daher ungerecht richten. Die Behauptung, dass er (Gott) es ihnen bedeckt habe, rechtfertigt er im 2 Gl.: *wenn nicht, nun wer ist es denn,* nämlich der es ihnen bedeckt hat? wer anders soll es gethan haben als Gott, der ja doch der Urheber von Allem ist? אֵפוֹא (auch 17, 15. 19, 6. 23. 24, 25), ausserhalb des B. Ijob meist אֲפֹוא geschrieben, eine Pronominal-Partikel, *nun denn, so denn,* in Fragen und Aufforderungen gebraucht (*Ew.* § 105, d), gewöhnlich nachgesetzt; nach den Accenten ist es auch hier wie 24, 25 u. Gen. 27, 37 nicht als vorne an das Fragwort angelehnt, sondern als der dem Fragewort vorausgehenden Wortreihe angehängt zu betrachten: *wenn nicht nun denn, wer ist's?* Dass der Dichter den Ijob gerade dieses Beispiel hier anführen lässt, hat wohl in dem geschichtlichen Hintergrund des Stückes seinen guten Anlass. — Mit solchen Erfahrungsthatsachen, die zwar einseitig ausgehoben, aber doch zum mindesten ebenso wahr sind, wie die ebenfalls einseitigen Behauptungen seiner Gegner, könnte er ihre ganze Theorie erfolgreich angreifen; doch benützt er sie hier noch nicht dazu, er wird dies erst im Verlauf des Streites thun; hier wollte er nur seine Anklage gegen Gott, dass er *ihn* nicht nach dem Recht behandle, damit stützen. Denn das ist der Hauptgedanke, in den er sich auch weiterhin vertieft. b) V. 25—35, gegliedert in 4, 3, 4 Verse: auch sein Schicksal sei ein deutlicher Beweis für das Gesagte; klar zeige sich darin, dass Gott ihn als einen Schuldigen behandeln wolle; dagegen helfen alle Bemühungen, alle Reinigungsbestrebungen nichts, denn es gebe einmal keinen Richter gegen ihn und über ihm; nur vor dieser Uebergewalt müsse er sich beugen; wäre sie nicht, so wollte er sein Recht wohl geltend machen. — α) V. 25—28: auch er habe das zu erfahren; mit eilenden Schritten gehe sein Leben im Elend vollends dem Ende zu, und die ruhelosen Schmerzen, mit denen Gott ihn zu quälen gar nicht aufhöre, zeigen deutlich, dass er ihm nun einmal als schuldig gelten müsse. — V. 25 f. Nach der Regel V. 22b geht es auch ihm: *und meine Tage gingen schneller* (vgl. 7, 6) *als ein Läufer* oder Eilbote (z. B. 2 S. 18, 22. 24); *sie sind entflohen,* haben Gutes nicht gesehen (ein Zustandssatz, *Ew.* § 341, b) d. h. *ohne Glück* (21, 25) *gesehn zu haben.* Er kann dabei nicht an sein früheres langes Glück denken, als würde ihm dieses jetzt in der Vorstel-

lung in ein Nichts zusammenschwinden, sondern nur an die טובה, die er auch nach Cap. 7, 7 vor seinem Ende noch geniessen möchte, und nicht zu geniessen bekam. V. 26. *Sind dahingefahren* mit (37, 18. 40, 15) d. h. *wie Rohrschiffchen, gleich dem Adler, der auf Frass herabstösst.* Die Perff. gebraucht er in diesen 2 Versen, weil er sich lebhaft das Ende als schon daseiend vorstellt, und die 3 Bilder zeichnen die unaufhaltsame Schnelligkeit, mit der dasselbe anrückt, ohne dass vorher noch das erwünschte und von den Freunden verheissene Gute käme. אבה] über dieses schwierige, auch seiner Bildung und Aussprache nach eigenthümliche und wahrscheinlich fremdländische, nur hier vorkommende Wort ist noch immer am zutreffendsten die Vermuthung von *Hiller* (hierophyt. II. p. 302), dass es *Schilf* (vgl. אַגָּם) bedeute und die אניות אבה so viel seien als die עֳגְלֵי גֹמֶא Jes. 18, 2, leichte Kähne, wie man sie in Aegypten hatte, aus Papyrus oder andern Schilfarten verfertigt, und nur mit einem hölzernen Kiele versehen, für eine, höchstens ein Paar Personen Raum haltend, daher wegen ihrer Leichtigkeit sehr schnell (*Hirz.* s. die Belegstellen bei *Ges.* Commentar über Jesaia 18, 2). Da der Vergleichungspunkt nothwendig die Schnelligkeit sein muss, so fallen alle die Vermuthungen der Alten, denen dieses Wort schon ganz unverständlich war, dahin, weil sie theils sprachlich unmöglich sind, theils diesem Erforderniss kein Genüge thun: *naves poma portantes* (*Targ., Vulg.* von אָבָה), Schiffe des Wollens, Strebens, σπεύδουσαι (*Symm., Geqat.* u. A. von אָבָה *wollen*), Schiffe der Feindschaft, Piratenschiffe (*Pesch.* und viele Mss. mit der Lesart אֵיבָה); und ob man *geflügelte Schiffe* hebräisch mit אֲבֶרֹת אֳנִיּוֹת ausdrücken konnte (was *Olsh.* vermuthet), ist mehr als zweifelhaft (s. dagegen Jes. 18, 1). — V. 27. 28. Und wenn er auch in einzelnen Augenblicken um eine heiterere und hoffnungsreichere Stimmung sich bemüht (um so gleichsam sich selbst noch טובה zu verschaffen), so drückt doch die Furcht vor den wiederbeginnenden Schmerzen sein Gemüth nieder und fällt die Gewissheit über ihn herein, dass er von Gott nicht mehr freigesprochen wird. אם־אמרי] wenn mein Sagen (Denken 7, 13) ist d. h. *wenn ich denke* (*Ew.* § 355, b; אֹמְרָתִי, was *Olsh.* verbessern will, wäre freilich einfacher, ist aber doch wohl nicht nothwendig): *ich will vergessen meine Klage* (7, 13), *will* lassen oder *aufgeben meine* (finstere, traurige, wie 1 S. 1, 18) *Miene, und heiter blicken* (wie 10, 20; Ps. 39, 14), *so grauet mir* (3, 25; Perf. im Nachsatz nach *Ew.* § 355, b) *vor allen meinen Schmerzen; ich weiss, dass du* (Gott) *mich nicht freisprechen wirst,* von meiner mir aufgebürdeten Schuld, und demgemäss von meinem Leiden mich befreien. Beachtenswerth ist, dass, indem er dieses aussagt, er nicht von Gott sich abwendet, sondern ihn anredet, also auch so seinen Verkehr mit ihm nicht aufgibt. — β) V. 29—31: er müsse nun einmal schuldig sein; alle Bemühungen, sich von der aufgebürdeten Schuld zu reinigen, seien fruchtlos, weil Gott vermöge seiner Uebergewalt ihn doch zum Schuldigen stempeln würde. — V. 29. Er nimmt den V. 28b ausge-

sprochenen Gedanken mit Kraft auf, um ihm den bittersten, grellsten Ausdruck zu geben: *ich* (mit Nachdruck: ich der Unschuldige) *muss schuldig sein* (wie 10, 7), weil es einmal Gott so haben will: *warum* da d. i. *denn* (*Ges.* § 122, 2; *Ew.* § 325, a) *sollt' ich nutzlos* (הֶבֶל adv. wie 21, 34. 35, 16) *mich abmühen?* nämlich: als nichtschuldig zu erscheinen, schwerlich blos: mit dem Beweise meiner Unschuld (*Hirz.* und fast alle Neueren), sondern auch mit thatsächlicher Reinigung durch Selbstdemüthigung und Gnadeflehen, unter Rückbeziehung auf den Rath der Freunde 8, 5. 5, 8. 17. (Ganz anders erklärt diesen V. *Ew.*: aber werd ich so redend nicht eine Schuld begehen? Fort mit dém Bedenken! *mag ich schuldig werden!* wozu mich vergeblich abmühen, auf geordnetem Wege mit vorsichtigen demüthigen Worten mich vertheidigen!). — V. 30. 31 führen das אִתְחַבָּל אֵרֵעַ aus; V. 30 ist Vordersatz, V. 31 Nachsatz. הִתְזַצְתִּנִי] über das lange ā vor dem Gutt. ח s. *Ew.* § 124, d. בְּמוֹ־שֶׁלֶג] *mit Schnee;* בְּמוֹ dichterisch für בְּ (*Ew.* § 221, b) wie 16, 4. 5 u. s.; die Verbesserung des Qeri in בְּמֵי *in* (Schnee-)*Wasser* ist unnöthig (vgl. den umgekehrten Fall Jes. 25, 10). בּוֹר] ist hier trotz der *script. plena* (woneben aber andere Mss. בְּר haben) nicht *Grube, Cisterne,* sondern = בֹּר, und da für dieses durch Jes. 1, 25 die Bedeutung *Laugensalz* (die sonst an בֹּרִית haftet), eigentlich ein aus der Asche der in Palästina in mehreren species wachsenden Salz- oder Seifenpflanze bereitetes Reinigungsmittel, gesichert ist, so dürfte diese Auffassung, nach dem entsprechenden בְּמוֹ־שֶׁלֶג, sich hier am meisten empfehlen (*Targ.*); die andere Erklärung *in Reinheit* d. h. *in Unschuld* (nach Ps. 26, 6. 73, 13, vgl. Ij. 22, 30) gibt an sich einen matteren Sinn, und ist namentlich darum zu verwerfen, weil es nicht הִזְכִּיתִנִי sondern הִזְכֵּיתִי heisst. Also: wenn ich auch mit den besten, schärfsten Reinigungsmitteln mich, die ganze Person, und meine Hände, das Werkzeug des Handelns, gereinigt habe d. i. hier hätte (vgl. auch Jes. 1, 18 f.), *dann* (3, 13) wirst d. h. *würdest du mich in die Grube* (natürlich hier eine schlammige Grube) *tauchen, dass* (Perf. cons.) *meine Kleider mich verabscheuen würden.* Bei dieser Erklärung behält תעב seine, auch in unserem B. 19, 19. 30, 10 gewöhnliche Bedeutung; die Kleider sind personificirt; der Mann, nackt gebadet V. 30, und nackt wieder in die Schlammgrube geworfen, würde so unrein, dass selbst seine Kleider vor ihm Eckel empfänden. Nach der Erklärung von *Ew., Röd.-Ges.* wird vorausgesetzt, dass er angekleidet in die Grube getaucht wurde: *dass mich zum Abscheu machen würden meine Kleider* (opp. 29, 14), doch könnte diese causative Bedeutung des Pi. höchstens mit Hez. 16, 25 gestützt werden. Sinn: Gott würde, da er ihn einmal schuldig haben will, ihn doch gleich wieder (durch Ueberschüttung mit Leiden, die seine Schuld bekunden) so befleckt und schmutzig machen, wie wenn er eben aus der Pfütze käme. — γ) V. 32—35: denn Gott ist nicht ein gewöhnlicher Gegner, über dem es noch einen Richter gäbe, sondern Gegner und höchster Richter in einer Person; würde er nur dieser seiner Uebermacht über ihn sich entäussern, dann wollte er wohl furchtlos

sich vor ihm rechtfertigen. — V. 32. Da das איש כמוני offenbar die Voraussetzung nicht blos zu אעננו, sondern auch zu נבוא יחדו במשפט sein soll, so muss man nicht (mit *Hirz.* u. A.) איש im Acc. als Appos. zu נו denken: *denn nicht als einem Manne meines Gleichen kann ich ihm erwiedern*, sondern אעננו und נבוא וגו׳ ist ein ohne ו eingeführter Folgesatz zu לא איש כמוני (*Ew.* § 347, b), und dieses selbst als Ausrufesatz, daher ohne הוא, hingestellt: *denn nicht ein Mann wie ich* — ich erwiedere ihm d. h. *ist er, dass ich ihm erwiederte* (bei Auseinandersetzung des Streites), *dass wir zusammen in's Gericht gingen.* — V. 33 Fortsetzung: *nicht gibt es zwischen uns einen Schiedsmann* (der Entscheidung gibt Gen. 31, 37; Jes. 2, 4; Ij. 16, 21), *dass er legte* (Jussiv) *seine Hand auf uns beide* d. h. dass er uns beide mit seiner Gewalt niederhielte, dass wir beide ihm uns unterordnen müssten. Die Auffassung des לא als לָא (2 S. 18, 12) *o dass doch wäre* u. s. w. (LXX, *Pesch.*) ist, auch abgesehen von יֵשׁ im Wunsch, unangemessen, weil die Erklärung des Gedankens von V. 32 dort noch nicht abgeschlossen ist, sondern sich erst hier vollendet. — V. 34. 35. Wenn Gott jene Uebergewalt aufgäbe, so wollte Ijob sich wohl rechtfertigen. Er drückt diess aus in Form einer Forderung V. 34 und einer daran geknüpften Folge ohne ו (*Ew.* § 347, b), die zusammen den Werth eines conditionalen Vorder- und Nachsatzes haben (§ 357, b): *er nehme weg von (auf) mir seinen Stab*, womit er auf mich losschlägt (wegen des עלי und nach 13, 21; nicht: als Herrschaftszeichen, *Umbr., Hahn*), also die mich jetzt niederdrückende Last der Schmerzen (V. 28; auch V. 17. 18), sofern diese unwiderstehlich das Schuldgefühl in ihn hineinpressen; *und sein Schrecken* (defectiv für אימתו) d. h. die für den Menschen verwirrende und erschreckende Majestät seiner Erscheinung (13, 21. 33, 7), die ihn hinderte frei seine Sache vorzutragen und zu vertheidigen (s. V. 14—18), *betäube mich nicht* (7, 14) — *so* (unter diesen beiden Bedingungen) *will ich reden, ohne ihn zu fürchten, denn nicht also bin ich* (innerlich) *bei mir*, in meinem Bewusstsein (עם wie 10, 13. 15, 9. 23, 14. 27, 11) d. h. *denn solches* oder derlei *bin ich mir nicht bewusst;* nämlich derlei, dass ich ihn fürchten müsste aus Schuldgefühl, aus bösem Gewissen. Diese Erklärung ist allein zusammenhangsgemäss, vgl. ולא איראנו und den Sinn der ganzen Rede. (Dass אַיִן mit einem gestus verwerfender Missachtung gesprochen = *nichts*, und לא כן = *nicht so gering, nicht so nichtig* sein könne, — *Del.* —, ist eine grundlose Vermuthung). — So drängt sich ihm hier am Ende das Bewusstsein seiner Unschuld noch einmal unbesiegt hervor (wie V. 21), aber dagegen steht ihm die Schreckensgestalt eines feindlichen Gottes, der ihn durchaus schuldig haben will, vor dem er darum als schuldig gelten muss, und gegen dessen Uebergewalt er in keiner Weise aufkommen kann. Dieser Widerspruch treibt ihn nun im

3) Dritten Theil, C. 10, zur Erneuerung seiner Klage, in 2 Abschnitten, wozu C. 10, 1 und 2ª einen förmlichen Eingang bilden (vgl. 7, 11). — V. 1. נַפְשִׁי] mit Aufgebung der Verdopplung (*Ges.* § 67

Anm. 11; *Ew.* § 193, c) flectirt, für נְקֻטָה Hez. 6, 9, und dieses Perf. Niph. von קטט = קוט = קוץ; ein secundäres Qal נָקַט um dieser einen Stelle willen anzunehmen, ist kaum nöthig (obgleich ein solches später im Aram. vorkommt): Ekel oder *Ueberdruss hat meine Seele an meinem Leben* (vgl. 7, 15. 16, auch 9, 21); *so will ich denn frei* strömen *lassen bei mir meine Klage* (9, 27) d. h. ihr freien Lauf lassen, sie nicht weiter aus Rücksicht auf Gott (7, 11) hemmen. עָלַי] nicht *über mich*, als gäbe es den Gegenstand der Klage an, sondern: *an mir, bei mir*, wie 30, 16; Ps. 42, 6. 12; Jer. 8, 18; Thr. 3, 20. Im Uebrigen s. 7, 11. — Es ist eine Klage an Gott gerichtet. — a) V. 2—12, gegliedert in 6 und 5 Verse, worin er gegen den Gott der allmächtigen Willkühr, den er sich jetzt eingebildet hat, den in der Tiefe seiner Seele lebenden reinern Glauben an einen über alle Fehler menschlicher Beschränktheit erhabenen Gott ins Feld führt, und theils fordernd, theils betend, bitter vorwerfend und wehmüthig trauernd ihn auf die Widersprüche hinweist, in die er durch seine Behandlung Ijob's mit seinem eigenen Wesen geräth. — α) V. 2—7: er fordert Gott auf, ihn nicht widerrechtlich zu behandeln, da Ungerechtigkeit und Misshandlung seiner Geschöpfe ihm als Gott übel anstehe, da er über alle menschliche Beschränktheit hoch erhaben, ein ewiger und allwissender, nicht nöthig habe, durch folternde Qualen ein Schuldgeständniss von dem zu erpressen, von dem er doch seine Unschuld wisse. — V. 2. *Verdamm'* (9, 20) *mich nicht!* da ja kein Grund dazu da ist, oder gib mir wenigstens deine Gründe dafür kund: *lass mich wissen, weshalb du mich bestreitest*, als Gegner u. Richter; ריב sonst mit עם (9, 3. 13, 19. 23, 6. 40, 2), hier dichterisch mit Accusativ verbunden, wie Jes. 27, 8. 49, 25 (*Ew.* § 282, a). — V. 3 ff. Er versucht nun selbst, die Gründe zu erforschen, die Gott bewegen könnten, ihn als schuldig zu behandeln und gar nach seiner Sünde zu suchen (*Hirz.*), kann aber keinen stichhaltig finden, weil sie alle Gottes wahrem Wesen widersprechen; man kann desshalb auch sagen: er gibt Gott eine Reihe von Gründen zur Erwägung, warum er ihn nicht so behandeln sollte. V. 3. Der erste Grund. הטוב לך] schwerlich: *dünkt es dir gut*, gefällt es dir, macht es dir Freude? (*Targ., Vulg., Hirz., Del.* u. A., etwa wie Deut. 23, 17, wo בְּ = בְּעֵינֵי), sondern: ist es tauglich, passend für dich? (vgl. Ex. 14, 12; Num. 14, 3; Jud. 9, 2 u. Ij. 13, 9) = *steht's dir schön?* Diese Fassung passt zu dem Vorhalt an Gott besser. *Dass du bedrückst, dass du verwirfst das* sorgsam gebildete *Werk deiner Hände, während du* (Zustandssatz, *Ew.* § 341, a) *über* oder zu *dem Rath der Frevler leuchtest* (3, 4. 10, 22) d. h. ihn begünstigst und gelingen lässest, vgl. 9, 22—24. Zwar sind auch die רשעים ein יגיע כפיו, allein theils durch die Entgegensetzung beider, theils durch das Verbum תעשק, das doch nur gegenüber von einem Schuldlosen Sinn hat, gewinnt hier יגיע כפיך die engere Bedeutung: dein unschuldiges Werk (vgl. V. 7). Solchen Mangel an aller Folgerichtigkeit, solche launenhafte Ungerechtigkeit kann man doch in Gott nicht annehmen. — V. 4. Zweiter Grund: *hast du Fleischesaugen* d. h. sinnliche und sinnlich beschränkte

(Jes. 31, 3), *oder siehest du, wie Menschen sehen?* Ist menschliche Kurzsichtigkeit, Befangenheit und Täuschung bei dir anzunehmen, dass du mich den Unschuldigen für einen Schuldigen nimmst? Er appellirt damit an Gottes Allwissenheit und Untrüglichkeit. — V. 5 f. Drittens: Auch die Kurzlebigkeit Gottes kann nicht der Grund sein; er ist ja der Ewige. Diese Kurzlebigkeit ist nämlich hier nicht etwa nur als Ursache der Kurzsichtigkeit (nach 8, 8. 9) mitgenannt (*Hahn, Welt.*), sondern als selbstständiger Grund (vgl. V. 7b). Inwiefern sie aber ein Grund zu seinem Verfahren sein könnte, erläutert erst V. 6, durch das folgernde כִּי (s. zu 3, 12) angeknüpft: *dass du suchst nach* (wie Prov. 18, 1) *meiner Schuld und nach meinen Sünden forschest,* also: dass du, um eine Schuld oder Sünde an mir zu finden und zu strafen, nicht warten könntest, bis sie begangen oder offenbar wird, sondern geflissentlich darnach suchen müsstest. Er sucht aber darnach durch die vielen Schmerzen und Leiden, die nach Ijobs Meinung nur den Zweck haben, ihm das Geständniss einer Schuld, die er nicht hat, zu erpressen, also eine Art Folter oder Inquisitionsverhör für ihn sind. Doch ist zu bemerken, dass dieser V. 6 ebenso wie zu V. 5, so auch zu V. 4 die massgebende Folgerung gibt: auch von einem Kurzsichtigen, der nur Menschen-Augen hat, liesse sich erwarten, dass er erst durch Inquiriren einer Sache auf den Grund kommen will. — V. 7 gibt noch eine nähere Bestimmung zu V. 6 [על־דעתך וגו׳ auf dein Wissen hinauf d. h. trotzdem dass oder *obwohl du weisst* (vgl. 16, 17. 34, 6; Jes. 53, 9; *Ew.* § 217, i), als der Allwissende, *dass ich nicht schuldig bin* (9, 29) *und Niemand* ist, der *aus deiner Hand entreisst,* bei dir, dem Ewigen und Allmächtigen, Niemand seiner Strafe entgehen kann, so dass aus beiden Gründen ein so absichtliches und eilfertiges Suchen von Schuld nicht nöthig wäre. — β) V. 8—12: er erinnert ihn, einen Gedanken von V. 3 wieder aufnehmend, weiter an seine Schöpferliebe, näher an den Widerspruch, dass Gott sein eigenes kunstvolles Gebilde grundlos wieder vernichte, und hält ihm in andächtig-wehmüthiger Stimmung alle die wunderbare Güte und Sorgfalt vor, mit welcher er ihn von seinen Anfängen an gebildet, belebt, erhalten und behütet habe. — V. 8. [עצבוני das Pi. drückt hier aus *mit Mühe und Sorgfalt arbeiten,* nach menschlicher Ansicht von der Sache, als müsste der Schöpfer auf einen so künstlichen Organismus auch besondern Fleiss verwendet haben (*Hirz.*). [ויעשוני *und haben so* d. h. sorgsam bildend, *mich verfertigt* oder *bereitet.* [יחד סביב *zusammen, ringsum* d. h. alles zusammen, was an mir ist, an Gliedern, Kräften und Theilen, nach allen Seiten. [ותבלעני und die Folge ist, dass du mich vertilgst (2, 3. 8, 18) d. h. *und nun vertilgst du mich!* welcher Widerspruch! — V. 9. Und noch einmal, in einem gebetartigen Ansatz, hält er ihm diesen selben Widerspruch vor: *Gedenke doch, dass du wie Thon* d. h. so wie der Töpfer Thon bildet, also aus rohem Stoff mit Kunst zu einem Kunstgebilde, *mich bereitet hast: und zu Staub willst du mich* zurückwenden d. h. *wieder machen?* (s. zu 2, 10) d. h. hier: gewaltsam zerstören. — V. 10 ff. Nachdem er so den Widerspruch herausgestellt hat, lässt er zunächst die eine Seite

des Gegensatzes, nämlich die feindlichen Absichten, fahren, und versenkt sich, betend und betrachtend, ganz in die andere Seite desselben, die nicht genug zu rühmende Sorgfalt, Güte und Weisheit Gottes, mit der er ihn geschaffen und erhalten, um, wie er selbst davon gerührt ist, auch Gott dadurch zu rühren. Er geht dabei zurück auf die Anfänge des menschlichen Leibes und Lebens im Mutterleib, wobei natürlich das Stoffliche der Beschreibung sich nach dem damaligen Stande der Kenntnisse über diese Dinge richtet, und nicht maassgebend für eine wissenschaftliche Zeugungstheorie sein will. Die Imperff. haben hier, das Geschehene lebhaft vergegenwärtigend, den Werth eines Praes. der Vergangenheit, dürfen aber nicht in Perf. verwandelt werden. V. 10 von der Zeugung und der Bildung der ersten rohen Masse des Embryo: *Gossest* (3, 24) *du nicht wie Milch mich hin* (in der Zeugung), *und liessest wie Käse* oder Molken *mich gerinnen?* zu der rohen Masse, welche Ps. 139, 16 גֹּלֶם heisst. („In eine Form giessen" bedeutet חֲתִיכָה nicht — gegen *Del.* —, das wäre vielmehr נסך oder יצק). — V. 11 von der allmähligen Gestaltung der embryonischen Masse zu einem Kinde, mit fortwirkendem הלא: *umkleidetest mich mit Haut und Fleisch, durchflochtest mich mit Knochen und mit Sehnen?* שׂכך von שׂוּךְ 1, 10; Ps. 139, 13 ist dafür סכך gebraucht, in gleicher Bedeutung. Die wunderbare, geheimnissvolle Bildung des Menschen im Mutterleib als ein Wunderwerk der göttlichen Macht, Weisheit und Liebe wird auch Ps. 139, 13—16 ähnlich beschrieben, vgl. Sap. 7, 2. — V. 12 von der Geburt des Kindes und der Obsorge Gottes für seine Erhaltung bis auf die Gegenwart: *Leben und Gnade hast du* mit mir gethan d. h. *mir erwiesen* (das Verb. עשׂה ist mit Beziehung auf das 2. Obj. gewählt, und kann eigentlich vom ersten nicht ausgesagt werden, vgl. 4, 10), *und dein Aufsehen* (Obhut, πρόνοια, providentia) *hat meinen Geist* (als Lebensprincip wie 17, 1) *bewahrt.* — Aber kaum hat er sich in andächtiger Betrachtung der Güte Gottes, von der aus er wieder Vertrauen zu ihm fassen konnte, ihm zugewendet, so gewinnt wieder das Wahngebilde eines ihn grundlos verfolgenden Gottes in seiner Seele die Oberhand. — b) V. 13—22, gegliedert in 5 u. 5 Verse: Alle diese Liebesbeweise, weil doch nur feindliche Absichten dahinter versteckt waren, verkehrt er ihm in den bittersten Vorwurf, und endet in völliger Trostlosigkeit mit dem Wunsche, nie geboren zu sein, und mit der Forderung wenigstens einer kurzen Ruhe vor seinem Hinfahren. — α) V. 13—17: Dass Gott trotz jener Liebeserzeigungen ihn nun so schwer und grundlos leiden lässt, darin glaubt Ijob einen von Anfang an gefassten geheimen Plan zu erkennen, wornach er ihn, ob schuldig oder nicht, auf jeden Fall bis zum Aeussersten quälen wollte, und legt nun alle die einzelnen Gedanken dieses Planes, Gott zum schwersten Vorwurf, auseinander. — V. 13. *Und* dennoch, bei alle dem, *hast du dieses in deinem Herzen geborgen, ich weiss, dass diess* (bei dir innerlich, s. zu 9, 35, d. h.) *in deinem Sinne* (liegt, von dir beschlossen ist); אלה und זאת weisen beide auf das Folgende hin. Da bei Gott eine Aenderung im Entschlusse nicht anzunehmen ist, so geht er folgerecht so weit, zu sagen, dass

Gott von jeher diese Gedanken in seinem Sinne aufbewahrt oder geborgen habe. Er entwickelt sie nun. Alle Sätze bis 17 hängen insofern von V. 13 ab, als sie die dort behauptete *Absicht* herausstellen, daher die Perf. cons., Imperf. und Voluntative in denselben (*Ew.* § 338, a). — V. 14. „Auf jeden möglichen Fall hatte nach seiner Ansicht Gott bei seinem Rathschluss Bedacht genommen und es so eingerichtet, dass er in keinem Fall unangefochten durchkommen sollte. Die Fälle werden einzeln aufgeführt, der erste hier, näml. der Fall, dass Ijob aus Irrthum oder Schwachheit einzelne Vergehungen sich würde zu Schulden kommen lassen" (*Hirz.* nach *Ew.*), wie ja kein Mensch davon frei ist, und wie er auch bei sich immer als möglich zugibt 7, 20, namentlich in seinem früheren Leben 13, 26. Also: *wenn ich sündigte, wolltest du mich bewachen, und von meiner Schuld mich nicht freisprechen* (9, 28) durch Vergebung. Dass חטאתי hier von leichteren Sünden oder Verfehlungen gebraucht ist, folgt aus dem Gegensatz רשעתי V. 15. Dem שמר gab hier *Hirz.* (*Stick., Del.*) die Bedeutung: „einen d. h. seine Schuld oder Namen *im Gedächtniss bewahren*", allein in diesem Sinne ist שמר nur mit Acc. der Sache (Ps. 130, 3; Prov. 4, 21. 7, 1 u. s.) nachzuweisen, nicht mit Acc. der Person; die von Andern angenommene Bedeutung *belauern* gehört auch nicht her, weil er die Sünde schon begangen hat und es sich jetzt um die Strafe handelt; vielmehr muss *bewachen* hier = *in Gewahrsam legen* sein, nämlich zur Strafe, in den Gewahrsam der Leiden und Schmerzen, wie 7, 12 u. 13, 27. — V. 15 führt im 1. Gl. den zweiten Fall auf: *wenn ich frevelte,* dann *wehe mir!* „eine allgemeine Bezeichnung des stärksten Grades der Strafe: ich mag es gar nicht sagen, wie schwer ich in diesem Fall hätte büssen müssen" (*Hirz.*). Zwar ist רשעתי zunächst der Gegensatz von צדקתי im 2. Gl., u. könnte somit an sich bedeuten: im Gericht schuldig befunden werden, wie צ׳ im Gericht unschuldig befunden werden (*Schl., Olsh.*); allein dieses Dilemma kann nach V. 14 gar nicht mehr gestellt werden, weil sich von selbst versteht, dass ein Sünder, dem Gott seine Sünde nicht vergibt, vor Gericht schuldig, aber sich keineswegs von selbst versteht, dass ein unvorsätzlich Fehlender schuldfrei (*Olsh.*) ist. Daraus folgt, dass אם־רשעתי im Fortschritt gegen אם־חטאתי hier einen neuen Fall bezeichnen muss, und dann kann רשע nur die schwereren, vorsätzlichen Sünden bedeuten. — Der 3. Fall wird im 2. Gl. gesetzt, der Fall der Schuldlosigkeit Ijobs; das אם des 1. Gl. wirkt nach (vgl. 9, 20): *und wäre ich gerecht, sollte ich mein Haupt nicht erheben* dürfen, *satt von Schmach, und mein Elend sehend.* Ein Gerechter kann frei aufblicken, mit erhobenem Haupte gehen (11, 15. 22, 26); er aber, obwohl gerecht, sollte wie ein Frevler gebeugten Hauptes gehen müssen, niedergebeugt von Schande und Elend. שׂבע וגו׳ ist Appos. zum Subj. von אֶשָּׂא, seinen Zustand beschreibend; שָׂבֵעַ selbst ist st. c. vom Adj. שָׂבֵעַ, kann aber auch Imper. sein; וּרְאֵה in dieser Punktation kann doch wohl nur Imper. sein, da ein Adj. רָאֶה und רָאֵה *sehend,* wovon רְאֵה st. c. wäre, nicht vorkommt und auch mit seiner trans. Bedeutung unter den ähnlichen Adjectiven von WW. לה׳ keine Analogie hätte. Sei

es nun, dass die Mas. das Ganze als Apostrophe an Gott verstanden wissen wollte: „sättige dich an (meiner) Schmach und schau mein Elend!“, oder nur das 2. Glied: „(ich) satt an Schmach, und siehe (du) an mein Elend!“ (*Ros., de W.*), oder dass sie in dieser Stelle wirklich ein Adj. רָאֵה annahm; sicherer ist es jedenfalls, da solche Apostrophe ganz ausser Zusammenhang und Sinn dieser Stelle liegt (mit *Pisc., Ew., Hirz., Böttch.*), וְרֹאֵה (Part.) zu lesen. Zur *Sättigung* vgl. 9, 18. 7, 4; die *Schande* besteht darin, dass er, durch seine Krankheit besonders, von Gott wie ein grober Sünder hingestellt wird (19, 19. 30, 10 ff.); *mein Elend sehend*, weil er dasselbe an sich trägt und fortwährend im Auge haben muss. — V. 16 f. sind weitere Ausführung des dritten Falls, oder vielmehr setzen den vierten Fall, dass er, obwohl so zum Frevler gestempelt, sein Haupt erheben wollte. וירֹאשׁ ist conditionaler Vordersatz, ohne אם (*Ew.* § 357, b; *Ges.* § 128, 1, d): *und wollte es* (das Haupt) *sich erheben* (8, 11), entweder zu Heiterkeit und frohem Muth 9, 27, oder voll Selbstbewusstsein, um Einsprache zu erheben gegen solche ungerechte Behandlung, wie er eben jetzt in dieser Rede thut, — *wie ein Löwe* (4, 10) *wolltest du mich jagen und wiederum* (immer wieder auf's Neue) *dich wunderbar an mir beweisen*, d. h. „so sollte ich dafür mit neuen Anfällen deines Grimmes, stärkeren, als ich sie bisher gefühlt, büssen“ (*Hirz.*). כשחל] ist Vergleichung zum Subj.; mit einem Raubthier wird der zürnende Gott auch 16, 9 und sonst oft verglichen, speciell mit einem Löwen z. B. Hos. 5, 14. 13, 7 (dass Ijob sich selbst mit einem von Gott gejagten Löwen vergleiche, um die unverhältnissmässige Bedeutung, die Gott ihm beilege, anschaulich zu machen, wie *Schl.* meint, liegt hier ganz aus dem Wege; 7, 12 ist ein anderer Zusammenhang; und der Ausdruck für eine so ungewöhnliche Sache, wie Löwenjagd, wäre zu kurz). Ueber שׁוּב mit folgendem Verb. fin. zum Ausdruck des Begriffs *wiederum* s. *Ges.* § 142, 3, b; *Ew.* § 285, b (vgl. oben 6, 28); über das auslautende *ā* von תִּתְחַלָּא ausserhalb der Pausa s. *Ew.* § 141, c. Der Allmächtige, der Wunder thut 9, 10, wollte an ihm, dem schwachen Menschen, seine Wundermacht zeigen, nur freilich nicht um zu retten, sondern um mit immer neuen, ausgesuchten Leiden ihn zu quälen; also mit Bitterkeit gesagt. — V. 17. Fortsetzung des Nachsatzes: *wolltest deine Zeugen* gegenüber von mir d. i. *gegen mich erneuern*, oder neue von deinen Zeugen wider mich auftreten lassen; so nennt er sinnig die von Gott über ihn geschickten Leiden, sofern sie von den Menschen als Beweise seiner Schuld angesehen werden und somit gleichsam gegen ihn aussagen 16, 8; *und deinen Unmuth wider* (s. zu 9, 14) *mich vermehren* (תרב Volunt. Hiph.). חליפות וצבא עמי] wird von *Hirz.* und den meisten Neuern als zweites Obj. zu תרב genommen, dabei חליפות וצבא „Abwechslungen u. Heer oder coll. Heere“ als ἓν διὰ δυοῖν für *immer neue Schaaren, Wechselschaaren* verstanden; es ist aber kaum abzusehen, warum für diesen Begriff nicht einfach חֲלִיפוֹת צָבָא gesagt wäre. Indessen hat schon *Hahn* richtig bemerkt, dass in diesem 3. Gl. חליפות dem תחדש und תרב des 1. und 2. Gl. entspricht, und deshalb nicht davon abhängig sein kann. Also ein

Ausrufesatz: *Abwechslungen* d. h. neue, ablösende Truppen, *und ein Heer* d. h. mit (*Ew.* § 339, a) einem Heer oder neben dem alten Heer, *gegen mich!* Gemeint sind auch damit seine Leiden; das Heer ist sein Hauptleiden; die חליפות sind die neuen Arten von Schmerzen und Beängstigungen, die abwechselnd zu jenem hinzutreten (s. 3, 25. 7, 13 f. 9, 28); dabei vergleicht sich Ijob, wie 19, 12. 30, 12, mit einer Festung, die Gott mit seinen Heerschaaren belagert. Zu bemerken ist, wie עִמָּדִי u. עִמִּי nach den Gliedern des V. wechseln (*Ew.* § 265, c). *Böttch.* Aehrl. S. 68 macht darauf aufmerksam, dass V. 16 und 17 alle Versglieder auf *i* endigen; aber dasselbe trifft auch bei V. 14. 15. 18 zu; ob es mehr als zufällig sein mag? — Hatte nun aber Gott diesen Plan mit ihm von seinen Anfängen an, so ist die Frage wohl gerechtfertigt, warum er dann ihm überhaupt das Leben gab. Und so schliesst sich nun einfach an β) V. 18—22. Die Verwünschung seines Daseins und die Forderung wenigstens noch einer kurzen Ruhe, ehe er in das grauenvolle Reich ewiger Finsterniss hinabfahre; in beiden nimmt er nur frühere Klageausbrüche wieder auf. — V. 18 f. kurz wiederholt aus 3, 11—16. Die Imperff. אֶהְיֶה, אֶוָּגַע, אובל sind hypothetisch gefärbt, weil sie eigentlich Nachsätze sind zu einer durch die vorhergehende Frage angedeuteten Voraussetzung; sie geben an, was, wenn Gott ihn nicht aus Mutterleib zum Leben rief (nicht: geschehen wäre, denn dann wäre das Perf. gesetzt worden, sondern), geschehen *sollte* oder *hätte* geschehen *sollen* (*Ew.* § 136, f.) nach der Meinung Ijobs, die er hier als weiser dem göttlichen Thun entgegenstellt: *verscheiden* (sollte ich d. i.) *hätte ich sollen, ohne dass ein Auge mich sah, werden sollen* (im Mutterleib), *als wäre ich nicht gewesen* (3, 16a), *vom Mutterleibe weg zum Grab getragen werden.* הובל, wovon hier Pass., ist das Führen oder Geleiten im langsamen, feierlichen Zuge, wie 21, 32. — V. 20 ff. Aber auch jetzt wieder sich besinnend, dass solche Fragen und Wünsche bezüglich des unabänderlich Geschehenen vergeblich sind, stellt er, in Hinblick auf sein nahes Ende, die wenigstens gewährbare Forderung einer kurzen Ruhe, wohlbegründet, wenn man das schauerliche Dasein im finstern Todtenreich bedenkt, dem er bald anheimfällt. Auch mit dieser Forderung nimmt er nur wieder den Gedanken einer frühern Rede 7, 16. 19 auf. — V. 20. *Sind nicht wenig meine Tage?* die ich noch zu leben habe; *er höre auf! er lasse ab von mir, dass* (Volunt. cons.) *ich ein wenig heiter blicke* (9, 27)! Nach dem Ketib ist יֶחְדַּל (Pausa für יֶחֱדַל) und יָשֶׁת zu lesen, beide im Sinn eines Jussivs; es ist passend, dass er hier gegen das Ende seine Anrede an Gott aufgibt und wie abgewendet von ihm seine Forderung stellt. Das Qeri dagegen befiehlt, mit Aenderung der beiden י in ו, den Imper. zu lesen וַחְדַּל und וְשֶׁת, so dass die Anrede an Gott fortginge, offenbar ohne zureichenden Grund (obwohl auch die Verss. ebenso ändern), denn auch die Form יָשֶׁת als Jussiv (statt יָשֵׁת 9, 33) hat viele Analogien (*Ew.* § 224, b a. E.). (Dass יחדל durch Atnach zur ersten Vershälfte gezogen ist, ist unbedenklich; der vorhergehende Doppelaccent Munach-Munach ist hier stellvertretend für Munach-Tifcha praep., *Ew.* § 98, k, 1, 2.) Uebrigens ist שִׁית מִן *„absetzen*

von einem weg (7, 19)" elliptisch gesagt für שְׁרֵה mit יָד (13, 29) oder פָּנִים oder לֵב und folgendem מִן (wogegen שְׁרֵה שָׁבַמְנִי, nach 9, 34, dem gewöhnlichen Sprachgebrauch zu ferne liegt); gemeint ist: er höre auf, und lasse ab, mit seinen Qualen und Schmerzen! — V. 21. *Ehe ich hingehe* und nicht wiederkehre d. h. (als Nebensatz) *ohne wiederzukehren* (7, 7—10), *in das Land der Finsterniss und Schwärze* (3, 5). „Das Grauenvolle des finstern צַלְמָוֶת, auch solche zurückschreckend und mit unheimlichem Schauer erfüllend, welche, wie Ijob, des Erdenlebens satt sind, wird noch besonders geschildert" (*Hirz.*) in V. 22. [עפתה] defectiv für עֵיפָתָה, von עֵיף Am. 4, 13, mit verdoppelter Fem.-Endung wie 5, 16. „Das beigefügte כמו־אפל muss nach dem Zusammenhang den Begriff der *Verhüllung* oder des *Dunkels* steigern, אפל (3, 6. 23, 17. 28, 3) also einen stärkeren Grad der Dunkelheit bezeichnen" (*Hirz.*), also etwa (mit *Ew.*): *das Land der Dunkelheit gleich Mitternacht.* [צלמות ולא סדרים] noch von dem st. c. אֶרֶץ angezogen: *der Schwärze und* (Nichtreihen d. i.) *Unordnung,* weil, wo kein Licht, nichts Klares und Deutliches, nur Verwirrung und Ordnungslosigkeit ist (Gen. 1, 2 ff.). סֵדֶר *Reihe, Ordnung,* im A. T. nur hier, im nachbiblischen Hebraismus häufig; לֹא in Poesie zur Verneinung eines Nominalbegriffs, wie unser *Un-* oder *Nicht-* (*Ew.* § 270, a u. 286, g), vgl. 26, 2. 3. [ויחפץ וגו׳] *so dass es* aufleuchtet (3, 4. 10, 3) oder *hell wird wie Mitternacht,* d. h. „ein Land, worin solche Finsterniss herrscht, dass der helle Tag dort schwarz ist, wie auf Erden אֹפֶל (vgl. umgekehrt Ps. 139, 12)", *Hirz.* Das Imperf. cons. präsentisch gebraucht, wie 3, 21. 7, 18. 9, 20 u. s. Als Subj. kann füglich אֶרֶץ verstanden werden, und ist nicht nöthig, das Fem. als Neutr. zu nehmen; vgl. übrigens den Gegensatz 11, 17.

3. *Sophar und Ijob, Cap.* 11—14.

a) Die Rede des Sophar, Cap. 11.

Ijob hat es entschieden abgelehnt, die göttliche Gerechtigkeit in seinen Leiden anzuerkennen, und seine Unschuld, auf Grund des Zeugnisses seines Gewissens, förmlich behauptet, dabei gegen Gott Reden geführt, die der Anklage eigentlicher Ungerechtigkeit sehr nahe kommen. Wenn nun Sophar, der jüngste der Freunde, dem die Erfahrung und das gewichtige Ansehen der andern nicht zu Gebote steht, das Wort nimmt, zunächst um den ungestümen und trotzigen Worten Ijobs entgegenzutreten, so ist er damit in seinem Recht. Auch ist es von ihm eine geschickte und treffende Wendung, wenn er dem zuversichtlichen Selbstbewusstsein desselben von seiner Unschuld, das ihm sogar den Gedanken an einen Rechtsstreit mit Gott eingegeben hat, seinerseits den Wunsch nach einer Kundgebung Gottes zu seiner Zurechtweisung und die Berufung auf das vollkommene Wissen Gottes, vor dem auch das Dunkle und Verborgene licht und klar ist, als seinen neuen und eigenthümlichen Grundgedanken entgegensetzt. Diese Wendung, wenn richtig verfolgt, wäre geeignet gewesen, den Ijob von

seiner innern Verwirrung zurückzubringen und dem ganzen Streit einen anderen Verlauf zu geben. Denn überragt nach seiner Ausführung die göttliche Weisheit aller Menschen Wissen so weit, wie der Himmel die Erde, so folgt ja doch, dass auch der Mensch sich bescheiden und nicht den Plan dieser Weisheit überall muss nachrechnen wollen, wie auch der unschuldig Leidende in dieser verborgenen Weisheit noch einen reichen Trostgrund hat. Allein gerade diese Folgerungen will Sophar aus seinem Satze nicht ziehen; sie kommen ihm nicht in den Sinn. Auch er, wie die Andern, ist in die vorgefasste Ansicht vom Leiden Ijobs festgebannt, und will mit seinem an sich so richtigen Satze nichts als diese Ansicht stützen. Nur das weiss er daraus zu folgern, dass Gott vermöge seines vollkommenen Wissens auch Sünde sehe, wo der Mensch keine entdecke, und auch an Ijob deren genug wahrgenommen haben werde; ja er stellt seinen Satz nur zu diesem Zweck auf. Und seine ganze Rede, weit entfernt versöhnend zu wirken, wird so noch aufreizender und schärfer, als die der andern. Was die andern zu thun sich scheuten, das thut er: auf sein Dogma gestützt, spricht er den Strafcharakter des Leidens Ijobs fast schon offen aus, und will ihn sogar glauben machen, dass er noch milde gestraft sei. Zwar stellt auch er noch dem Ijob, im Falle seiner Unterwerfung unter Gott, ein glückliches Ende in Aussicht, aber er thut diess fast mehr nur, weil es die Vorgänger gethan; ein scharfes Schlusswort V. 20 zeigt, dass er an eine solche günstige Wendung kaum mehr zu glauben geneigt ist. So spannen sich die Gegensätze, gerade auch durch seine wenig besonnene Rede, immer mehr. Der Gang derselben ist, nach dem Gesagten, leicht zu übersehen. 1) Er rügt Ijob's Rede und wünscht zu seiner Zurechtweisung eine Kundgebung des allweisen Gottes, bei der sich leicht herausstellen würde, wie milde Gott noch mit ihm verfahren sei V. 2—6; 2) gibt sodann von dem überlegenen Wissen Gottes, vermöge dessen er überall die Sünder sehe und sofort zur Strafe ziehe, eine lehrhafte Schilderung zur Warnung Ijob's, V. 7—12, und 3) stellt ihm endlich, wie seine Vorgänger, unter der Bedingung ernstlicher Busse, ein erneutes Glück in Aussicht, doch nicht ohne die nochmalige Erinnerung, dass Frevler keine Hoffnung haben, V. 13—20. Die 2 ersten Theile sind an Umfang ziemlich gleich, der letzte ist etwas länger; sie gliedern sich in kleinere Strophen von 3 und 2 mas. Versen.

1) V. 2—6, gegliedert in 3 u. 2 Verse: Rüge der Rede Ijobs und Verweisung an den allweisen Gott, der nur reden dürfte, um ihn sofort zu überzeugen, dass er noch milder behandelt sei, als er verdiene. — α) V. 2—4: die wortreiche, hochfahrende, höhnende Rede Ijobs, seine Einbildung, eine neue Lehre schaffen zu können, darf unerwiedert nicht hingenommen werden. — V. 2. Eine Frage der Verwunderung und des Unwillens: *Soll Wortschwall* (Prov. 10, 19; Qoh. 5, 2) *nicht erwiedert werden* (oder: ohne Antwort bleiben)? *oder soll ein* Lippenmann d. h. ein Maulheld oder *Schwätzer Recht behalten* (9, 2)? Man hört hier zugleich eine Rechtfertigung heraus, dass Sophar überhaupt das Wort nimmt; ihm als dem Jüngsten ziemte es wohl,

eine solche wenigstens in dieser Weise anzudeuten. An Ij. weiss er zu tadeln, dass er zu viele Worte macht und leere Worte; denn ein Mann der Lippen ist nicht blos ein mit den Lippen fertiger, sondern zugleich einer, der blos mit den Lippen redet, nicht aus dem Herzen 8, 10 (vgl. die ähnlichen Redensarten Jes. 29, 13. 36, 5); in ähnlicher Weise hat sich auch Bildad C. 8, 2 ausgesprochen; LXX *Vulg. Targ.* lasen רַב statt לֵב (ὁ τὰ πολλὰ λέγων), minder gut, weil עָנָה Niph. von einer Person ausgesagt, vielmehr *erhört werden* bedeutet. — V. 3 wollen zwar *Hirz.* u. A. als Fortsetzung der Frage nehmen, aber das Imperf. cons. וְיַחֲלִיעַ und וְיַאְמֵר V. 4 schlösse sich dann nicht an, ohne dass man ihm eine modale Färbung (so dass du spotten dürftest und sagen) gäbe, zu der man kein Recht hat. Also vielmehr als behauptende Aussage zu nehmen: *dein* Prahlen oder *eitles Gerede bringt* Männer oder auch *die Leute* (V. 11. 19, 19. 22, 15. 24, 12. 31, 31) *zum Schweigen* (הֲחֲרִישׁ hier causativ) d. h. dein eitler Redestrom lässt die Leute nicht zum Wort kommen, so dass man meinen könnte und du dir wohl auch einbildest, es sei Alles unwiderleglich wahr, was du sagest; *da spottest* oder spottetest (*Ew.* § 342, a) *du* (inwiefern? sagt V. 4), *ohne dass Jemand dich beschämt,* durch Widerlegung. — V. 4. *Und sagst* oder sagtest: *lauter* (8, 6) *ist meine Lehre und rein war ich in deinen Augen.* Er gibt damit nicht an, was Ijob sagen wird, wenn man ihn unwiderlegt lässt (*Del.*), sondern was er gesagt hat, oder gesagt haben soll. Freilich hat Ijob nicht geradezu diese Worte gesprochen, aber Sophar glaubt damit den Sinn seiner bisherigen Reden zusammenzufassen. Einmal bildet Ijob — das ist aus der Zuversichtlichkeit seiner Reden zu schliessen — sich ein, seine Grundsätze seien lauter, untadelig, correkt: לֶקַח nämlich, ein im B. Ij. nur hier, sonst hauptsächlich in den Prov. vorkommender Ausdruck, ist keineswegs die *Annahme,* Behauptung, Meinung (*Hahn*), sondern das auctoritätsmässig *Angenommene* und Ueberlieferte, *Lehre,* Summe der angenommenen Wahrheiten und Grundsätze, und Sophar nennt nun die von Ijob vertretenen Grundsätze לֶקַח nicht darum, weil er, statt sich belehren zu lassen, die Freunde belehren wollte, sondern darum, weil er das richtige Gefühl hat, dass in Ijob eine der ihrigen entgegengesetzte Lehrweise über das Leiden des Menschen sich geltend machen wolle. Sodann aber bildet Ijob sich ein: „ich war rein in deinen Augen", womit Gott angeredet ist; also nicht blos, dass er unschuldig sei (9, 21), sondern dass auch Gott von seiner Unschuld überzeugt gewesen sei (10, 7), als er das Leiden über ihn verhängte. Beide unter sich eng zusammenhängende Meinungen Ijobs dünken dem So., der in die alte Lehre festgebannt ist, so absurd, dass er darin nur einen Hohn auf Gott, einen Hohn auf alles bisher Geltende erblicken kann. Es erhellt zugleich, dass בְּעֵינֶיךָ keineswegs (mit *Hirz.*) auch zum 1. Versglied zu ziehen ist. — *β*) V. 5 u. 6. (aber V. 6 dreigliederig): gegen solche Anmassung wäre wohl zu wünschen, dass Gott selbst spräche und ihm die Tiefe seines vollkommenen Wissens, von dem er offenbar zu mangelhafte Vorstellungen habe, aufschlösse, da würde er einsehen, wie Gott viel mehr Verschuldungen von ihm kenne, und

manche derselben ihm ungestraft hingehen lasse. — V. 5. מִי יִתֵּן ordnet sich im 1. Gl. hier (wie Ex. 16, 3) sein Verb. im Acc. des Infin. unter, zugleich ist das Subj. des Inf. des Nachdrucks wegen diesem voraufgestellt (*Ew.* 329, c): wer gibt Gott reden! = *o dass doch Gott* (selbst) *redete!* Im 2. Gl. folgt dann, wie gewöhnlich (6, 8), das Verb. fin.: *und seine Lippen aufthäte gegen* (s. zu 9, 14) *dich!* Veranlasst ist dieser Wunsch Sophar's durch den Gedanken Ijob's 9, 34 f.; also: ja wollte er nur kommen und reden! da ginge es aber ganz anders, als du meinst. — V. 6. Fortsetzung des Wunsches, daher Volunt. וַיַּגֶּד, tonlos וַיַּגֶּד: *und dir kund thäte die Geheimnisse* (oder: verborgenen Tiefen) *der Weisheit, wie* (oder: *dass*, vgl. 22, 12) *sie das Doppelte sind an Verstand* (wahrem Wissen, s. zu 5, 12)! Das כִּי ist abhängig von וַיַּגֶּד; das Subj. zu וגו׳ כִּפְלַיִם ist, weil einerlei mit dem Obj. des Hauptsatzes, ausgelassen wie Gen. 1, 4; Jes. 3, 10 (*Ew.* § 336, b). Also nicht den ganzen vollständigen Inhalt der תּוּשִׁיָּה הַכְמוֹת wünscht er ihm von Gott kund gethan, sondern nur in der Richtung, dass ihm klar würde, wie dieselben in Bezug auf gründliches Wissen (nicht: die menschliche Weisheit um das Doppelte übertreffen, denn damit wäre in der That wenig gesagt, sondern) doppelt so gross und tief seien, als Ijob meint oder sie bisher dafür gehalten hat. — וּדְעֵ וגו׳] Imper. cons., die nothwendige Folge der Erfüllung jenes Wunsches angebend (*Ew.* § 347, a): *da erkenne* d. h. *dann müsstest du erkennen, dass Gott dir* (Dat. comm.) *von* (מִן part.) *deiner Schuld* einen Theil *in Vergessenheit bringt*, d. h. nachsieht, nicht anrechnet, also dich nicht einmal für alle deine Sünden gestraft hat, — eine Behauptung, mit der So. alles bisher von den Freunden Gesagte überbietet. — Uebrigens ist zu beachten, dass חכמה im Hebr. der Ausdruck für die göttliche Intelligenz überhaupt ist, also nicht blos Weisheit im engeren Sinn, sondern auch Allwissenheit einschliesst. Diese versteht auch So. hier hauptsächlich, sofern Gott, vermöge derselben, *alle* Sünden des Menschen, auch die ihm unbekannten und geheimen, erkennt, und in diesem Sinn, als *vollkommenes Wissen*, beschreibt er sie auch im Folgenden. Es liegt ihm nämlich alles daran, den Ij. von seinem Wahn, dass Gott ihn schuldlos leiden lasse, abzubringen, und darum versucht er nun, ihm einen Begriff von der Vollkommenheit des göttlichen Wissens, vermöge deren er auch da Sünden entdecke, wo der Mensch keine sehe, beizubringen. Also

2) V. 7—12, gegliedert in 3 und 3 Verse; *Beleuchtung des vollkommenen Wissens Gottes*, α) V. 7—9: dessen Tiefen und äusserste Enden der Mensch nicht entfernt erreichen kann, das, an keinerlei Schranken gebunden, das ganze All umfasst. — V. 7. *Kannst du den Grund in Gott erreichen, oder zu dem Aeussersten im Allmächtigen hinreichen?* nämlich mit deiner Erkenntniss, so dass du dreist behaupten dürftest, dass du auch in Gottes Augen rein seiest (V. 4). Das Verb. מצא ist hier im Wechsel der Glieder in doppelter Verbindung gebraucht, als *gelangen* und *reichen* mit עַד, und als *erreichen, finden* mit Acc. des Obj. Ueber חֵקֶר, hier nicht das Erforschte, sondern das zu Erforschende, der *Grund* einer Sache (wegen

des entsprechenden תכלית), s. zu 8, 8. תכלית] von כלה abgeleitet, bedeutet nicht Vollkommenheit (*Hirz.*), sondern Vollendung als das *Aeusserste* oder *Ende* einer Sache (Neh. 3, 21; Ij. 26, 10. 28, 3; Ps. 139, 22), also auch das Höchste und Letzte davon. Freilich ist nun mit diesem Satz zunächst nur die Unergründlichkeit und die Uneingeschränktheit oder Unendlichkeit des göttlichen Wesens ausgesagt; dass aber diess nach der Seite des Wissens hin zu verstehen ist, ergibt sich theils aus dem normirenden Hauptsatz der ganzen Rede V. 6, theils aus V. 8. 9, wo mit den Femininen deutlich sich auf die חכמה zurückbezogen wird, und es ist deshalb, um die Beziehung auf die Seite des Wissens herauszubekommen, nicht nöthig, mit *Hirz.* und *Schl.* חֵקֶר als *Forschung* oder gar *Erkenntniss* zu verstehen. — V. 8. *Himmelshöhen!* — *was machst du?* גבהי שמים ist ein Ausrufesatz; wäre ein Subj. (הֵיא) ausgedrückt, so könnte übersetzt werden: *sie ist Himmelshöhen* d. h. nach 22, 12 *himmelhoch*, und diess ist auch zuletzt die Meinung dieser Worte; nur ist festzuhalten, dass das Subj. nicht ausgedrückt ist, also nur der Begriff, auf den es hier ankommt, *Himmelshöhen*, dem Ij. zugerufen, die Beziehung desselben aber herauszufinden ihm überlassen wird. מה־תּעשׂ] was thust d. h. *was leistest du* (dagegen)? nämlich wenn es sich um himmelhohe Weisheit handelt. *Tiefer als das Todtenreich* — *was weisst du?* wie steht's mit deinem Wissen? nämlich wenn es sich um die Tiefe der Weisheit handelt. Dass עֲמֻקָּה (von עָמֹק) nicht auf תכלית (*Hirz.*, *Olsh.*), sondern auf חכמה zu beziehen ist, ergibt sich theils daraus, dass die חכמה der Hauptbegriff in dieser ganzen Schilderung ist, theils daraus, dass man von תכלית, selbst wenn man es mit *Hirz.* als Vollkommenheit verstehen dürfte, eine solche Aussage gar nicht machen kann. — V. 9. *Länger als die Erde ist ihr Maass*, nach der mas. Lesart, in welcher das ה— von מדה als pron. suff. genommen wird, offenbar darum, damit מדה als Subj. des Satzes gelten könne. Allein die Fügung von V. 8b spricht nicht für diese Auffassung, und räth vielmehr מדה als adverbialen Acc. = *an Maass* (länger als die Erde), aufzufassen (vgl. 15, 10 u. *Ew.* § 288, c), also מִדָּה mit *He raphatum* zu lesen. Ohnedem ist מְדָּה die gewöhnliche Form; ob die masc. Form מַד im Sing., in der Bedeutung *Maass*, gebräuchlich war, ist sehr zu bezweifeln, und man müsste darum auch das מִדָּה der Mas. von מְדָּה ableiten und als für מִדָּתָה stehend betrachten, nach *Ew.* § 257, d (vgl. auch zu 5, 13). Demnach ist das göttliche Wissen, das auch durch das Aeusserste in den 4 Dimensionen nicht gemessen werden kann (vgl. Eph. 3, 18), unermesslich, schrankenlos, und da seine Erstreckung innerhalb der bezeichneten Grenzen doch auch nicht geleugnet wird, allumfassend, das ganze All zusammenschliessend und noch darüber hinausgehend. — *β*) V. 10—12: welches darum auch eine sichere und untrügliche Rechtspflege ermöglicht, weil es die Sünder alle auf's genaueste kennt, und durch solches richterliches Einschreiten selbst einen sinnlosen, ungeberdigen Menschen wieder zurechtzubringen geeignet ist. — V. 10. Folgerung aus dem Vorhergehenden oder Anwendung desselben. *Wenn er einherfährt* (9, 11) *und* in Verschluss nimmt oder *verhaftet und*

Gericht anstellt (eigentlich: eine Versammlung beruft, sofern das Gericht öffentlich vor der Volksversammlung war, z. B. Hez. 16, 40. 23, 46), — *wer will ihn hemmen* (9, 12; das וּמִי von וּמִי führt den Nachsatz ein)? nämlich mit Behauptungen, wie die, man sei nicht schuldig. Unverkennbar bezieht sich hier So. sogar in den Ausdrücken auf Cap. 9, 11. 12 zurück, um anzudeuten: es ist freilich so, wie du sagst, dass Gott nur heranfährt, packt und richtet, ohne dass ihn einer hemmen könnte, aber nicht, wie du meinst, weil er seine Uebergewalt missbraucht oder willkührlich gebraucht, sondern weil er dieses vollkommene Wissen hat, vermöge dessen er alle Sünden und Sünder erkennt, wie sofort V. 11 sagt. — V. 11 begründet also, warum man ihn nicht hemmen kann und warum er überhaupt so rasch und sicher verfahren kann: sein Thun beruht auf der allergenauesten Kenntniss der Menschen, bei der von Irrthum keine Rede sein kann, und zu deren Herstellung er nicht einmal eine vorhergehende Untersuchung nöthig hat. שׁוא] hier anders als 7, 3, die *Eitelkeit* und *Falschheit* im sittlichen Sinn; מתי שׁוא Sündenleute, mit dem Nebenbegriff der Falschheit und Heuchelei, wie Ps. 26, 4 vgl. Ij. 22, 15. Ebenso אוֶן hier von der inneren Nichtigkeit, sittlichen Nichtswürdigkeit, und der entsprechenden Unthat. וירא] *und sieht*, s. zu 3, 21. יתבונן] keinenfalls: *und den, der nicht verständig ist* (*Schl.*), denn man ordnet nicht so ein concret. mit einem abstr. zusammen, und dem eigentlichen Begriff von התבונן *geflissentlich merken, seine Aufmerksamkeit richten auf etwas*, wird man so nicht gerecht; noch weniger: *ohne dass man* (der Mensch) *ihn* (den אוֶן) *bemerkt* (*Umbr., Stick., Hahn*), weil dieser Gegensatz (zwischen Gott und Mensch) in den Subjecten ausgedrückt sein müsste; aber wohl auch nicht: *ohne dass* und ehe *er* (der אוֶן) *es merkt* (*Ew.*), weil diess zu künstlich gesagt wäre, sondern: *ohne dass er* (Gott) aufmerkt d. h. *darauf merkt* (*Hirz.*), wie 34, 23, d. h. er sieht die sittliche Nichtigkeit und ihre Thaten, ohne seine Aufmerksamkeit erst anstrengen und untersuchen zu müssen, weil seiner Allwissenheit in jedem Augenblick alles klar gegenwärtig ist; darum kann er auch in seinem Gericht so summarisch verfahren. — V. 12. In diesem vielerklärten V., in dem נבוב und יִלָּבֵב deutlich ein Wort- und Gedankenspiel bilden, und עַיִר פֶּרֶא im Appositions-, nicht im st. c.-Verhältniss (ein Füllen, Wildesel = ein Wildeselfüllen, *Ges.* § 113; *Ew.* § 287, h) zu einander stehen, ist zunächst zu beachten, dass nach den Accenten und nach der ganzen Wortstellung אישׁ נבוב zusammen das Subj. und יִלָּבֵב das Praed. des 1 Gl. ist; und dass die Imperff. ein Werden oder Werdensollen, nicht ein Gewordensein ausdrücken. Das nur hier vorkommende נְלָבַב sodann, denominirt von לֵבָב, hat sicher nicht privative Bedeutung *ohne Herz* oder *Verstand sein* (*Ges., Olsh.*), weil solche scheinbar privative Bedeutungen (*Ew.* § 120, e) beim denominirten Niph. zwar nicht unmöglich, aber wenigstens im Hebräischen des A. T. ohne Beispiel sind, noch mehr aber darum, weil in diesem Falle (*ein hohler Mensch ist ohne Einsicht*) die Aussage des Satzes müssig, weil selbstverständlich, wäre und das Wortspiel seine ganze Kraft verlöre; sondern es muss bedeuten

Herz haben oder *gewinnen* (so dass die Hohlheit dadurch ausgefüllt wird), aber *Herz* nicht im Sinne von *Muth*, weil auch die Hohlheit sich unmöglich auf Muthlosigkeit beziehen kann, und weil, um einen auch nur einigermassen erträglichen Sinn zu gewinnen, der Muth hier sogar zu Uebermuth und Frechheit gesteigert werden müsste (*ob auch ein Hohlkopf zum Trotzkopf wird, Böttch.; der unwissende Mensch braust auf, Vulg., Stick.*), sondern im Sinne von *Verstand* (9, 4. 12, 3 u. s.). Wollte man nun mit *Hirz.* übersetzen: *der Mann aber* (wie) *ein Hohlkopf hat er Verstand* (= der Mann aber ist ein Tropf, der verständige Kopf) *und als ein Wildeselfüllen wird der Mensch geboren*, d. h. der Allwissenheit Gottes gegenüber ist des Menschen Verstand Unverstand, erscheint der Mensch als geborner Thor, so würde man kaum begreifen, warum der Dichter einen so einfachen Gedanken so geschraubt ausdrückte; auch widerfährt weder der Wortstellung noch den Imperff. ihr Recht (es könnte ebensogut oder besser Perf. stehen); und dasselbe gilt von *Hupfeld's* Erklärung, die nur darin abweicht, dass er gar יִלָּבֵב von dem bei der Geburt vor sich gehenden *animari* versteht („der Mensch wird — bei seiner Entstehung — als hohler beherzt = bekommt ein hohles, einsichtsloses Herz"). Vielmehr können die Worte nur besagen: *ein hohler Mann wird einsichtsvoll, und ein Wildeselfüllen* (Bild unzähmbarer Widerspenstigkeit und dummen Eigensinns, 39, 5 ff.; Gen. 16, 12; Hos. 8, 9) *wird zum Menschen* (neu) *geboren*. Durch וְ an das vorige angeknüpft, gibt dann der Vers an, was, in Folge des raschen richterlichen Einschreitens von Seiten des Allwissenden, mit dem Menschen geschieht oder geschehen soll und kann: da müssen auch einem Blinden die Augen aufgehen und der ungeberdige Trotz sich in menschenwürdige zahme Bescheidenheit umwandeln. Die Ausdrücke sind offenbar mit Beziehung auf das bisherige sinnlose und ungeberdige Benehmen Ijob's gewählt, und zu dem folgenden ermahnenden Theil wird durch diesen V. ein feiner Uebergang hergestellt. Diese seit *Pisc.* von den meisten Erklärern angenommene Auffassung genügt hier, und man braucht nicht einmal mit *Ew.* den V. als Nachsatz zu der Bedingung V. 10ª, alles von וּמִי יְשִׁיבֶנּוּ V. 10 an folgende aber als blossen Zwischensatz zu nehmen, was bedenklich ist. Die Auffassung (*Hahn, Del., Kamph.*), wornach das 1. וְ gegensätzlich und das 2. vergleichend (wie 5, 7. 12, 11) wäre: *aber ein hohler Mann wird einsichtsvoll, wie* d. h. *so wenig als ein Waldeselfüllen zum Menschen umgeboren wird* (d. h. nimmt auch solche Gerichte nicht zu Herzen, sondern beharrt in seinem Trotze), hat nicht blos den doppelten Gebrauch von וְ im selben V. gegen sich, sondern würde auch gar zu grob unmittelbar auf Ijob hinweisen, und liesse nicht begreifen, wie er sofort V. 13 ff. den eben als unverbesserlich Hingestellten zur Besserung ermahnen kann.

3) V. 13—20, gegliedert in 3, 2, 3 Verse: die Ermahnung an Ijob mit Verheissung und Warnung; womit der Schluss der Rede des Eliphaz 5, 17 ff. und des Bildad 8, 20 ff. zu vergleichen sind. — *α*) V. 13—15: wenn du aufrichtig dich zu Gott hinwendest, von dem etwa begangenen Unrecht dich reinigend, so wirst du getrost dein

Haupt wieder erheben dürfen, und sicher sein. — V. 13 ist Vordersatz, V. 15 der Nachsatz, V. 14 ein der Hauptbedingung angeschlossener Untersatz. V. 13. *Wenn du* (mit Nachdruck, weil was vorhin allgemein gesagt war, nun auf ihn angewendet wird) *dein Herz zurichtest* (zubereitest) d. h. es in die rechte Verfassung bringst, in der es jetzt nicht ist; *Hirz.: festigest*, dass es sich nicht mehr von Gott abwendig machen lässt (nach Ps. 78, 8 vgl. 78, 37), was aber hier wegen der vorausgesetzten Gemüthsverfassung Ijob's weniger passen will; Andere: *richtest* näml. auf Gott hin (1 S. 7, 3; 2 Chr. 20, 33), indem sie das אליו des 2 Gl. auch zum 1 Gl. ziehen, wogegen aber die Stellung desselben vor כפיך spricht; *und zu ihm deine Hände ausbreitest*, nämlich betend (Ex. 9, 29. 33; 1 R. 8, 22; Jes. 1, 15) und Gnade (Ij. 8, 5) flehend. V. 14 in den Hauptsatz eingeschobener Untersatz (vgl. 8, 6[a]), die *nothwendige* Vorbedingung eines erhörbaren Gebets angebend, daher die Verba im Imper. und Juss.: *falls Frevel in deiner Hand ist, entferne ihn und lass Unrecht* (5, 16) *nicht in deinen Zelten* (s. zu 5, 24; über אֹ von אהלֶיךָ s. *Ges.* § 93, 6, Anm. 3; *Ew.* § 186, d) *wohnen!* Es ist hier von sündhaften Thaten und ungerechtem Besitz die Rede, von denen er sich durch Vergütung oder Rückgabe vorher reinigen muss, vgl. 22, 23 f. — V. 15 Nachsatz der Hauptbedingung V. 13: *ja dann* (wie 8, 6) *wirst du dein Angesicht erheben* (mit Beziehung auf 10, 15 f.) fern oder frei von d. h. *ohne* (מן wie 19, 26. 21, 9 u. s.) *Flecken* oder Makel (31, 7), d. h. während du jetzt als ein von Gott gezeichneter Sünder dich schämen musst (10, 15), wirst du dann wieder heiter und getrost aufblicken können, ohne Bewusstsein von Schuld und ohne anhaftendes äusseres Zeichen derselben (der die inneren und äusseren Flecken zugleich bezeichnende Ausdruck מוּם ist mit gutem Grund gewählt); *und wirst* festgegossen (Part. Hoph. von יָצַק) d. h. *festgegründet sein*, nicht fürchtend d. h. *ohne Furcht*, d. h. sicher und fest stehen in deinem Glück, ohne einen neuen Anfall von Gott fürchten zu müssen. — *β*) V. 16. 17: du wirst dein jetziges Leid gänzlich vergessen über der ungetrübten Helle deines künftigen Glücks. V. 16. כי] nicht gleichgeordnet mit כי V. 15, sondern erklärendes *denn*, oder mit Beziehung auf die vorhergehende Verneinung geradezu *vielmehr*. אָתָּה] dieses mit *Hirz.* nach *Pesch.* in עָתָּה zu verwandeln, und כי עתה (wie 8, 6) als Fortsetzung von כי אז V. 15 zu nehmen, liegt kein Grund vor, denn ein nachdrückliches אתה ist hier wohl am Platze: *du selbst* (nicht blos: Andere, was leichter wäre) *wirst das Ungemach vergessen, wie an Wasser, das vorübergeflossen ist*, daran *gedenken*. Das עמל ist Obj. zu beiden Verben, daher vorangestellt; עברו ist relativ aufzufassen; wenn man an abgelaufenes Wasser denkt, so denkt man daran als ein solches, das nicht wiederkehrt, oder vielmehr man denkt gar nicht mehr daran, denn mit dem Ablaufen ist auch der Gedanke daran vorüber; also: gar nicht oder nur mit völliger Gleichgültigkeit und ohne Furcht vor seiner Wiederkehr denkst du daran. — V. 17. *Und* vor dem d. h. *heller als der Mittag* (5, 14) *steigt die Zukunft auf*, nämlich dir, d. h. im hellsten Sonnenglanz wird dein künftiges

Glück dir strahlen. מצהרים] der Vergleichungsbegriff ist häufig aus dem Zusammenhang zu ergänzen, vgl. Mich. 7, 4 (*Hirz.*). חלד] die *Zeitdauer* (s. *Hupf.* zu Ps. 17, 14), daher entweder Lebensdauer, *Lebenszeit* Ps. 39, 6. 89, 48 und hier, oder Zeitlichkeit, Welt (Ps. 17, 14. 49, 2). תעפה] ist ein voluntativisch ausgedrückter Bedingungssatz ohne אם (wie 10, 16), wozu der Nachsatz ist כבקר תהיה, aber nicht 2 p. m. S. (*bist du verhüllt, so wirst du dem M. gl., Hirz.* nach den Aelteren), sondern 3 p. f., für unser Neutr. (*Ew.* § 295, a; *Ges.* § 137, 2): *mag es dunkeln, wie der Morgen wird es sein,* d. h. kommt auch ein Dunkel, so wird's immer noch so hell sein wie am Morgen. Der ganze V., und besonders diese 2. Hälfte sind mit deutlicher Rücksicht auf Ijob's Klage 10, 21. 22 und namentlich 22c ausgedrückt: nicht trostlose Finsterniss des Scheol, sondern heller Sonnenglanz des Glücks steht dir dann bevor, wo auch das Dunkel noch gleich dem Morgen sein wird. Da übrigens das ־ה— an der 3 p. nur sehr selten vorkommt (*Ges.* § 48, 3; *Ew.* § 228, a), so ist nicht ohne Weiteres abzuweisen die schon in *Pesch.* u. *Targ.* sich findende Auffassung von תעפה als Subst. (der Form תַּעְנֻגָה, תַּקְוָה), תַּעְפָּה zu lesen (= עיפה 10, 22): *Verdunkelung,* welche kommt. *wird wie der Morgen sein;* doch tritt der beabsichtigte Sinn bei der mas. Auffassung deutlicher hervor. — γ) V. 18—20: du wirst in einer durch nichts zu störenden Ruhe und Sicherheit dein Glück geniessen, auch von andern als ein Hochbeglückter anerkannt: Böse aber haben keine Hoffnung auf Rettung vom Untergang. — V. 18. ובמחת] Perf. cons., wie V. 19 und schon 15b. Vertrauen wirst du haben, כי יש תקוה *weil* (nicht: *dass*) *Hoffnung,* Grund zur Hoffnung, *vorhanden ist,* s. dagegen 7, 6. וחפרת וגו׳] *und wirst nachspähen — getrost dich niederlegen,* d. h. nachgespäht habend, g. d. n. (*Ew.* § 357, a); חָפַר *spähen* wie 39, 21. 29 (s. zu 3, 21); gemeint ist das Nachspähen im eigenen Hauswesen, vor Schlafengehen, um zu sehen, ob Alles in Ordnung ist; weil er da nirgends eine Gefahr oder einen Mangel entdeckt, kann er getrost sich legen, vgl. 5, 24. Die von *Hirz.* nach *Ros.* wiederaufgenommene Ableitung von חָפַר *erröthen, sich schämen* (s. 6, 20): *„und wirst du* auch einmal *beschämt* mit deinem Vertrauen, *so legst du dich ruhig,* d. h. so erschüttert dieser einzelne Fall deinen Muth nicht", ergibt einen Sinn, der zu den übrigen glänzenden Verheissungen nicht passt. — V. 19. Seine sichere Ruhe, wie Gen. 49, 9, bildlich unter Vergleichung eines Thiers oder einer Thierheerde, die sich lagern (רבץ), ohne dass Jemand sie aufschreckt, vgl. Jes. 17, 2. Im 2 Gl.: *und Viele werden* dein Angesicht streicheln d. h. (Prov. 19, 6) *dir schmeicheln,* verheisst er ihm statt seiner jetzigen Schmach (10, 15) eine Stellung in Ansehen und Ehre, wo man um seine Gunst buhlen wird. — Solches Glück steht ihm bevor, wenn er sich bekehrt, aber So. wagt nicht mehr, eine solche Wendung bei Ijob mit Sicherheit zu hoffen, und hält's darum für nöthig, ihm auch den Ausgang des Lebens der Bösen vorzuhalten V. 20. Der Frevler Augen vergehen, *schmachten hin,* in vergeblichem Ausschauen nach Hülfe, vgl. 17, 5; und wie es für ihre Sehn-

sucht keine Gewährung gibt, so gibt's für ihre Fluchtversuche aus der Noth keine *Zufluchtsstätte:* sie ist (s. über das Perf. zu 5, 20) hingeschwunden oder *verloren* vor ihnen d. h. *ihnen* (מִנֶּהֶם poetisch für מֵהֶם); *und ihre Hoffnung* d. h. das was sie allein zu erhoffen haben *ist der Seele Aushauch* (vgl. 31, 39; Jer. 15, 9) d. h. der Tod. Damit ist der Ausgang der Bösen beredt genug geschildert, und vergleicht man die Schlussworte der 3 Freunde 5, 26 f.; 8, 22b; 11, 20 untereinander, so ist der Fortschritt, den jeder über den andern hinaus macht, unverkennbar.

b) Die Antwort Ijob's, Cap. 12—14.

Zum drittenmal haben die Freunde dem Ijob die Zumuthung gemacht, eine Verschuldung seines Leidens anzuerkennen, diessmal noch verschärft durch das Wort, dass er vielleicht noch weniger gestraft sei, als er verdient habe. Sie haben damit ihrerseits das Mögliche gethan, um ihn in der inneren Verwirrung noch weiter zu führen. Aber Ijob geht nicht weiter auf dieser Bahn. Ihre dritte Rede hat vielmehr die Wirkung auf ihn, dass bei ihm eine Wendung eintritt. Zwar den Wahn eines ihn feindlich verfolgenden Gottes kann er so schnell nicht abstreifen; er macht sich auch in seiner neuen Antwort mit Macht geltend (13, 13 ff.), und der Dulder hat noch lange zu kämpfen, ehe er ihn ganz überwindet. Aber von andern Seiten her bereitet sich besseres vor. Einmal je schärfer die Freunde sein Unschuldsbewusstsein angreifen, desto gewaltiger drängt es sich in seinem Innern in den Vordergrund, und er fängt bereits an einzusehen, welchen einzigen Schatz er in demselben besitzt (13, 16). Sodann aber durchschaut er jetzt, nachdem alle drei gesprochen haben, ihre ganze Art und Weise, darin bestehend, dass sie bei ihm Unkenntniss der göttlichen Dinge als Quelle seiner Selbstgerechtigkeit und Unbussfertigkeit voraussetzen und ihn durch Belehrung über dieselben zur Anerkennung einer Schuld auf seiner Seite bewegen wollen; und kaum hat er das durchschaut, dass sie keine andern Gründe als solche allgemeine Wahrheiten über das göttliche Wesen haben, so ist's ihm auch klar, dass ihre Waffen gegen ihn nur thönern sind (13, 12). Beides zusammen, diese Klarheit und jene Einsicht in den Werth seines Unschuldbewusstseins, gibt ihm nicht blos gegenüber von ihnen neuen Muth, so dass er sogar ihre eigenen Waffen, die Drohung mit dem Gericht des Allwissenden, angreifend gegen sie kehrt (13, 4 ff.), sondern fängt auch an, seine Furcht vor dem göttlichen Schreckbild zu verscheuchen, und die Hoffnung auf Gott insoweit wieder zu beleben, dass er bei der Geltendmachung seiner Unschuld gegen ihn wenigstens nicht zum voraus am Erfolg verzweifelt (13, 17 ff.), ja bereits den Gedanken, dass Gott für die Zeit nach seinem Tode noch Heilsabsichten mit ihm haben könnte, zunächst seiner Möglichkeit nach sich überdenkt, wenn auch nicht festhält (14, 13 ff.). Das sind Anzeichen einer bei ihm eintretenden Wendung, die schon ahnen lassen, dass er in diesem Kampfe nicht unterliegen werde. Ein Anhauch beginnender

Zuversichtlichkeit und klarerer Ruhe ist über diese ganze Rede verbreitet, wenn gleich der trostlose Schluss zeigt, dass dieselben noch nicht stark genug sind, um ausschliesslich in ihm zu herrschen. Da beginnt er denn 1) mit einem Angriff auf ihre vermeintlich hohe Weisheit in göttlichen Dingen, indem er sie fast heiter als eine ganz gewöhnliche und alltägliche verspottet, zugleich aber über den lieblosen Gebrauch, den sie davon machen, sich bitter beklagt, und entwirft nun selbst, im Wetteifer mit ihnen, und auf Grund seiner Kenntnisse und Erfahrungen, eine beredte und der ihrigen überlegene Schilderung von der namentlich in der Menschenwelt waltenden Macht und Weisheit Gottes, zum thatsächlichen Beweis, wie wenig sie Grund haben, Unkenntniss dieser Dinge bei ihm vorauszusetzen und wie unnütz es sei, ihn darüber erst belehren zu wollen, Cap. 12. Allein 2) ebenso gewiss als diese von ihm längst erkannten und anerkannten Wahrheiten über das göttliche Wesen sind, ebenso fest steht ihm, dass damit seine Schuld nicht zu beweisen sei; er weist also alle ihre Folgerungen als nichtig, trügerisch und innerlich unwahr, darum auch vor dem allwissenden Gott strafwürdig, ausdrücklich zurück, und wendet sich vielmehr stolz im Bewusstsein seiner Unschuld von ihnen ab, zu Gott hin; ihn fordert er in schwellendem Siegesmuth, alle Bedenken bei Seite werfend, aber auch seine Stellung zu ihm wieder verkennend, sogar förmlich zu einem Rechtsstreit heraus, sicher dass er als ein Gerechter daraus hervorgehen werde Cap. 13, 1—22. 3) Und wirklich beginnt er auch gegen Gott, wie wenn er als sein Gegner vor Gericht ihm gegenüber stände, seine Klagen und Fragen vorzubringen, aber da Gott nicht erscheint, noch ihm antwortet, schlägt schnell der zuversichtliche Trotz in Verzagtheit um; die stolz angefangene Rede wider Gott läuft in eine wehmüthige Klage aus über die Kurzlebigkeit des Menschen, über das Missverhältniss zwischen seiner Natur und der Art, wie Gott ihn behandle, über die Hoffnungslosigkeit seines Daseins und das jammervolle Ende, dem Gott auch ihn erbarmungslos zuführe, und endigt wiederum, wie seine bisherigen Reden, in der Finsterniss völliger Trostlosigkeit, die nur durch den Gedanken an die Möglichkeit eines andern Lebens nach dem Tode vorübergehend, wie durch ein Wetterleuchten, erhellt wird Cap. 13, 23 — 14, 22. Die Haupteinschnitte des ersten und zweiten Theils sind deutlich nach 12, 12 und 13, 12, woraus sich für diese Theile je 2 Abschnitte ergeben, welche in sich wieder in kleinere Versgruppen gegliedert sind, wogegen der dritte Theil ohne solchen Durchschnitt in 5 Strophen von 5 bis 6 Versen verläuft.

1) Cap. 12: Zurückweisung der vermeintlich hohen Weisheit der Freunde als einer ganz gewöhnlichen, und siegreich überlegene Schilderung der göttlichen Weisheit und Macht, in 2 Abschnitten. a) V. 2—12, gegliedert in 5 u. 6 Verse: Ihr Wissen von göttlichen Dingen, in dem sie sich ihm so überlegen dünken, und von dem sie einen so entwürdigenden Gebrauch gegen ihn machen, muss er für ein ganz gewöhnliches, das man überall her holen kann, erklären. α) V. 2—6: Spottend gibt er ihnen seine Entrüstung kund über ihre Anmassung,

mit der sie ihn, der sich im Wissen ihnen doch mindestens ebenbürtig fühlt, über Dinge belehren wollen, die Jedermann weiss V. 2. 3, und noch mehr über die unwürdige Art, mit der sie ihn, einen Frommen, welcher sich eines innigen Verhältnisses zu Gott rühmen kann, behandeln, freilich ganz in Uebereinstimmung mit der gewöhnlichen Art der Welt, wornach dem Unglücklichen noch Verachtung wird, während der im Glück befindliche Gottlose unangetastet bleibt, V. 4—6. — V. 2. אמנם כי] voller als אמנם 9, 2, aber ebenso, wie jenes, ironisch zugebend: *wahrhaftig* es ist so *dass* = *freilich ja* (*Ew.* § 330, b). אתם עם] schwerlich: *ihr seid* nicht blos diese dreie sondern *ein* ganzes *Volk*, vereinigt in euch die Weisheit eines ganzen Volkes, denn weder ist der Gedanke unanfechtbar, dass ein Volk als Ganzes weiser wäre denn seine einzelnen Weisen, noch schlösse sich das 2. Gl. gut an; auch nicht: *ihr seid Leute* d. h. rechte Leute, denn für eine solche Emphase ist doch das blosse עַם nicht kräftig genug und würde man eher אֲנָשִׁים erwarten; vielmehr liegt (s. LXX u. Vulg.) der Nachdruck auf אַתֶּם, also: *ihr* d. h. ihr allein *seid* Volk, d. h. das collectivum von Leuten (wie Jes. 42, 5; vgl. Am. 3, 6; Ps. 18, 28), also *die Leute* (*ihr* seid עם, ausser euch gibt's kein עם). Daraus folgt von selbst: *und mit euch stirbt die Weisheit aus.* — V. 3. Ernsthaft: so viel Weisheit, wie sie, habe auch er und noch manche Andere. לבב] als Sitz der Denk- und Geisteskraft, des Verstandes und der Einsicht wie 8, 10. 9, 4. 12, 24 (vgl. 11, 12, auch 34, 10). Von der nur hier und 13, 2 vorkommenden Phrase לא נפל וגו׳ ist der Sinn aus dem Zusammenhang deutlich, mag nun מן den festen Punkt einführen, gegen welchen Sinken und Steigen bemessen wird: „nicht bin ich ein Sinkender von euch aus", oder geradezu *mehr als* = *eher als* bedeuten, so dass die Anschauung von einem Kampf oder einer Probe, wo der zuerst Sinkende sich als der Schwächere zeigt, dabei zu Grund liegt; im Deutschen etwa: *nicht sinke ich unter euch herab*, oder: *nicht stehe ich hinter euch zurück.* ואת-מי וגו׳] *und bei wem ist nicht*, nämlich innerlich in seinem Sinn und Bewusstsein (wie את auch 14, 5 und Jes. 59, 12 und sonst in unserm Buch עם 9, 35. 10, 13 u. s. gebraucht ist), also = wer weiss nicht, *dergleichen?* nämlich wie eure Erkenntnisse von Gottes Weisheit, Macht u. s. f. — V. 4. Und nun gar die Anwendung, die sie von solchen allbekannten Wahrheiten gegen ihn machen, ist empörend: dieser Empörung gibt er jetzt Ausdruck. שְׂחֹק] ein Inf. mit der Geltung eines Subst.: ein *Lachen* und Gegenstand desselben, ein *Gelächter, Gespötte*, ähnlich wie מָשָׁל 17, 6 (*Ew.* § 150, b). Der Aussage selbst gibt er eine allgemeine Haltung, indem er von sich in der 3. Pers. spricht, und nur in אֶהְיֶה einmal die 1. Pers. eindringen lässt, wodurch eine kleine, aber selbst im Deutschen nicht unerträgliche Härte entsteht (vgl. Ps. 91, 1 f.): *ein Gelächter dem eigenen Freunde* (einer, der seinem Freunde ein Gelächter ist) *muss ich sein* (ich oder der), *der da rief zu Gott und fand Erhörung, ein Gelächter — der Gerechte, Tadellose.* Dass sie auf Grund jener allbekannten Wahrheiten, der Thatsache seines gottesfürchtigen Lebens zum Trotz, ihn zu einem Schul-

digen stempeln wollen, erscheint ihm mit Recht eine Verspottung der leidenden Unschuld. קרא לאלוה ויעניהו] d. h. ein Frommer, den Gott durch Gebetserhörung selbst als den seinen anzuerkennen pflegte, der in besonders innigem Verhältniss zu Gott stand; es ist App. zu *ich* von אהיה, und entspricht dem צדיק תמים im nächsten Glied. — V. 5. Aber also behandelt zu werden, ist ja das gewöhnliche Loos eines Unglücklichen (*Hirz.*); es ist die gemeine Art des grossen Haufens, denselben noch mit Verachtung zu überschütten und dem Wankenden noch einen Stoss zu geben; auf diese gemeine Handlungsweise läuft auch die Weisheit der Freunde hinaus. Bei der von *Targ., Vulg., Luth.* u. A. angenommenen Fassung von לַפִּיד als *Fackel* fügen sich die Worte des V. nicht zu einem verständigen Sinn; am erträglichsten wäre noch (*Ros., de We.*): eine Fackel der Verachtung d. i. *eine verachtete Fackel* (die man darum wegwirft) *nach des Glücklichen Urtheil ist der, welcher bereit ist zum Wanken des Fusses* d. h. dem Falle nahe; aber auch so geht der Versrhythmus verloren; מוּעָדִים *das Wanken* ist kaum zulässig, und selbst wenn man ein sonst nicht vorkommendes מֻעָדֵי von מֹעֵד corrigiren wollte, wäre der Ausdruck נכון hier in jeder Beziehung unpassend. Es ist also vielmehr mit *Aben.* und den meisten Neueren in לפיד das auch 30, 24. 31, 29; Prov. 24, 22 vorkommende פִּיד *Untergang,* zum Untergang führendes *Unglück* zu finden, und demnach zu übersetzen: *dem Unglück* (abstr. pro concr.) *Verachtung!* (בוז wie V. 21 u. 31, 34) d. h. sei Verachtung, gebührt Verachtung (vgl. 6, 14a) *nach dem Gedanken* oder dem Sinne *des Sicheren,* des in sicherm Glück sorglos Lebenden. שַׁאֲנַנְתּ] ist die bestbeglaubigte Aussprache, für welche mehrere MSS. u. Ed. שַׁאֲנָנוֹת haben, als wäre es ein Plur. fem. st. c. von שַׁאֲנָנָה; s. über diese Schwankung *Ew.* § 165, c, und über das ת mit Dag. len. nach dem Zischlaut *Ew.* § 212, b. נכון וגו׳] nach der gew. Auffassung Part. Niph. von כון, bezogen auf בוז, also: hingestellt d. i. *bereit* (wie 15, 23) *für* Fusswankende d. i. *die, deren Fuss wankt* (vgl. Ps. 38, 17); wenn nur die Zeichen des vorkommenden Sturzes da sind, so wartet ihrer schon die Verachtung. Aber schon *Schult.* hat gesehen, dass man statt eines solchen Beschreibeworts vielmehr ein dem בוז entsprechendes Subst. erwarten sollte, und auch zu למועדי רגל es besser passt, wenn man נָכֹן als Subst. von (נָכָה) ableitet: *ein Schlag* (gebührt) *denen, deren Fuss wankt,* damit sie vollends ganz fallen. Das Wort (das der Chroniker 1 Chr. 13, 9 auch in 2 Sam. 6, 6 annahm) wäre gebildet, wie דָּוֹן von דָּוָה (*Ew.* § 144, b u. § 163, e); doch könnte auch (mit *Ew.* Jahrb. IX. S. 38) נָפִיוֹן (= נַכְּתֹן) verbessert werden. — V. 6 bringt er zu der eben beklagten Verkehrheit das Gegenstück, dessen Erwähnung nicht durch den Grundgedanken dieses Abschnitts gefordert, wohl aber durch die trübe Stimmung Ijob's (und vielleicht durch den Gegensatz gegen 5, 24. 11, 18, *Hirz.*) nahe gelegt ist. ישלוּ] die aramaisirende Form (s. zu 3, 25) und zwar hier nicht einmal in Pausa (*Ew.* § 194, a), von einem Verb., das im Perf. שָׁלֵי (3, 26) lautet, die Imperf.-Formen aber aber von שָׁלָה ableitet. אֹהֲלִים] s. zu 11, 14. בְּטֻחוֹת] *Sicherheitsgefühl,*

ein nur hier vorkommendes Abstr., durch die Endung des Plur. fem. aus einem vorausgesetzten בַּטָּה *wohl vertrauend, sicher* gebildet. Friedlich oder *ruhig sind Zelte Verwüstern* d. h. ruhige Zelte (Wohnungen u. Besitzstand) haben Verw. oder Gewaltthätige z. B. wilde Eroberer, u. *Sicherheit* ist den d. h. *haben die Gott Trotzenden* (eig.: die ihn in Zornesaufregung setzen, durch freche Thaten oder Reden), ist dem d. h. *hat der, welcher Gott in seiner Hand führt* oder bringt, d. h. welcher keinen andern Gott anerkennt, als den er in seiner Hand oder Faust führt, seien es Waffen oder diese Faust selbst, also die rohe Gewalt als Höchstes verehrt und darnach handelt, vgl. Hab. 1, 11. 16, und das *dextra mihi deus* bei *Virg.* Aen. 10, 773. So richtig schon *Hirz.*; die Uebersetzung: „der Gott in seine Hand eingehen macht d. h. nimmt" (*Del.*) verderbt den klaren Gedanken und lässt vermuthen, seine Gottlosigkeit bestehe darin, dass er Gott in die Hand, statt sonstwohin, nimmt. — *β*) V. 7—12: von dieser Rüge des üblen Gebrauchs ihrer angeblichen Weisheit lenkt er wieder zum Hauptgedanken V. 2 u. 3 um, und weist sie darauf hin, wie man so viel Gotteserkenntniss, als sie haben und allein zu haben vermeinen, überallher, aus der Thierwelt und aus der Erfahrung des Alters, schöpfen könne, wenn man nur gesunde Sinne und natürlichen Verstand habe, somit wirklich ihre Weisheit eine ganz gewöhnliche (s. V. 3b) sei. — V. 7—10 verweist er den Vorredner an die Thiere, die als belebte (V. 10), ähnlich wie der Mensch, mit ihrem ganzen Leben, ihrem Wohlsein und Leiden von einer höhern Macht abhängen (Ps. 104, 27—30) und so auf den Herrn alles Lebens hinweisen. — V. 7. Nur einer wird jetzt angeredet, und das kann blos der Vorredner sein. *Aber* (im Gegensatz gegen ihre falschen Meinungen zum wahren Sachverhalt zurückführend) *frage doch das Vieh* (die Thiere), und es soll dich lehren d. i. *das mag dich lehren, und des Himmels Vögel — die mögen's dir verkünden!* Dass תּוֹרֶךָּ voluntativisch zu nehmen ist, sieht man aus יַגֵּד־ (tonlos יַגֵּד־); und über den Sing. fem. Verbi s. *Ges.* § 146, 3; *Ew.* § 317, a. — V. 8. *Oder sinne zur Erde* d. h. *sprich sinnend die Erde an — die mag dich lehren, und des Meeres Fische mögen dir erzählen!* Die *Erde* ist hier kurz gesagt für רֶמֶשׂ הָאָרֶץ die kleinen kriechenden Thiere der Erde; man erhält so in diesen 2 Versen die gewöhnliche Viertheilung der Thierwelt (Gen. 9, 2; 1 R. 5, 13); auch schon die Verss. nahmen שִׂיחַ als Imper. Viele neuere Ausleger (zuletzt *Böttch.* Nr. 1416) verstanden שִׂיחַ als Subst. (wie 30, 4; Gen. 2, 5): *oder das Gesträuch am Boden,* oder auch: *das Gesträuch der Erde* (befrage)! aber weder die Praep. לְ wäre hier passend, noch das fem. תּוֹרֶךָּ bei dem masc. שִׂיחַ berechtigt, und die Pflanzen unter den Thieren (dem Belebten V. 10) wären störend. — V. 9. Nach der Aufzählung der Thierarten kann מִכָּל־אֵלֶּה nur zusammenfassend auf diese zurückweisen, nicht aber auf all das von den Freunden über die göttliche Macht gesagte sich beziehen: „wer weiss nicht um (Gen. 19, 33; 1 S. 22, 15; Jer. 38, 24) alles dieses?" (*Hahn*). Die partitive Auffassung des בְּ (z. B. Jes. 50, 10) von *Ew.*: „wer weiss (d. h. empfindet, fühlt) nicht unter allen diesen, dass u. s. w." hat gegen sich, dass

man den Thieren ein Wissen oder auch nur ein Empfinden dessen, was der Objectssatz aussagt, füglich nicht zuschreiben kann. So bleibt nur die instrumentale Auffassung des בְּ (Gen. 15, 8; Ps. 41, 12 u. s.): *wer erkennt nicht an allen diesen?* [כִּי יָד וגו׳] *dass Jahve's Hand dieses gemacht hat;* so *Hirz.* u. A., indem sie זֹאת als hinweisend auf das Sichtbare, die sichtbare Welt (τὰ *βλεπόμενα* Hebr. 11, 3) nehmen, und sich auf Jes. 66, 2; Jer. 14, 22 berufen, wo mit כָּל־אֵלֶּה die ganze uns umgebende Welt bezeichnet ist; die Meinung wäre, dass man durch Befragung oder Betrachtung der Thierwelt Gott als den Schöpfer des ganzen Alls erkennen könne. Aber dass mit dem kurzen זאת das ganze All bezeichnet werden konnte, ist mit den angeführten Stellen noch nicht bewiesen; da unmittelbar vorher durch כל־אלה auf einen Theil des Universums hingewiesen ist, sollte um somehr der Ausdruck זאת für das Universum vermieden sein; Stellen, die wirklich ganz ähnlich sind, wie Jes. 41, 20 leiten auf einen andern Sinn, und nach der Ausführung Ijobs V. 13—25 handelt es sich zwischen ihm und den Freunden um Anderes, als die Erkenntniss seiner Schöpfermacht. Also wohl besser: *dass Jahve's Hand dieses gethan hat* und *thut;* zu verstehen ist dann unter זאת nicht „das Verhängen von Leiden und Schmerzen" (*Ew.*), weil auch diess, dass sein Leiden von Gott verhängt sei, kein Streitpunkt zwischen Ijob und den Freunden ist; sondern das, was So. ausgeführt hat, und Ijob V. 13 ff. wieder ausführt, dass Gott mit überlegener Macht und Weisheit unter seinen Geschöpfen waltet, als der Herr alles Lebens V. 10. Uebrigens ist hier auch der Name יהוה auffallend, für welchen das אֱלֹהִים einiger Handschriften doch wohl blos spätere Verbesserung ist; ein einleuchtender Grund für den Gebrauch dieses Namens lässt sich nicht finden (wie bei 1, 21), es müsste denn sein, dass die ganze Phrase, die auch Jes. 41, 20 wörtlich wieder vorkommt, eine vielgebrauchte war. — V. 10 beschreibt Gott noch als den Herrn aller lebendigen Wesen, der ihr Leben in seiner Hand oder Gewalt hat. Dabei ist beachtenswerth, dass er das Lebensprincip *der Menschen* mit dem höheren, auch die Geisteskraft in sich schliessenden Namen רוּחַ benennt. — V. 11 f. kommt er auf eine zweite Quelle der Erkenntniss, die wie jedem Menschen mit gesunden Sinnen und offenem Verstand, so auch ihm zu Gebot stehe, nämlich die Erfahrung der Bejahrten. — V. 11. Das אֹ ist das אֹ der Gleichung, s. zu 5, 7. Wie der Gaumen die Speisen kostet, und bei derjenigen bleibt, die ihm schmeckt (לוֹ Dat. comm.), so prüft auch das Ohr und das in und hinter diesem Sinn wirksame Geistesvermögen die Reden, die es hört, und bewahrt diejenigen, die ihm wohlgefallen (*Hirz.*). Wenig geändert ist dieser Spruch wiederholt von Elihu 34, 3. — V. 12. *In Ergrauten* (15, 10. 29, 8) *ist Weisheit, und Lebenslänge ist* (so gut als) *Einsicht.* Das בְּ von בִּישִׁישִׁים vor אֹרֶךְ noch einmal zu ergänzen (mit den Verss. u. vielen Neueren), ist kein Grund vorhanden; der Versbau würde einförmiger als nöthig. Die Meinung aber dieses sehr lose an den vorigen angereihten Spruches kann nicht sein: erfahrne Greise, wie ich, besitzen die rechte Weisheit; denn Ijob ist noch kein Greis 5, 26. 29, 8. 18. 15, 10. Viel-

mehr da er im vorigen V. sagte: das Ohr prüft Reden, aber damit noch nicht klar ist, in welchem Sinn er diess meint, so müssen die Ergrauten und erfahrenen Alten die sein, deren Reden er hören und prüfen konnte, um sich das Beste, eine Summe wirklicher Weisheit daraus zu behalten (vgl. C. 15, 10, wo Eliphaz gerade dadurch sich gereizt zeigt, dass Ijob ihm gegenüber eine solche Erkenntnissquelle geltend macht). Uebrigens sind die *Greise* etwas ganz anderes als die von Bildad C. 8, 8 ff. als Weisheitsquelle angeführten Väter der früheren Geschlechter; desshalb kann auch von einer Rückbeziehung auf jene Stelle, die *Hirz., Del.* u. A. hier gefunden haben, keine Rede sein. Dass bei der losen Verbindung des V. 12 mit V. 11 die Meinung Ijobs nicht klar und scharf genug hervortritt, ist unläugbar, und würde der Zusammenhang nur wenig gebessert, wenn man V. 12 noch von der Frage הֲלֹא V. 11 abhängig machen dürfte. Dass er zweierlei Erkenntnissquellen, das eigene Beobachten und die Belehrung durch Andere hier beschreiben will, ist aus 13, 1 deutlich. Aber es steht zu vermuthen, dass der Text hier nicht ganz in Ordnung ist, sei es, dass zwischen V. 11 u. 12, oder dass (wie *Ew.*, zuletzt in Jahrb. IX S. 35 f., ausgesprochen hat) hinter V. 12 ein Satz ausgefallen ist, weil auch von V. 12 auf V. 13 ein Wort des Uebergangs fehlt. Nothdürftig geholfen könnte dadurch werden, dass man V. 9 u. 10 hinter V. 12 rückte (מִי nach V. 3b; בכל־אלה *durch alle diese Mittel*): die Schilderung hätte dann einen Abschluss, und זאת, so kurz gesagt, würde sich dadurch rechtfertigen, dass es sofort V. 13 ff. erklärt würde. *Del.* will die Schwierigkeiten dadurch beseitigen, dass er V. 13 von der nächsten Str. lostrennt und mit V. 11 und 12 in der Weise verbindet: die Sprüche der Alten, von denen Bild. (8, 10) sprach, sind nicht ungeprüft hinzunehmen („*soll* nicht das Ohr die Sprüche prüfen?") V. 11; allerdings ist Weisheit von Greisen zu erwarten V. 12; aber in Wirklichkeit ist sie nur bei Gott selbst V 13. Aber damit wird dem Text äusserste Gewalt angethan: von einer Rückbeziehung des V. 11 auf 8, 10 kann keine Rede sein (s. oben); zwischen V. 12 u. 13 kann kein Gegensatz sein, und wäre einer, so wäre es nicht der behauptete (sondern: bei Alten ist Weisheit V. 12; bei ihm ist Weisheit *und Kraft*); und die Lostrennung des V. 13 von V. 14 ff. ist in Anbetracht von V. 16 unmöglich. Aus letzterem Grund kann auch V. 13 nicht mit *Schl.* als Inhalt der Weisheitserfahrung und Rede der Alten aufgefasst werden. — b) V. 13—25, gegliedert in 6 u. 7 Verse: zum thatsächlichen Beweise, dass auch er so gut als sie im Wissen von göttlichen Dingen zu Hause sei, gibt er im Wetteifer mit Sophar (ähnlich wie C. 9, 4—12) eine beredte, der seinigen überlegene Schilderung vom Walten der Weisheit und Macht Gottes, welche zeigt, wie reichlich ihm, wenn er einmal von diesen Dingen reden will, die Gedanken aus seiner Erfahrung und seinem Wissen zuströmen. Seiner trüben Gemüthsstimmung gemäss aber und zugleich in absichtlichem Gegensatz gegen die Freunde, die das Thun Gottes überall so klar und leicht begreiflich finden, beschreibt er diese allmächtig wirkende Weisheit nicht als eine weltordnende und bauende, sondern als eine die bestehenden Verhältnisse

scheinbar verwirrende und räthselhaft zerstörende, und nimmt seine Beispiele fast alle von den durch sie herbeigeführten raschen u. grossen Wechseln in der Menschenwelt und Völkergeschichte, in welchen alle menschliche Weisheit von ihr zu Schanden gemacht wird. In dieser Beschreibung liegt dann zugleich eine stille Frage an die Freunde, ob sie alle solche Fälle auch zu erklären unternehmen wollen, und eine leise Warnung vor ihrem Weisheitsdünkel. — α) V. 13—18, selbst wieder in 3 u. 3 Verse zerfallend. — V. 13—15. Thema und erste allgemeinste Ausführung desselben. V. 13. Das Thema: *bei ihm ist Weisheit und Stärke,* ihm d. h. *sein ist Rath und Einsicht.* Die pron. suff. beziehen sich auf Gott V. 10 f. zurück, und weil er die Hauptperson ist, von der die ganze folgende Schilderung handelt, sind עמו u. לו durch die Stellung an der Spitze des Satzes hervorgehoben; ein Gegensatz aber zu V. 12 kann nicht darin liegen (s. zu V. 12). — V. 14. Als nächstes Beispiel dieser mit Allmacht waltenden Weisheit führt er mit Beziehung auf sein eigenes Geschick (7, 12. 10, 14. 13, 27) und zugleich mit offenbarer Anspielung auf Sophar's Wort 11, 10, an: *sieh, er reisst nieder, so wird nicht aufgebaut,* nämlich das Niedergerissene; *er schliesst Jemand ein, so wird nicht aufgethan* (Jes. 22, 22), d. h. Niemand macht's rückgängig. Ueber das hinweisende הנה, das fast schon den Werth eines Bedingungswörtchens hat, s. 23, 8 und *Ew.* § 103, g. Das סגר על *über einem zuschliessen* = *ihn einschliessen* erklärt sich daraus, dass Gruben, die von oben verschlossen wurden, als Gefängnisse benutzt wurden (z. B. Jer. 38, 6; Thr. 3, 53). Die persönliche Fassung von יפתח *er wird losgemacht* (Jes. 14, 17. 51, 14) ist die ferner liegende und hier unnöthig. — V. 15. Ebenso hat er für seine Strafzwecke die Natur zu seiner Verfügung, Dürre und Ueberschwemmung kommen von ihm: *sieh', er hemmt die Wasser, so vertrocknen* (d. h. versiegen, Jer. 50, 38) *sie, und lässt sie los, so wühlen sie die Erde um.* במים] s. über ב zu 4, 2. — V. 16—18 nochmalige Wiederaufnahme des Themas, um nun diese allmächtige Weisheit als eine alles menschliche Können und Wissen zu Schanden machende zu beschreiben. V. 16. *Bei ihm ist* (s. V. 13) *Kraft und wahres Wissen* (s. zu 5, 12): *sein ist Irrender und Irreleitender.* שגג und שגה hier nicht sowohl im ethischen als im intellektuellen Sinn zu verstehen: mag auch ein Mensch sich weise dünken, weil er einem andern überlegen ist und ihn irre führen kann — vor Gottes Weisheit ist der Irreleiter nicht mehr als der Irrende (an Verstand); er hat sie beide in der Hand, und schaltet mit ihnen nach den Zwecken seiner Weisheit. — V. 17. *Der* Rathgeber, Volksberather, *Räthe* (3, 14) *barfuss* gehen macht d. i. *fortführt und Richter zu Narren macht.* Rathgeber und Richter kommen hier zuerst als Weise, und erst in zweiter Linie als Hochgestellte in Betracht: sie können mit all ihrer Weisheit und Staatsklugheit nicht hindern, was er ihnen anthut. Obwohl שׁוֹלֵל an sich „gewaltsam *entkleidet*" bedeuten könnte, so ist doch die speciellere Bedeutung *barfuss* (= dem prosaischen יָחֵף) durch Mich. 1, 8 (LXX ἀνυπόδετος), verglichen mit Jes. 20, 2. 4, gesichert (s. *Hitz.* zu Mich. 1, 8). Barfuss gingen die

Tieftrauernden (2 S. 15, 30; Mich. 1, 8) und die Kriegsgefangenen (Jes. 20, 4; 2 Chr. 28, 15), letztere zugleich bis auf das Nothdürftigste entkleidet; und an Fortführen in Gefangenschaft ist auch hier zu denken. שׁוֹלֵל folgt hier und V. 19 dem Praed., zu dem es gehört, nicht in den Plur., sondern bleibt, als ein adverbialer Acc., im Sing., ganz wie עָרוֹם 24, 7. 10, *Ew.* § 316, b. וַיְהוֹלֵל] wie Jes. 44, 25, bethören und als Thoren darstellen. — V. 18. Der *die Fessel von Königen auflöst, und einen Gurt an ihre Lenden fesselt.* Ohne Frage kann מוסר als מאסר (von אסר) verstanden werden, insofern man statt מאסר regelmässig מוסר (im Plur. sogar defectiv מסרות 39, 5) schrieb. Ob aber die mas. Punktation מוֹסָר wirklich als st. c. von מוֹסָר, mit Senkung des û zu ô (*Ew.* § 213, c) verstanden sein will, dürfte sehr fraglich sein. Wahrscheinlicher ist, dass es st. c. von מוּסָר *Zucht* (5, 17) sein soll, wie es auch manche der Neueren (z. B. *Hahn, Del.*) verstehen: die Zucht, das soll heissen das Regiment (the authority, engl. Uebers.) von Königen löst er auf. Allein *Zucht* (castigatio) ist nicht Gerichtshoheit und nicht Regiment, und פֶּתַח kann man zwar מוֹסְרִים Fesseln 39, 5; Ps. 116, 16, aber nicht füglich castigationem. Veranlasst kann diese Auffassung dadurch sein, dass מוסר *Band* sonst blos im Plur. gebräuchlich ist. Demnach wird man es besser (mit den Verss. und den meisten Erklärern) als מוֹסָר verstehen und st. c. מוֹסַר lesen müssen, um so mehr, da auch ויאסר wieder darauf anspielt. Die Meinung ist dann aber schwerlich: er löst die Fessel, mit der Könige gefesselt sind, d. h. er entfesselt sie (*Hirz., Ew.*), wie er sie nach dem 2. Gl. fesselt, denn in diesem Fall wäre das 2. Gl. das blosse Gegentheil des ersten, und würde nicht durch ו cons. angefügt sein; auch würde Gl. 2 schicklicher vor Gl. 1 stehen. Sondern die Meinung ist: er löst die Fessel, mit der die Könige ihre Unterthanen fesseln, ihren Zwang (*Luth.*), die staatlichen Bande und Ordnungen, und die Folge davon ist, dass die Könige selbst entthront in Gefangenschaft gerathen. Nämlich אֵזוֹר sonst *Gürtel*, ist hier nothwendig *Band* oder *Gefangenengurt*, „wie schon das Verb. אסר andeutet, das sonst nie vom An- oder Umbinden des Gürtels gesagt, sondern vom Binden mit Stricken gebraucht wird (vgl. Jud. 16, 5; Hez. 3, 25; dag. 1 S. 2, 4. 18; Ps. 109, 19), und der Ausdruck אזור ist wohl nur wegen des Wortspiels mit מוסר gewählt" (*Hirz.*). — *β*) V. 19—25, gespalten in 3 u. 4 Verse: Fortsetzung der Schilderung von der überlegenen Macht und Weisheit, welche alle durch Wissen und Können in der bürgerlichen Gesellschaft Hervorragende zu Schanden macht (V. 19—21), und, wie sie einerseits in Finsterniss Klarheit bringt, so andererseits Völker und ihre Häupter in die Finsterniss des Elends und der Rathlosigkeit stürzt (V. 22—25). — V. 19. *Der Priester barfuss* (V. 17) *fortführt und Längstbestehende zu Fall bringt* oder stürzt. Die Priester waren in manchen der alten Staaten ebenso wichtige, ja noch wichtigere und angesehenere Personen als die weltlichen Obrigkeiten. אֵיתָנִים] nicht blos: *Feststehende*, denn der Begriff des die Zeitwechsel Ueberdauernden liegt immer in diesem Wort, auch wo es, wie hier und Jer. 5, 15, von Personen gebraucht wird: Personen alter

Geschlechter z. B. Priestergeschlechter, Leute die in ihren Aemtern u. Stellungen längst eingewurzelt sind, sind solche אֵיתָנִים. — V. 20. *Der die Sprache entzieht den Bewährten,* nämlich den in der Redekunst Verlässlichen und Bewährten, die immer zu reden und zu rathen wissen, *und die Urtheilskraft* der Alten d. i. *den Alten nimmt* (s. Hos. 4, 11). — V. 21. *Der Verachtung ausgiesst über Edle,* Adelige (wiederholt Ps. 107, 40) *und Vielvermögender Gürtel lockert* d. h. ihnen die Thatkraft lähmt, sofern das Unterkleid, wenn nicht durch den Gürtel festgeschürzt, an körperlichen Leistungen, besonders am Kampfe, hindert, vgl. Jes. 5, 27. מִזְיָח nur hier, s. v. a. sonst אֲזִיק; und אפיק ursprünglich wohl *der* viel *Umfassende* (vgl. אָפִיק *Rinne*), hier speciell der an Kraft Vielvermögende, Gewaltige. — V. 22. Noch einmal ansetzend, fängt er zwar an, das Thun Gottes nun auch als ein Licht und Klarheit schaffendes, also nach seiner mehr erfreulichen Seite zu schildern, aber nur um sofort V. 23 ff. wieder in die vorige Art zurückzufallen, und selbst was er hier V. 22 sagt, hat einen bittern Beigeschmack. Denn wenn er sagt: *Der Tiefes aus der Finsterniss* heraus *enthüllet, und schwarze Nacht zum Licht herausführt,* so kann darunter unmöglich die Verwirklichung der verborgenen Rathschlüsse Gottes in dem Schicksal der Völker (*Schl.*) verstanden werden, denn wer möchte den verborgenen Grund in Gott für alle Erscheinungen צלמות nennen! sondern nur dass er die Finsterniss, mit der die Menschen ihre Plane und ihr Thun umhüllen (vgl. Jes. 29, 15), alle finstern Plane u. Thaten der Menschen ans Licht zieht; das aber ist zwar für die Guten nur erfreulich, aber für alle Kinder der Finsterniss (24, 13 ff.) schreckend genug und selbst den Freunden Ijobs nicht ohne einige Drohung gesagt (vgl. 13, 10). עמקות] hier schwankt die Lesart zwischen עֲמֻקּוֹת und עֲמֻקּוֹת (Prov. 23, 27), s. *Ew.* § 187, b. ויצא] über das Imprf. cons. s. zu 3, 21. Uebrigens haben die Mas. mit Recht das Hiph. punktirt. — V. 23. Die beiden Vershälften sind genau gleich gebaut, und darf darum nicht mit den LXX u. *Pesch.* מַשְׁגִּיא *πλανῶν* (vgl. V. 16) gelesen werden: *der den Völkern Wachsthum gibt* (8, 11), *und — sie vernichtet, den Völkern Ausbreitung gibt, und — sie wegführt.* Jenes bezeichnet das Wachsthum in die Höhe, dieses in die Breite (*Hirz.*); aber beides verleiht er ihnen so, dass er sie darnach wieder vertilgt. Ueber לְ vgl. Gen. 9, 27 und *Ew.* § 282, c, und zu הִנְהָה *fortführen*, von ihrem Land weg in Verbannung, vgl. 2 R. 18, 11. Dass שִׁטֵּחַ nicht von der Zerstreuung (unter die Völker) und הנחה nicht vom Zurechtleiten oder gar Zurückführen in's Vaterland verstanden sein will (*Vulg., Aben.*), ergibt sich aus den entsprechenden Wörtern des 1. Gl. — V. 24. *Der den* Sinn oder *Verstand* (V. 3) der Volkshäupter d. h. *den Volkshäuptern der Erde entzieht* (V. 20) *und sie irren macht in einer Wüste ohne Weg;* letzteres eine bildliche Bezeichnung ihrer durch die Bethörung herbeigeführten Rathlosigkeit, vgl. V. 25. ראשי עם־הארץ] nicht: „Häupter des Volkes der Erde", so dass Volk der Erde = Menschheit (Jes. 42, 5) wäre (*Hirz.*), sondern entweder עם־הארץ das Volk des Landes (s. 15, 19), oder „der Erde Volkshäupter" d. h. die Häupter der verschiedenen Völker der Erde. לא־דרך] s. zu 10, 22;

keinenfalls dem תֹהוּ als einem st. c. untergeordnet „Wüste der Unwegsamkeit“ (*Hirz.*), sondern (*Ew.* § 286, g) Aequivalent von בְּלֹא־דֶ֑ךְ oder אֵין־דֶּ֑רֶךְ, wobei es entweder als adjectivischer Zusatz zu תֹהוּ oder als adverbialer Zusatz zu וַיַּתְעֵם angesehen werden kann (*Olsh.*). Das ganze Gl. wiederholt Ps. 107, 40. — V. 25. *Sie* betasten die Finsterniss d. h. *tappen* (5, 14) *in der Finsterniss* und Nicht-Licht d. h. *ohne Licht* (s. V. 24), *und er macht sie irre gehen gleich den Trunkenen* (Jes. 19, 14). „Mit diesen 2 letzten Versen will offenbar Ijob die Schilderung des El. 5, 13. 14 noch überbieten“ (*Ew.*). — Die ganze, so beredte Darlegung von den plötzlichen Wechseln im Geschicke der Völker und ihrer Leiter, ähnlich der Katastrophe, die ihn, den Einzelnen, im Kleinen betroffen hat, ist offenbar aus den geschichtlichen Erfahrungen, die im Hintergrund der Zeit des Dichters liegen, abgezogen, und klingt öfters namentlich an Jes. 19, 11—15 an, wie umgekehrt unsere Stelle hier wieder Späteren z. B. Jes. 40, 23 u. 44, 25 als Vorbild dient.

2) Cap. 13, 1—22: Abweisung der unwahren Folgerungen, welche die Freunde in strafwürdiger Parteilichkeit aus diesen zugestandenen Wahrheiten gezogen haben, und sieghafte Darlegung des unerschütterlichen Bewusstseins seiner Unschuld in einer Herausforderung an Gott, in 2 Abschnitten. — Dass diese 2 Abschnitte zusammen zu nehmen seien und nicht der erste noch zum vorigen, der zweite zum folgenden Theil gehöre (*Schl.*), ergibt sich aus V. 3, der auf V. 13 ff. vorausweist, wie V. 4 auf V. 5 ff. — a) Cap. 13, 1—12, gegliedert in 2 mal 6 oder 4 mal 3 Verse: Trotzdem dass das Alles sich so verhält, will er an Gott sich wendend, sein Recht gegen ihn vertheidigen, und muss er die Freunde wegen ihrer unwahren, nur durch Scheingründe gestützten Beschuldigungen gegen ihn ernstlich rügen und mit Hinweisung auf dieselbe göttliche Allwissenheit, mit der sie ihn schrecken wollten, bedrohen. Nämlich α) V. 1—6: Jene Sätze von Gottes Macht und Weisheit weiss er, weiss sie so gut als die Freunde, das hat er nun thatsächlich bewiesen, aber ihre Folgerungen daraus kann er nicht anerkennen; vielmehr ist er entschlossen gegen Gott seine Sache darzulegen V. 1—3, und vielmehr muss er sie für Lügendichter erklären, die besser daran gethan hätten zu schweigen, und muss ihnen darum ernstliche Vorwürfe machen V. 4—6. — V. 1. *Seht, Alles hat mein Auge gesehen, mein Ohr gehört und sich gemerkt.* Durch seine Schilderung Cap. 12, 13—25 ist das thatsächlich bewiesen. כֹּל] allein gesetzt (wie 42, 2; Ps. 8, 7 u. s., *Ew.* § 286, e), ist nicht *das Alles* (כָּל־אֵלֶּה), was er zuvor dargelegt hat (*Del., Kamph.*), sondern *Alles*, worauf es beim Reden von göttlichen Dingen ankommt, im Gebiet der Natur und der Menschenwelt. Er weiss es durch eigene Beobachtung und durch Erkundung von anderen (vgl. 12, 11 f.). זֹאת] nicht Obj. und neutrisch: *es* (5, 27. 6, 20; *Hirz.*), sondern auf אזן bezüglicher Dat., ausdrückend, dass er sich's zu einem geistigen Besitz angeeignet hat. — V. 2. Zugleich ist damit seine 12, 3 ausgesprochene Behauptung, die er hier ausdrücklich wieder aufnimmt, gerechtfertigt: gemäss eurem Wissen d. i. *so viel*

ihr wisst, weiss auch ich; Rest wie 12, 3. — V. 3 kommt er auf den eigentlichen Gegenstand dieses 2. Theils: *Aber, ich will zum Allmächtigen reden, und gegen Gott zu rechten hab' ich Lust.* אולם] hier nicht das abbrechende, eine neue Gedankenreihe einleitende *aber:* aber ich möchte mit euch nicht mehr streiten, sondern mit Gott (*Del.*), oder: „aber, um nun auf mich selbst zu kommen" (*Hirz.*), sondern streng entgegensetzend: *aber, dennoch,* trotzdem, dass ich das alles weiss und dass das alles sich so verhält. אני] mit Emphase, ἐγὼ μέν, gegen אַתֶּם V. 4 ὑμεῖς δέ; es wird nämlich beides, das V. 3 u. das V. 4 Gesagte, dem Vorhergehenden entgegengesetzt. Die Meinung ist: aber — gerade das was ihr mir rathet, als Folgerung aus diesem auch mir wohl bekannten Wesen Gottes, nämlich ihm meine Schuld einzugestehen, will ich nicht thun; ich will gegen ihn rechten. הוכיח] Inf. abs., als Obj. im Acc. untergeordnet, wie 9, 18; die Bedeutung: zur Vertheidigung seiner Sache *den Beweis* oder *Gegenbeweis führen* (vgl. Am. 5, 10; Jes. 29, 21; und mit Obj. Ij. 13, 15. 19, 5). Und zwar mit אדשׁן spricht er es als seinen Entschluss aus diess zu thun, geht also über das 9, 3 Gesagte hinaus (freilich unter Voraussetzung einer Vorbedingung 9, 34, vgl. 13, 20 ff.). — V. 4. Ehe er diesen Entschluss ausführt, muss er noch eine zweite Behauptung ihnen entgegensetzen, die der von V. 3 gleichgeordnet ist; daher ואולם אתם nicht *ihr aber* (*Hirz.*), denn dafür genügte וְאַתֶּם, sondern: *und* noch einmal *aber, ihr seid Lügendichter, Nichtiges flickt ihr zusammen, alle.* טפלי שקר] טפל zunächst: *schmieren, ankleben, zusammenkleben* (vgl. טָפֵל *Tünche* Hez. 13, 10—15, und talmud. טְפָלָה *der Anwurf*); ob es auch *annähen, zusammennähen, heften* bedeutet, ist fraglich (s. zu 14, 17), da dieser Begriff sonst an תָּפַר (Job 16, 15) haftet. Demnach sind טפלי שקר solche, *die Lügen zusammenkleben* d. h. *concinnatores mendacii,* durch allerlei Combinationen (hier durch Schlussfolgerungen aus allgemein anerkannten Wahrheiten) ein Lügenwerk zusammenbringend, die Behauptung seiner Schuld. Dass das Wort blos *ankleben, anheften* bedeute, also zu übersetzen sei Lügen*anhefter,* Lügen*andichter* (*Hirz., Stick., Schl., Del.*), kann weder hier noch aus 14, 17 u. Ps. 119, 69 bewiesen werden; auch wäre *Lügenandichter* ein solcher, der einen andern fälschlich der Lüge beschuldigt, was weder die Meinung Ijob's noch der Ausleger sein kann. רפאי אלל] meist: *nichtige Aerzte,* solche die seine Wunden nicht heilen können, in ähnlichem Sinn, wie *leidige Tröster* 16, 2. Allein das wäre eine von der des 1 Gl. sehr verschiedene, gegenüber von dem starken Vorwurf des 1 Gl. sehr schwache und dem ganzen Zusammenhang (vgl. V. 7 ff.) fremde Aussage. Wenn man aber mit *Hupf.* auch טפלי שקר als *sarcinatores falsi, trügerische Flicker* oder Aerzte fassen wollte, so bliebe immer noch die vom ganzen Zusammenhang hergenommene Einwendung in Kraft und käme die neue hinzu, dass der Gebrauch von טפלים im Sinne von רפאים nicht zu erweisen ist. Es ist also vielmehr (mit *Vulg., Ew., Olsh.*) רפאים in seiner Grundbedeutung *Flicker,* die in der Sprache noch ganz lebendig war, zu nehmen: Flicker von Nichtigem sind die, welche Nichtiges, eitle grundlose Behauptungen zu-

sammenflicken (aus Dogmen künstlich erschliessen, was allen Thatsachen widerspricht). — V. 5. In Anbetracht dessen, dass ihre ganze Weisheit schliesslich auf solche Lügen hinausläuft, kann er den Wunsch nicht unterdrücken: *o dass ihr doch ganz schweigen würdet*, und d. i. *damit das euch* zur Weisheit gereichte d. h. *als Weisheit gälte!* (vgl. 21, 2). Ueber den Inf. abs. s. *Ges.* § 131, 3, a. ויהי] Volunt. cons. *Ew.* § 347, a; das Fem. für unser Neutr., s. zu 4, 5. Zur Sache vgl. Prov. 17, 28 und das bekannte: „*si tacuisses, philosophus mansisses*“ (*Hirz.*). — V. 6. Eine Aufforderung, die Rüge, die V. 7—12 folgt, zu vernehmen. „Das Wort תּוֹכַחַת haben schon LXX und Vulg. richtig durch ἔλεγχος, *correptio* (*Zurechtweisung*) wiedergegeben, eine Bedeutung, welche sich an die des Verb. הוכיח 6, 25. 40, 2 anschliesst; unrichtig dagegen erklären die meisten neuern Ausll.: *Vertheidigung, Rechtfertigung*, denn eine Vertheidigung Hiob's gegen die Beschuldigungen seiner Freunde folgt in dieser Rede nicht. Ebenso richtig erklären alle alten Verss. רִיבוֹת (defectiv für רִיבוֹת) durch *strafende Vorstellungen, Vorwürfe* (*Rügen*); unrichtig dagegen ist die Erklärung *Beweise.*“ So ganz recht *Hirz.* In der That ist ja alles V. 7—12 folgende eine sittliche Zurechtweisung der Freunde, die er sich nicht versagen kann, ehe er auf seine Verantwortung vor Gott übergeht; seine Verantwortung oder Darlegung seiner Sache vor Gott anzuhören, fordert er darnach V. 13 ff. 17 wieder besonders auf. הִקְשִׁיב gew. mit einer Praep.; hier wie Ps. 17, 1; Jer. 23, 18 dichterisch mit dem Acc. construirt (*Hirz.*). — β) V. 7—12 folgen diese strafenden Vorstellungen in 2 mal 3 Versen: er rügt, dass sie in seinem Streite mit Gott ohne Weiteres sich auf des Stärkeren Seite stellen und Gott auf Kosten Ijob's durch grundlose Behauptungen vertheidigen wollen, als könnte das ihnen wirklich von Nutzen sein und als würde er nicht diese innere Unwahrheit durchschauen V. 7—9, und bedroht sie dafür feierlich mit den Strafen Gottes und dem ganzen Schrecken seiner Majestät, gegenüber von welcher alle ihre schönen Reden und Beweismittel in nichts zerstieben V. 10—12. — V. 7. *Wollt ihr für Gott Unrecht* (5, 16. 6, 30) *reden, für ihn reden Trug?* Das לְ bedeutet hier nicht *zu*, sondern wie V. 11 *für*, zu Gunsten oder aber zur Vertheidigung von einem (vgl. Jud. 6, 31). Wollt ihr auf Kosten des Rechts und der Wahrheit für Gott reden? — V. 8. Das *Für-Gott-Reden* wird hier in seine 2 Möglichkeiten gespalten: *wollt ihr seine Partei nehmen* (wie V. 10; s. über die Redensart das WB.) *oder wollt ihr für Gott streiten* d. h. Gottes Anwalt machen? Es sind die 2 Fälle denkbar, dass sie für Gott reden, entweder weil er der Mächtigere ist, mit dem man es nicht verderben darf, also blos aus Sucht nach seiner Gunst oder höchstens aus Furcht vor seiner Rache, oder aber weil sie wirklich das fromme Streben haben, die Sache Gottes, die sie durch Ijob's Reden gefährdet glauben, zu vertheidigen. Aber mag nun der eine oder andere Grund bei ihnen obwalten, jedenfalls muss er ihnen zu erwägen geben V. 9: Ist's gut oder *wird's gut sein, wann er euch durchforschen wird?* und euern wahren Beweggrund finden wird; das טוֹב (s. zu 10, 3) nicht

sowohl gut vor ihm, ihm gefallend? (*Hirz.* u. A.), als vielmehr gut für euch dem Erfolg nach, weil nur bei dieser Fassung das beigesetzte כי יחקר אתכם seinen vollen Sinn gibt. *Oder werdet ihr, wie man Menschen täuscht, ihn täuschen?* nämlich nicht: hinsichtlich meiner oder ihn verleiten, dass er mich auch für schuldig halte (*Hirz.*), sondern hinsichtlich eurer, über eure Beweggründe und wahre Herzensmeinung, denn הֶתָל von תלל Hiph. von ה im Imperfect. beibehalten ist (*Ges.* § 53, Anm. 7; *Ew.* § 127, d), ist nicht etwa = הִשִּׁיא oder הֶחְתָּה, sondern *zum Besten haben*, namentlich durch Verheimlichung der Wahrheit, durch falschen Schein, den man verbreitet (Jud. 16, 10; Gen. 31, 7; Jer. 9, 4) und so *täuschen*. Sehr treffend wird in diesen 3 Versen die ganze Stellung, welche die Freunde zu seiner Sache einnehmen, gezeichnet: in unverständigem Eifern für Gottes Ehre scheuen sie sich nicht, gegen besseres Wissen und Gewissen zu reden und einem Menschen Unrecht zu thun; und sehr bemerkenswerth ist es, wie hier Ijob von seiner tieferen Erkenntniss aus alle solche Unwahrheit Gott zu Ehren, als verwerflich und strafwürdig erklärt. — V. 10. Unmöglich kann für euch das gut sein, vielmehr wird er euch *züchtigen* (wie 5, 17) und zwar gewiss und schwer (Inf. abs.), *wenn ihr im Geheimen Partei nehmt* d. h. wenn blosse Parteilichkeit für den Stärkern, und nicht wirkliche Ueberzeugung der Beweggrund eures Redens gegen mich ist. Er droht ihnen also feierlich mit demselben richterlichen Einschreiten des Allwissenden, mit dem So. 11, 5 f. ihn bedroht hat, und nach 42, 7 ff. mit vollem Recht. — V. 11. *Wird nicht seine Hoheit euch betäuben* (3, 5), *und sein Schrecken auf euch fallen*, euch überfallen? שְׁאֵתוֹ] nicht: *seine Erhebung* zum Streit (*Vulg.*, *Böttch.*), sondern wegen des folgenden פַּחְדּוֹ und nach 31, 23 *seine Hoheit*, und פַּחְדּוֹ der *Schrecken* den er einflösst, wenn er als Richter sich offenbart. „Werdet ihr nicht mit Zittern dastehen vor ihm, dem Hohen und Heiligen, vor dem nichts Unlauteres bestehen kann?“ (*Hirz.*). Dass die Imperff. futurisch, und nicht präsentisch zu verstehen sind, fordert der Zusammenhang mit V. 10 u. 9, wo er sie auf die Zukunft hingewiesen hat, obgleich zuzugeben ist, dass dem gottesfürchtigen Menschen der Schrecken und die Hoheit Gottes in jedem Augenblick gegenwärtig sein soll (31, 23), und also auch bei der präsentischen Fassung ein ganz richtiger Abmahnungsgrund gegeben würde. — Auch in V. 12, welcher, als noch Rüge der Freunde enthaltend, unmöglich (mit *Del.*) zum nächsten Abschnitt gezogen werden kann, zeigt sich durch das לְ von לגבי die Beziehung auf die Zukunft: der Hoheit Gottes gegenüber wird die Nichtigkeit ihrer Beweisgründe, die Ijob allerdings als nichtige jetzt schon durchschaut, offenbar werden. *Eure Denksprüche — Aschensprüche! zu Lehmschanzen* werden *eure Schanzen!* זִכְרֹנִים (von זָכַר) *Gedächtnisssprüche, Denksprüche* nennt er höhnisch ihre Lehren, die sie (namentlich Bildad) in spruchartiger Form, mit der Absicht, dass sie sich ihm so recht einprägen sollten (4, 7), vorgetragen haben. משלי־אפר] Sprüche, die wie Asche zerstieben; Asche als Bild der Nichtigkeit, wie Jes. 44, 20 (*Hirz.*). גַּב *Rücken*, *Buckel*, 15, 26 vom Buckel des Schildes ge-

braucht, ist hier eine Art *Brustwehr* oder *Schanze*, hinter der man kämpft; ihre Beweisgründe werden so genannt, nach einem ähnlichen Bild wie Jes. 41, 21; gleichsam „Verschanzungen, hinter die sie sich immer wieder zurückzogen, um von da aus ihre Angriffe auf Ijob zu erneuern" (*Hirz.*); sie werden *zu* Lehmschanzen, erweisen sich als solche, leicht zerbröckelnd und durchbrechbar. — Nachdem er die תּוֹכַחַת der Freunde vollendet, und damit den zweiten der durch אוּלָם eingeführten Sätze V. 4 ff. ausgeführt hat, nimmt er den ersten derselben V. 3 wieder auf, um nun ganz bei diesem stehen zu bleiben. — b) V. 13—22, gegliedert in 4 (2 mal 2) und 6 (2 mal 3) Verse: Darlegung seines unerschütterlichen Unschuldsbewusstseins in einer Herausforderung an Gott. Nämlich α) V. 13—16: von den Gegnern sich abwendend will er zu Gott reden und sein Recht gegen ihn geltend machen; freilich tritt ihm dabei die Gefährlichkeit eines solchen Unternehmens beängstigend vor die Seele, er kann sich's nicht verhehlen, dass er dafür vielleicht mit dem Leben büssen müsse; aber mit verzweifeltem Muth setzt er sich über diese Bedenken hinweg, da ja sein Leben doch verwirkt sei, ja er findet zugleich — in merkwürdig raschem Wechsel der Gefühle — gerade in diesem seinem unwiderstehlichen Drang, sein heiligstes Recht auch mit Gefahr des Lebens geltend zu machen, einen Grund zur Siegeshoffnung, also auch einen Grund, es frisch zu wagen. (Es scheint, der Dichter hat absichtlich diese Strophe gekürzt, um die Wucht dieser Gedanken gerade durch die Kürze desto stärker hervortreten zu lassen). — V. 13. *Schweiget* weg von mir d. h. *von mir ablassend* (s. den Gegensatz, Jes. 41, 1) nämlich mit euren Angriffen, *auf dass ich rede* oder: so will ich reden, *und es ergehe über mich* (Deut. 24, 5), *was* (immer es sei, oder) *will!* mögen auch die schlimmsten Folgen sich für mich daraus ergeben, nämlich zur Strafe für die Vermessenheit, mein Recht vor ihm geltend zu machen. Ueber מה, ebenso 2 S. 18, 22, vgl. *Ew.* § 104, d; zur Sache 9, 21. 22. — V. 14. *Weshalb* (10, 2) *sollt' ich mein Fleisch in* (zwischen) *meine Zähne nehmen und meine Seele* in meine Hand setzen d. h. *meiner Hand anheimgeben? Fleisch* und *Seele* nicht gegensätzlich, sondern = Leib und Leben. Die Redensart des 1 Gl. kommt sonst nirgends weiter vor; sie erklärt sich aber aus der Anschauung eines Raubthieres, welches, wenn es bedroht wird, seinen Raub mit den Zähnen davonschleppt, um ihn zu retten; und daraus ergibt sich der völlig befriedigende Sinn: warum sollte ich auf Rettung meines Leibes mit äusserster Anstrengung bedacht sein? Die Redensart des 2 Gl. ist aus Jud. 12, 3; 1 S. 19, 5. 28, 21 bekannt, und bedeutet dort: sein Leben auf's Spiel setzen, es daran setzen oder wagen (vgl. Ps. 119, 109). Allein schwerlich ist diess der ursprüngliche Sinn der Phrase, noch ist sie, wie gewöhnlich geschieht, daraus zu erklären, dass was man in der Hand habe, derselben leicht entfallen und verloren gehe. Vielmehr bedeutet sie zunächst: das Leben der Hand übergeben oder anvertrauen zum Durchbringen d. h. einen verzweifelten Rettungsversuch machen (s. *Ew.* z. u. St.); ein solcher Versuch ist freilich gefährlich, weil wenn die Hand ver-

sagt, das Leben verloren ist, und so schliesst sich die gewöhnliche Bedeutung, das Leben einer augenscheinlichen Gefahr aussetzen, einfach daran an. Aber hier ist die ursprüngliche Bedeutung ganz passend, und sogar nothwendig, weil nur so das 1 u. 2 Gl. zusammenstimmen: warum sollte ich einen äussersten Versuch zur Rettung meines Lebens machen? es um jeden Preis zu erhalten suchen? Er würde diess thun, wenn er schwiege, sich beugte und ohne Widerrede sich als Schuldigen darstellen liesse. Wer an der abgeleiteten Bedeutung von שִׂים נַפְשׁוֹ בְּכַפּוֹ festhält, wird entweder zu der unnatürlichen Annahme geführt, dass die Frage bei בָּשָׂרִי abbreche und das 2 Gl. eine behauptende Aussage gebe: *„auch* (*Hirz.*) oder: nein (*Hahn, Del.*) mein Leben setze ich auf's Spiel"; oder aber muss er auch das 1 Gl. in ähnlichem Sinn verstehen (sein Leben in den Zähnen tragen, aus denen es leicht entfallen kann d. i. es einer augenscheinlichen Gefahr aussetzen), und weil ein fragendes עַל־מָה dann widersinnig wäre, letzteres vom Folgenden abtrennen, und *„super quidquid fuerit* = auf was es auch ankomme, was es auch gelte" erklären (*Schult., Ros.* u. A.), — zu gezwungen, um als möglich oder nur als wahrscheinlich zu erscheinen; wogegen die Vermuthung, dass עַל־מָה durch Schreibfehler aus dem vorhergehenden עָלַי מָה hereingekommen sei, schon durch ihren Urheber selbst (*Olsh.*) zurückgewiesen ist. Aber auch in den Zusammenhang taugen diese Erklärungen nicht: V. 15ª spricht Ijob die Ueberzeugung aus, dass Gott ihn tödten werde; wer aber der Todesgefahr mit der Gewissheit des Todes entgegengeht, *wagt* nicht sein Leben, sondern *opfert* es; daraus folgt, dass er sich V. 14 hätte anders ausdrücken müssen. — V. 15. *Sieh er wird mich tödten,* nämlich nicht: zur Strafe meines kühnen Unterfangens, sondern (weil sonst ein guter Zusammenhang mit V. 14 fehlte): er wird mich jedenfalls tödten (selbst wenn ich den Versuch der Lebensrettung durch Schweigen machen wollte V. 14), durch meine Krankheit; an dieser bald sterben zu müssen, ist er ja fest überzeugt (6, 13. 7, 6. 9, 25. 10, 20). לֹא אִיחַל] *ich harre nicht* (vgl. 6, 11. 14, 14), brauche nicht erst zu warten, ich bin meines Schicksals sicher; gewöhnlich: *ich hoffe nicht,* aber יחל *ausdauern, harren, warten,* ist nicht unser deutsches Hoffen in dem prägnanten Sinn: etwas Gutes erwarten. Die Lesart des Qeri, welche schon die Verss. ausdrücken (auch in M. Sota V, 5 erwähnt), לוֹ für לֹא (vgl. 6, 21. 41, 4, u. a. St. bei *Fürst* Concord. p. 1367a) schliesst sich an eine richtige Einsicht in die eigentliche Bedeutung von יחל und an die häufige Verbindung desselben mit לְ Obj. (29, 21. 23. 30, 26) an; die Meinung kann aber dann nicht die in der *Vulg.* ausgedrückte sein: *etiam si occiderit me, in ipso* (*Deo*) *sperabo,* weil es in diesem Zusammenhang ganz unmöglich ist, dass Ijob eine über den Tod hinausreichende Hoffnung ausspreche, sondern der Sinn müsste sein: er wird mich tödten, *darauf* (auf das Getödtetwerden) oder *auf ihn* (dass er mich tödte) harre ich oder warte ich (*Del.*). Der Gedanke wäre nicht unpassend, aber der Ausdruck nicht treffend und die Stellung des לוֹ vor dem Verb. nicht begründet. *Nur meine Wege* d. h. meinen Wandel und zwar meinen

Wandel in Unschuld *will ich ihm in's Angesicht* (2, 5. 1, 11) *beweisen* oder darthun (s. V. 3). Die restriktive Kraft des אך (s. 16, 7) bezieht sich auf den ganzen Satz, so dass es mit unserem *jedoch* fast zusammenfällt: er wird mich tödten, ich habe schon verzichtet auf's Leben, nur mein klares Recht ihm deutlich zu beweisen, dass er's anerkennen muss, darauf verzichte ich nicht. — V. 16. Auch oder *schon das dient mir zum Heil* oder Sieg, *dass ein Unheiliger* (8, 13) *vor ihn nicht tritt*, nämlich mit solchem guten Gewissen. הוּא ist nicht auf Gott zu beziehen (vgl. 5, 18. 9, 22. 11, 11. 23, 6. 31, 4): auch *er* (selbst) dient mir zur Hülfe, ist mein Beistand, *denn* u. s. w. (*Böttch., Schl.*), weil zwischen dem Begründeten und dem begründenden Versglied ohne Einschiebung von Mittelgliedern kein klarer Zusammenhang wäre, und weil der Gegensatz zwischen dem, was er V. 15 von Gott ausgesagt hat, und dem, was er hier von ihm aussagte, ein zu unvermittelter wäre, sondern הוּא ist neutrisch (s. LXX), wie 15, 9. 31, 28. 41, 3; כי gibt dann die Erklärung davon. Möglich wäre übrigens auch, כי als *denn* zu verstehen; in diesem Fall müsste הוּא auf's Vorhergehende sich beziehen: schon das, jener mein Vorsatz, unbekümmert um alle Folgen, meine Unschuld vor Gott zu vertheidigen, muss mir zur ישׁועה dienen. Diese ישׁועה aber ist nicht „etwas, was für mich spricht, mir günstig ist" (*Hahn*), oder „ein Glück, glücklicher Umstand" (*Hirz.*), sondern wie immer, wo vom Kampf die Rede ist, Heil als *Sieg:* הוּא verbürgt ihm zum Voraus den Sieg in diesem Kampf, weil es ein thatsächlicher Beweis für das ihn durchdringende Unschuldsbewusstsein ist. Es ist das ein Gedanke, der Ijob selbst freudig überrascht, und zugleich hat er damit einen weitern Beweggrund gewonnen, es frisch zu wagen. — *β)* V. 17—22: Und so fordert er denn in schwellendem Siegesbewusstsein die Freunde selbst auf, der Geltendmachung seines Rechts vor Gott zuzuhören, denn er ist nun bereit zum Kampf, und ist überzeugt, dass Niemand ihm mit Aussicht auf Erfolg entgegentreten kann V. 17—19; nur freilich, weil ihn das richtige Gefühl der Uebergewalt Gottes wieder dabei befällt, muss er sich zuvor die Erfüllung zweier Bedingungen, derselben wie 9, 34, von ihm ausbitten; nur dann, aber auch dann gewiss will er den Streit mit ihm wagen V. 20—22. — V. 17. שׁמעוּ שׁמוּע] hier nicht wie Jes. 6, 9: höret immerfort, sondern: *höret* wohl oder *genau* (*Ew.* § 280, b; *Ges.* § 131, 3 Anm. 1.) wie 21, 2. 37, 2; Inf. abs. des Imper. wegen nachgesetzt. אחוה] nur hier: *Erklärung, Darlegung*, von חוה Hiph. aus gebildet, vgl. das Pi. davon 15, 17. und s. zu 32, 6. (*Ew.* § 156, c). Uebrigens wird der Versbau schöner, wenn man das 2 Gl. als selbstständigen Satz mit verstandenem יִהְיֶה oder יָבֹא auffasst, als wenn man aus dem 1 Gl. שׁמעוּ ergänzt. Gemeint aber ist mit der מלּה und אחוה nicht blos das unmittelbar V. 18 folgende, sondern die ganze Darlegung seines Rechts, die er gegen Gott vorbringen will (vgl. V. 15b). — V. 18. Er erklärt sich gerüstet oder bereit zum Beginn der Verhandlung: *ich habe* (Perf. der vollendeten Thatsache) *gerüstet* die Rechtssache, *den Rechtsstreit* (wie 23, 4, und mit ausgelassenem מִשְׁפָּט 33, 5); *ich weiss, dass ich Recht*

haben oder *behalten werde* (11, 2). — V. 19. In sieghaftem Bewusstsein seines Rechtes fordert er Gott und Welt in die Schranken (vgl. Jes. 50, 9; Rom. 8, 31 ff.): *Wer ist, der* (s. zu 4, 7) *mit mir streiten wird?* d. h. mit stichhaltigen Gegengründen mein Recht bestreiten wird? *Denn dann* (s. zu 3, 13), wenn einer das könnte oder ich nur dächte, dass er's könnte, *würde ich schweigen und verscheiden,* ohne mich zu sträuben. Es ist hier zum erstenmal, dass er in voller Ruhe (vgl. 6, 10. 9, 21. 10, 7) dieses Bewusstsein seiner Unschuld in seiner ganzen Kraft erfasst und geltend macht; eine Frucht des fortgesetzten Angriffs der Freunde und ein wichtiges Ergebniss des bisherigen Streites. — V. 20—22. Aber so schon im Begriff zu reden, wird er wieder von Furcht vor dem übergewaltigen Gott befallen, und zu einer Cautel veranlasst. *Zwei Dinge* bedingt er sich bittend aus, wenn er soll seine Sache vertheidigen können, dieselben zwei wie 9, 34, nämlich V. 21: *Deine Hand* (die strafende Hand, vgl. 33, 7 und שבט 9, 34) von *auf mir thu' weg* d. h. die mich niederdrückenden Schmerzen der Krankheit erleichtere mir so lange, *und dein Schrecken,* den deine Majestät einflösst (vgl. V. 11), *betäube mich nicht!* V. 22. Dann, unter diesen Voraussetzungen, ist er zum Rechtsstreit bereit, und soll es ihm gleichgelten, ob Gott als Kläger oder als Beklagter auftreten will: *da rufe du, und ich werde Rede stehen, oder ich will reden, und erwiedere du mir!* Es sind das Ausdrücke des Gerichtsverfahrens. תַּשִׁיבֵנִי sc. דָּבָר wird wie עָנָה mit dem Acc. pers. verbunden (20, 2. 32, 14. 33, 5. 32. 40, 4). So ist denn nun alles zu dem Rechtsstreit mit Gott vorbereitet, u. die Freunde sind V. 17 förmlich aufgefordert zuzuhören. In der That beginnt er V. 23 die Antwort-fordernde Rede wider Gott, und insofern könnte das Folgende noch zu dem zweiten Theil zu gehören scheinen. Aber vielmehr geht diese Rede wider Gott allmählig in eine lange wehmüthige Klage über, von der sie nicht getrennt werden kann, und muss darum hier schon der dritte Theil beginnen.

3) Cap. 13, 23 — 14, 22, die Klage, gegliedert in 3 mal 6 u. 2 mal 5 Verse. — a) Cap. 13, 23—28. Dass Ijob, von stolzem Unschuldsbewusstsein gehoben, wirklich einen Augenblick wähnen konnte, Gott werde auf seine Herausforderung antworten, ist an sich nach der Seelenstimmung, in der er sich befindet, und nach der ganzen Anlage des Gedichtes, wornach der sinnlich wahrnehmbare Verkehr Gottes mit den Menschen in den Grenzen der Möglichkeit liegt (Cap. 38 ff.), nicht unglaublich, und darf nicht (mit *Schl.*) als ein fanatischer Gedanke bezeichnet werden; aber freilich lange konnte er in diesem Wahne nicht bleiben; nicht blos das Nichterscheinen Gottes, sondern auch jede nähere Ueberlegung musste ihn von der Vergeblichkeit seines Wunsches überzeugen. Und diese Enttäuschung fällt eben, nicht sowohl zwischen V. 22 u. 23 (*Hirz.*), als vielmehr in die Rede dieser Strophe selbst herein. Er beginnt, als stünde wirklich sein Gegner ihm gegenüber, wie ein Kläger mit Fragen über die Sünden, die er ihm zur Last lege, und über den Grund seiner Verfolgung V. 23 f., aber schon von V. 25 an werden die Fragen mehr Vermuthungen über Gottes Gründe und Vorwürfe wegen seiner unbarmherzi-

gen Behandlung, ja eigentliche Wehklage über sein bejammernswerthes Loos. — V. 23. Wie viel (s. zu 7, 19) mir V. u. S. (*Ew.* § 287, h, a. E.) d. h. *wieviel Vergehungen und Sünden habe ich* denn? *meinen Frevel und meine Sünde lass mich wissen!* Sich hie und da verfehlt zu haben, läugnet Ijob nicht, auch hier nicht, dagegen eine Menge gröberer u. feinerer Sünden, oder eine schwere Missethat, durch die er ein so übermässiges Missgeschick verschuldet haben könnte, kennt er nicht und darnach fragt er hier. — V. 24. *Warum verbirgst du dein Angesicht* (Zeichen der göttlichen Ungnade u. des Zorns wie oft; schwerlich mit bestimmter Beziehung auf sein Nichterscheinen nach Ijobs Ausforderung) *und achtest mich als* (wie 19, 15. 35, 2 u. s.) *Feind* dir d. h. *von dir?* — V. 25. Hier schlägt er schon einen andern, aus den frühern Reden bekannten Ton an; da er sich keines zureichenden Sündengrundes bewusst ist, so stellt sich ihm wieder der Gegensatz menschlicher Schwachheit und göttlicher Uebermacht als möglicher Erklärungsgrund dar: *ein verwehtes Blatt willst du schrecken, und den dürren Halm verfolgen?* Das הַ ist Fragwort; über die Vokalisation s. *Ges.* § 100, 4; *Ew.* § 104, b. Das אֶת־ vor קַשׁ zeigt an, dass קַשׁ, obwohl der Artikel nach dichterischer Weise fehlt, doch als bestimmt zu denken ist (*Ges.* § 117, 2 Anm.; *Ew.* § 277 d). Ein verwehtes Blatt (Lev. 26, 36) ist ein solches, das zur Erde geworfen, vom Wind hin- und hergetrieben wird. Er meint darunter sich, wie unter der dürren Stoppel: er bezeichnet sich aber so nicht blos mit Rücksicht auf seine menschliche Schwachheit (*Hahn*), sondern auch, wie das *verweht* und *verdorrt* ausweist, mit Rücksicht darauf, dass er, überhaupt nicht mehr jung (V. 26), unter den Leidensschlägen schon ganz hinfällig und kraftlos geworden ist. — V. 26. כִּי begründend dafür, dass er diese Frage gethan hat, oder folgernd, s. zu 3, 12. *Dass du Bitterkeiten* mir vorschreibst d. h. *über mich verhängst und mich die Vergehungen meiner Jugend erben lässt.* עָתַב ist hier vom Niederschreiben des richterlichen Straferkenntnisses gebraucht (vgl. Jes. 10, 1) wie auch 31, 35 schriftliches Gerichtsverfahren vorausgesetzt ist; und die מְרֹרוֹת sind eben die bitteren, schmerzhaften Strafen. *„Das Erbe* der Sünde d. h. welches die Sünde zurücklässt, ist *die Strafe.* Da Ijob sich keiner Schuld aus der reiferen Lebens-Zeit bewusst ist, so erscheinen ihm seine Leiden als Strafen für die Sünden der Jugendzeit. Dass Gott ihn für diese, von denen keiner frei ist, büssen lässt, erscheint ihm als besondere Härte, da von der Güte Gottes sonst gehofft (oder erbeten) wird, dass er *diese* in Leichtsinn oder unbewusst begangenen Sünden dem Menschen nicht anrechne, vgl. Ps. 25, 7“ (*Hirz.*). — V. 27. *Und* (in weiterer Folge davon) *meine Füsse in den Block legst, und alle meine Pfade bewachst, um meine Fusssohlen dir Grenzen ziehst.* וְתָשֵׂם nach dichterischer Art für וַתָּשֶׂם, aber hier auf die Gegenwart bezüglich, *Ew.* § 343, b; ähnlich 15, 33. 23, 9. 11. 27, 22. סַד] nur hier, und daraus wiederholt 33, 11, ist ein mit Löchern versehener hölzerner Klotz, in welchen die Füsse der Gefangenen eingespannt wurden, um ihnen das Entrinnen unmöglich zu machen; wahrscheinlich dasselbe Ding, das Jer. 20, 2 u. s. מַהְפֶּכֶת

heisst, und im NT. τὸ ξύλον Act. 16, 24. Auch bei den heutigen Arabern fand Burckhardt (Beduinen und Wahaby S. 420) dergleichen Fussblöcke im Gebrauch (*Hirz.*); s. auch *Hitz.* zu Jer. 29, 26. Er kommt sich also vor wie ein in schwerstes Gefängniss gelegter Verbrecher, dem jede freie Bewegung unmöglich gemacht ist, oder auch wie einer, dem man jeden Schritt und Tritt *bewacht* (7, 12; 10, 14), damit er nicht durch die Flucht sich entziehe; dieser Block aber oder dieser Wächter ist eben seine unablässige schwere Krankheit, bei der durch die Aufschwellung der Gliedmassen sogar im eigentlichen Sinn ihm jedes Gehen unmöglich gemacht ist. Die *Wurzeln* der Füsse sind ohne Zweifel die *Sohlen* derselben, mit denen sie, wie der Baum mit seinen Wurzeln, am Boden haften. תְּחֻקֶּה] von חָקָה (*eingraben, einschneiden, ritzen, zeichnen*), bedeutet auf keinen Fall: *du gräbst* (einen Graben) *um meine Füsse*, dass ich nicht weiter kann (*Ges.* thes.), auch nicht: *du zeichnest um meine Füsse* sc. einen Kreis, über den sie nicht hinausgehen sollen (*Ros., Umbr.*), weil das Hithp. damit nicht zu seinem Rechte kommt; aber auch nicht: *du gräbst dich ein um die W. m. F. her*, legst dich gleichsam als eine Kreislinie um sie her (*Hirz.*), was eine ganz abenteuerliche Vorstellung gäbe, noch: *du heftest dich meinen Fusssohlen an* (*Raschi, Merc.*), sondern mit blos mittelbarer Rückbeziehung der Handlung auf das Subj.: *du machst dir Einschnitte, Grenzlinien* (חֹק) *über m. F.* = für sie und um sie, d. h. schreibst ihnen Grenzen vor (*Ew.* I. Aufl. u. A.), wogegen mit התחקה = تحقّق على *sich einer Sache versichern* (*Ew.* II. Aufl.), der hebr. Sprachgebrauch verlassen, mit der Erklärung: *sich Ritzen machen auf* = aufritzen (*Stick.*) und *sich Zeichen machen auf* = zeichnen den untern Theil der Füsse (*Böttch.*) aus der hier durchaus herrschenden bildlichen Redeweise herausgefallen würde, und die Uebersetzung *vestigia pedum meorum considerasti* (*Vulg., Pesch.*) keine genaue sprachliche Begründung zulässt. — V. 28. Während oder *obwohl er*, nämlich der Gefangene (gemeint ist er selbst) *wie Wurmfrass* oder Morsches *zerfällt, wie ein Kleid, das die Motte* (4, 19) *zerfressen hat*, also unschädlich u. ungefährlich genug ist, um freigelassen zu werden, oder von Gott unbeachtet zu bleiben. Es ist damit der Gedanke von V. 25 wieder aufgenommen, und durch die Wendung וְהוּא (statt נֶאֱנִי) der Rede eine allgemeinere, auch für andere Menschen gültige Fassung gegeben, welche nun im Folgenden festgehalten wird. Denn bereits ist der stolze Ton sieghafter Selbstvertheidigung vor Gott zur Verzagtheit und wehmüthigen Trauer über sein und aller Menschen Loos herabgestimmt. — Er erweitert jetzt seine Klage auf das Loos des Menschen überhaupt. Aehnlich ist C. 7, 1—10, nur dass er hier, entsprechend dem Hauptzweck dieser ganzen Rede (sein Recht vor Gott zur Anerkennung zu bringen), nicht sowohl die Mühseligkeit des Lebens eines Menschen, als vielmehr seine Kurzlebigkeit und die Endschaft alles Lebens mit dem Tode, wodurch eine künftige Ausgleichung des jetzigen Missverhältnisses unmöglich gemacht wird, beklagt. — b) C. 14, 1—6: wie mag Gott über den Menschen, dessen Leben so kurz und plagenreich, ein

so strenges Gericht üben? V. 1—3; über den Menschen, der, weil von sündigem Geschlecht, unmöglich rein von Sünden sein kann und dem er, weil seines Lebens Zeitgrenze fest bestimmt ist, doch diese kurze Zeit nicht durch ausserordentliche Leiden noch verkümmern sollte! V. 4—6. — V. 1 f. Die Rede wäre matt, und der Vers unschön, wenn mit den meisten Erklärern V. 1a als Subj., 1b als Praed. zu fassen wäre; vielmehr aber gibt dieser Vers nur das Subj., mit 3 Beschreibungen dazu, und die Aussage bringt V. 2; also: *der Mensch, vom Weib geboren, kurzen Lebens und satt von Unruhe, wie eine Blume sprosst er auf und — ist verwelkt, und ist entflohen wie der Schatten und hat nicht Bestand.* ילוד אשה] anderwärts z. B. Sir. 10, 18; Matth. 11, 11 parallel mit ἄνθρωπος oder geradezu für dieses gesetzt; hier wie 15, 14. 25, 4 mit dem Nebenbegriff der angeborenen Schwäche des Menschen (*Hirz.*); denn was vom schwachen Weibe seinen Anfang nimmt, ist selbst schwach. Und wie sein Anfang schon auf seine Schwäche hinweist, so nimmt er auch ein schnelles Ende (קְצַר st. c. von קָצָר, s. 10, 15), und der Inhalt dieses kurzen Lebens ist Menge von רֹגֶז (3, 17. 26). Nachdem er kurz den Menschen nach Anfang, Verlauf und Ende seines Lebens gezeichnet hat, hebt er das, worauf es ihm hier ankommt, besonders hervor und macht es in 2 Bildern anschaulich, nämlich die überraschende und unhemmbare Schnelligkeit, mit der es, eben erst aufgeblüht, seinem Ende zueilt. ויִּמָּל] gew.: *und dann wird er abgeschnitten* (z. B. *Hirz., Ges., Del.*) als Impf. Niph. von מלל = מול, aber Ijob will den gewöhnlichen Verlauf schildern; nicht das Abgeschnittenwerden der Blumen ist die Regel, sondern das Welken, und so welkt auch der Mensch von Natur seinem Ende entgegen; ebensowenig als hier ist 18, 16; 24, 24; Ps. 37, 2 bei יָמַל an ein gewaltsames Abgeschnittenwerden zu denken. Andererseits ist auch wegen Ps. 37, 2 nicht wahrscheinlich, dass נָבַל blos auf einem Lautwechsel von נָמַל (Ps. 40, 7; s. auch unten V. 18) beruhe, und Ps. 90, 6 ist מוֹלָל von מָל (s. *Hitz.* z. d. St.) in gleicher Bedeutung gebraucht; vielmehr ordnet sich נמל als Niph. (נָמַל) oder secundäres Qal (נָמַל) so wie auch אמל und vielleicht קמל zu מל, מוֹלָל (wie umgekehrt אבל zu נבל), sämmtlich mit dem Begriff des *Schlaff-* und *Welk-werdens*. Zum Bild vgl. Ps. 37, 2. 90, 6. 103, 15. 16. Jes. 40, 6. 7. Ueber וַיִּבָּרַח s. zu V. 10. Zum Bild des 2 Gl. s. zu 8, 9. — V. 3. Ausruf der getäuschten Erwartung oder Frage des billigen Staunens: *und* (אַף mit Emphase etwas Neues hinzufügend) *über diesen* (d. h. wie er nun beschrieben ist) *hältst du deine Augen*, nach anderer Lesart: dein Auge *offen*, nämlich um ihn zu belauern und zu bestrafen (vgl. פקח 7, 18), *und mich* (denn sich selbst hat er schon im 1. Gl. hauptsächlich im Sinn) *bringst du in's Gericht* mit oder *vor dir* (9, 32. 22, 4)! — V. 4. Zusammenhang: ungerecht wäre eine so strenge Behandlung nicht, sobald der Mensch sich frei von Sünde erhalten könnte; aber wie sollte dies möglich sein! wie sollte vom Unreinen ein Reiner kommen? (*Hirz.*) Er spricht das aus in Form eines Wunsches. מי יתן] nicht: „wer gibt = macht aus einem Unreinen einen Reinen? nicht einer = Niemand (*Ros., Welte*), sondern wie

immer (auch V. 13) als Wunschformel (s. 6, 8), nur dass hier der Inhalt des Wunsches in einem Nomen ausgedrückt und in Acc. untergeordnet ist wie 31, 31. 35; Deut. 28, 67; Ps. 14, 7. Also: o dass einer gäbe einen Reinen! = *käme doch nur ein Reiner von einem Unreinen!* מִן kann hier nur den Ursprung ausdrücken, und nicht partitiven Sinn haben („unter Unreinen"), weil in diesem Fall nothwendig טְמֵאִים für טָמֵא gesagt sein müsste. [לֹא אֶחָד ist Antwort auf die wunschartige Frage: *nicht einer*, wörtlich: nicht einen einzigen — wird Jemand geben können. Da man aber auf einen Wunsch eigentlich keine Antwort erwartet, so liest *Ew.* (§ 358, b) לֻא (wie 2 S. 18, 12): *o doch einen!* = auch nur einen! Ijob stimmt also hier mit dem von Eliphaz 4, 17—21 gelehrten Satz von der allgemeinen Sündhaftigkeit vollkommen zusammen, nur dass er ihn anders begründet, nämlich mit der Abstammung von Sündern, ähnlich wie Ps. 51, 7; und dadurch wird es denn beiläufig auch deutlicher als je zuvor, dass wo er seine Unschuld behauptet, er nicht Sündlosigkeit beansprucht, sondern nur Unschuld bezüglich des schweren Leidens, das ihm auferlegt ist; vgl. schon zu 13, 23. Aber während El. aus dieser angebornen Sündhaftigkeit Ijob's Leiden erklärlich finden wollte, meint Ij. vielmehr, dass sie für Gott ein Grund zu nachsichtiger Milde sein müsste. Dahin spricht er sich V. 5 f. aus, in Form einer Forderung oder Bitte. — V. 5. 6. Wenn dem Menschen einmal eine so kurze Lebenszeit zugemessen ist, so sollte Gott innerhalb derselben ihm doch einen gewissen Grad von Ruhe gönnen (*Hirz.*), statt die einzelnen Sünden, die er doch nicht vermeiden kann, so streng zu strafen. V. 5 ist Vordersatz, V. 6 Nachsatz: *Wenn festbestimmt sind seine Tage, seiner Monden Zahl bei dir* beschlossen, *seine Grenze du gemacht hast*, und er d. h. *die er nicht überschreiten darf, so blicke weg von ihm* und er d. h. *auf dass er raste, so dass er* wenigstens *wie ein Lohnarbeiter seines Tages froh werde!* חרוּצים] *abgeschnitten*, d. i. *bestimmt* (vgl. Jes. 10, 22; 1 R. 20, 40), so dass eine Verlängerung der Dauer unmöglich ist. Im 2. Gl. steht dafür אֶתֵּךְ, wo אֵת (s. 12, 3) wie עִם 10, 13 gebraucht ist (*Hirz.*). Für חקּי befiehlt das Qeri חֻקָּיו, wahrscheinlich im Sinne von *seine Gesetze*, aber sicher mit Unrecht; denn חֹק *Festgesetztes* ist nicht blos Satzung, Gesetz, sondern auch *Grenze*, sowohl des Orts (26, 10. 38, 10) als der Zeit (wie hier u. V. 13; Mich. 7, 11), und Zeitgrenzen hat das Leben nicht mehrere vor sich, sondern nur eine. שׁבת מעליו] erklärt sich aus V. 3; vgl. 7, 19, auch 10, 20. וירחל] die beabsichtigte Folge ausdrückend; die Bedeutung ist hier *rasten, feiern* (1 S. 2, 5), *Ruhe haben* von dem רָגַע V. 1 (*Hirz.*). Die Worte עד־ירצה וגו׳ drücken aus, bis auf welchen Grad zum wenigsten der Mensch verdiente, dass ihm Ruhe gegönnt würde (*Hirz.*). Zu Conj. עד *bis zu dem Grad, dass* vgl. 1 S. 2, 5. 20, 41; Jes. 47, 7 (sämmtliche Stellen nach dem überlieferten, aber nicht unangefochtenen Text, ebenso Ij. 8, 21). Die gewöhnliche Bedeutung von רָצָה c. Acc. *Gefallen haben* an, *befriedigt werden* oder *sein* von etwas, genügt hier vollkommen; ganz unzulässig ist hier die von *Del.* auf Grund der rabb. Erklärungen angenommene Bedeutung: *befriedi-*

gen = *bezahlen*, denn ein שכיר bezahlt nicht seinen Tag, zu *vollzählig machen* aber kann *bezahlen* nicht umgebogen werden (auch müsste es dann יָמַיר heissen). Hat Ijob 7, 1 geklagt, dass das Leben des Menschen so mühselig wie ein Tagelöhnersdienst sei, so wollte er sich hier ein solches gerne gefallen lassen, und die Forderung geht dahin, ihm dieses Leben nicht noch durch besondere Plagen zu verbittern, damit er desselben sich wenigstens so erfreuen könne, wie der Tagelöhner seines mühsalvollen Tages. — c) V. 7—12: Denn der Mensch hat keine Hoffnung, nach seinem Ende wieder aufzuleben; er ist noch schlimmer daran als der Baum: aus dem abgehauenen oder alternden Stamme desselben kann sich doch immer wieder ein neues Leben erzeugen V. 7—9; hingegen der Mensch, wenn seine Zeit gekommen, sinkt dahin, um nie wieder zum Leben zu erwachen V. 10—12 (*Hirz.*). Vgl. dazu 7, 6—10 u. 10, 21. — V. 7. כִּי] weil alles V. 7—12 Folgende Begründung der V. 6 gestellten Forderung ist, so zwar, dass nicht sowohl V. 7—9 als V. 10—12 den eigentlich begründenden Gedanken bringt: denn — zwar der Baum hat Hoffnung wieder aufzuleben, nicht aber der Mensch. *Denn für den Baum ist Hoffnung*, nämlich auf neues Leben, *vorhanden*. Das Nächstfolgende setzt nun den Fall, dass er der Gewalt erliegt: *wird er abgehauen, so* (וְ zur Einführung des Nachsatzes) *treibt er* (nämlich der in der Erde zurückgebliebene Wurzelstamm) *wieder nach, und sein Schössling* (8, 16) hört nicht auf d. i. *bleibt nicht aus*. — V. 8 u. 9 setzt er einen andern Fall, dass der Baum vor Alter selbst abstirbt; dabei ist V. 8 Vordersatz, V. 9 Nachsatz: *altert* (Hiph. als inchoat. = senescere, *Ew.* § 122, c) *in der Erde seine Wurzel, und stirbt im Erdreich ab sein Stamm* (vgl. Jes. 40, 24), — *vom Geruch des Wassers sprosset er* (Ps. 92, 14) *und* macht d. i. *treibt Gezweig* (18, 16. 29, 19), *wie frisch gepflanzt*. נְטָע nämlich ist hier deutlich die *frisch gesetzte Pflanze*, Pflanzreis, *νεόφυτον* (LXX); als collect. solcher frischen Pflanzen oder auch als Plur. (Jes. 17, 10) bedeutet es sonst die *Pflanzung*. Bei רֵיחַ würde zwar der gewöhnliche Sprachgebrauch die Bedeutung *Duft*, vom Wasser den feinen *Dunst*, empfehlen, allein ein Baum, der abgestorben ist, also über der Erde kein Leben mehr hat, kann nicht durch blossen Dunst in der Luft wieder belebt werden, sondern nur durch Wasserzutritt an der Wurzel, daher hier besser (mit *Hirz., Ew.*): *vom Geruch des Wassers* d. i. sowie er die belebende Kraft des Wassers riecht oder verspürt, vgl. Jud. 16, 9. In ganz besonderer Weise passt diese ganze Schilderung auf den Dattelpalmbaum, doch nicht blos auf ihn. — V. 10—12: Das Gegenbild, die Hoffnungslosigkeit des Menschen in seinem Tode. V. 10. *Der Mann aber stirbt und dann ist er dahin*; חלש nämlich, sonst *niederstrecken* trans., ist hier, als intrans. mit *a* im Imperf., *niedergestreckt sein, darniederliegen*; erst daran schliesst sich die sonstige Bedeutung *schwach sein* (vgl. חֳלָשׁ) an. ויגוע] das Imprf. cons. drückt hier weder Zeit- noch Gedankenfolge aus; ohne Anknüpfung an das vorige wäre Perf. גָּוַע gesetzt worden, und dieses Perf., wenn mit ו anzuknüpfen, geht in Imprf. cons. über, vgl. *Ew.* § 343, a; ähnlich ist ויבזרה V. 2 zu beurtheilen. Ein Perf.

גוע aber hat hier seine Stelle, weil es die Geltung eines hypothetischen Vordersatzes zu וְאַיֵּהוּ hat. Also: *und verschieden ist der Mensch — wo ist er dann?* — V. 11 und 12 enthalten in Bild und Gegenbild die Antwort auf diese Frage und führen zugleich weiter aus, wie der Mensch, einmal abgeschieden, unwiederbringlich dahin ist. Das כְּ am Anfang von V. 12 ist das כְּ der Gleichung, wie 5, 7. 12, 11, nur dass dort das, womit verglichen wird, dem כְּ nachfolgt und hier wie 14, 19 vorausgeht. Bei V. 11 schwebte dem Dichter Jes. 19, 5 vor: dort ist יָם wie נָהָר der Nil, aber das Vertrocknen Folge eines göttlichen Strafgerichtes: hier kann man füglich an Landseen oder Flüsse und Flussarme, die durch Abfluss ohne Ersatz allmählig trocken werden, denken, nur nicht an das eigentliche Meer: *zerronnen ist das Wasser aus dem See, und ein Fluss versiegt und trocknet aus, und* d. i. ebenso *der Mensch hat sich hingelegt — und ersteht nicht mehr;* die folgenden 2 Versglieder erklären und bestimmen diess näher: *bis kein Himmel mehr* ist, *erwachen sie,* die entschlafenen Menschen, *nicht, und regen nimmer sich aus ihrem Schlafe.* עַד־בְּלִתִּי שָׁמַיִם bis Mangel von Himmel, genau wie עַד־בְּלִי יָרֵחַ Ps. 72, 7, d. h. *auf ewig,* denn der Himmel (Ps. 89, 30) wie seine Gestirne und Ordnungen (Ps. 72, 5. 7. 17; Jer. 31, 35 f.; Ps. 89, 37 f.) hat nach der populären Anschauung, aus welcher heraus alle jene Stellen (ausser Jer. 31) gesprochen sind, ewige Dauer. Die prophetische Idee, dass auch dieser Himmel wandelbar und endlich ist (Jes. 51, 6. 65, 17. Ps. 102, 27), liegt fern ab, und bleibt in solchen populären Ausdrücken unberücksichtigt. Wenn mit Beziehung auf diese prophetische Lehre einzelne kirchliche Exegeten nur *bis* zur Weltverwandlung, nicht in und nach derselben die Auferstehung von Ijob hier verneint wähnten, so haben sie nicht bedacht, dass er in diesem Falle unmöglich das Loos des Menschen unter das des Baumes stellen konnte. — Nicht umsonst hat er seine Betrachtung in die Kurzlebigkeit des Menschen und den ewigen Todesschlaf vertieft; in schärfstem Gegensatz dazu leuchtet ihm nun plötzlich (u. durch Aussprüche wie 7, 8. 21 kaum entfernt vorbereitet) der Gedanke einer Wiederkehr aus dem Tode durch die Seele; er fasst ihn auf, stellt ihn sich nach seiner Möglichkeit und seinen Voraussetzungen und Folgen vor, wünscht voll Sehnsucht seine Verwirklichung. Zwar kann er ihn nicht behaupten; das Gefühl seiner jetzigen Verfolgung durch Gott, der er in Kurzem gänzlich unterliegen muss, drängt sich davor und überwuchert ihn. Aber ein Fortschritt ist es, dass er jenen Gedanken überhaupt nur gefasst hat; ganz geht er ihm nicht verloren; die steigende Macht seines Unschuldbewusstseins, das sich mit einem Ende in Verkennung nicht zufrieden geben kann, wird dahin wirken, dass derselbe in seinem Geist mit erneuter Kraft wiederkehre. Also: d) V. 13—17: O dass es anders sein möchte! Wenn Gott ihn nur solange, bis sein Zorn vorüber, der Todtenwelt anheimgeben, darnach aber daraus wiederkehren lassen wollte, wenn das möglich wäre, wie schön wäre das! wie geduldig wollte er sein Leiden tragen! wie freudig dem Rufe Gottes, der seinem Geschöpf wieder in Liebe sich zukehrte, folgen! V. 13—15; während er jetzt mit

unnachsichtlicher Strenge ihn bewacht und für alle seine je begangenen Sünden straft, V. 16 f. — V. 13. *O dass* (wie 6, 8; s. zu 11, 5) *du in der Unterwelt mich verwahrtest* (Hiph. wie Ex. 2, 3), *mich bärgest, bis dein Zorn sich wendete* (vgl. 9, 13), *mir eine Frist* (s. zu V. 5) *setztest und dann mein gedächtest!* nämlich in Gutem, um dich meiner wieder anzunehmen (vgl. V. 15). In ויזכרני gipfelt hier sein Wunsch, sofern dieser nicht dahin geht, überhaupt in die Unterwelt zu kommen, um dort vor dem göttlichen Zorn geborgen zu sein, sondern darauf, nur eine bestimmte Zeit dort verweilen zu müssen. — V. 14. Bei näherer Besinnung wird ihm klar, dass dieser Wunsch ein Wiederaufleben von den Todten in sich schlösse; also fragt er sich: *wenn der* Mann oder *Mensch stirbt, lebt er wieder auf?* Und ohne sich eine Antwort zu geben, fährt er vielmehr fort, sich an diesem Gedanken zu weiden, und die daraus sich ergebenden Folgen voll Entzücken sich vorzustellen: *alle Tage meines Kriegsdienstes* (wie 7, 1, nur dass hier auch die entbehrungsvolle Wartezeit in der Unterwelt darunter befasst ist) *wollte ich harren, bis* mein Wechsel oder *meine Ablösung* (10, 17) *käme,* meine Befreiung vom Kriegsdienst; er kann damit nicht den Tod, sondern nur die Befreiung aus dem Tod zu neuem Leben und die gnädige Wiederannahme durch Gott meinen. Dass die Imperff. hier wie auch V. 15 hypothetisch zu verstehen sind (*Ew.* § 136, f), folgt aus dem Zusammenhang. — V. 15 schildert er weiter, wie er diesen Wechsel sich denkt: *du würdest rufen* zur Unterwelt hinab, dass der Todte wiederkommen soll (also anders als 13, 22), *und ich würde dir antworten,* dem Rufe folgen; *nach dem Werk deiner Hände* (wie 10, 3) *würdest du dich sehnen* (wie Ps. 17, 12). Gott würde ihn rufen, weil er nach seinem Geschöpf (s. 10, 8—12), das er bisher gequält und dem Tode überantwortet hatte, wieder eine liebende Sehnsucht empfände, die wohl eine Zeit lang zurückgedrängt werden, aber nicht auf immer sich verläugnen kann. Schon 7, 8b und 7, 21c hat er diesen Gedanken berührt; noch kräftiger drängt sich es ihm hier auf, dass der (grundlose) Zorn gegen ihn nicht das Letzte in Gott sein könne, sondern ein Verlangen, das misshandelte Geschöpf wieder zu entschädigen, bei ihm zuletzt sich einstellen müsse. So klar und richtig denkt er, wenn er ruhig denkt, über Gott und göttliche Dinge. — V. 16 u. 17. Begründung dieser seiner Wünsche mit dem Gegensatz seiner gegenwärtigen Lage, die er nun schildert. Das עַתָּה כִּי am Anfang bezieht sich also nicht auf V. 14c (*Hahn*), noch weniger auf einen zwischen V. 15 u. 16 zu ergänzenden Gedanken „das thust du aber nicht" u. s. w. (*Hirz., Schl.*), sondern auf die gesammten V. 13—15, ganz wie עַתָּה כִּי auch 6, 21 gebraucht ist. Unmöglich ist die Erklärung von *Umbr., Böttch.* (de inff. p. 154), welche כי עתה *ja dann* (wie 8, 6) auffassend, beide Verse als Fortsetzung der Schilderung dessen, was Gott thun *würde,* verstehen; die Ausdrücke von V. 16a u. 17 erlauben ein solches Verständniss nicht. *Denn jetzt zählst du meine Schritte,* hältst mich wie einen Verbrecher in strengster Aufsicht, kurz wiederholt aus 13, 27. [לא תשמר על-חטאתי diese Worte als Frage ohne הֲ zu nehmen: *hältst du nicht Wache über meine*

Sünde? dass dir keine ungestraft entgehe (*Hirz.*), ist ein Nothbehelf (der Fall 2, 10 ist ein ganz anderer) und in Anbetracht der sonstigen klaren Ausdrucksweise des Dichters unzulässig. Erklärt man: *du achtest nicht auf meine Sünde*, ob sie wirklich so gross und so hart strafbar ist (*Hahn, Schl.*), so interpretirt man etwas hinein, was nothwendig hätte ausgedrückt sein müssen; *du wartest nicht ob* m. S., sie zu strafen (*Raschi*) oder *auf* m. S., bis ich sie thue (*Gers.*), setzt eine Bedeutung von שמר voraus, die im A. T. kaum ansetzt (24, 15, nicht aber Ps. 59, 10), aber ausgebildet erst im Talm. vorhanden ist; *du hältst nicht an dich ob* m. S. (*Del.* nach *Merc.*) widerstreitet gänzlich dem Sprachgebrauch, denn שמר mit verstandenem אף (Jer. 3, 5) wie mit ausgedrücktem אף (Am. 1, 11) bedeutet *den Zorn anhalten*, grollen, fortwährend zürnen, nicht: den Zornausbruch *zurückhalten* oder verschieben. Streicht man לא, so wird der Halbvers zu kahl. Also lies entweder חָלָא und vgl. dann 13, 27b u. zu על etwa 1 S. 26, 16, oder aber, was besser scheint, weil nur dann על sich recht erklärt, stelle aus dem וְלֹא תַעֲבֹר עָלֶיךָ חַטָּאתִי der LXX her לֹא תַעֲבֹר עַל־חַטָּאתִי *du gehst nicht vorüber an meiner Sünde* d. h. übersiehst sie nicht, nach Mich. 7, 18; Prov. 19, 11, vgl. oben 7, 21 (so schon *Ew.* S. 344). — V. 18 schliesst sich dann einfach an: *versiegelt ist in einem Bündel* oder Beutel mein Frevel (13, 23) oder *meine Schuld;* gemeint ist aber nicht das schuldig sprechende Strafurtheil (*Ew., Hirz.*), denn solches bewahrt man nicht im Beutel auf, sondern die Summe der Uebertretungen seines ganzen Lebens, deren Vorhandensein er auf Grund seiner Befeindung durch Gott annehmen muss (13, 23); sie ist von Gott zur Abstrafung zurückgelegt und wie ein Schatz wohl aufbewahrt, dass keine einzige entfalle, ohne gebüsst zu sein, wie Hos. 13, 12; Deut. 32, 34. ויחטפל על־עוני] *und hast* noch andere *aufgeheftet auf mein* wirkliches *Vergehen* d. h. du hast zu meinen Vergehen noch *hinzuersonnen;* so *Hirz.* u. die meisten Neueren, aber unrichtig. So etwas könnte Ijob den Freunden sagen (13, 4), aber es Gott zu sagen, wäre reine Blasphemie; ohnedem wo es sich um das Schliessen eines Beutels oder Bündels handelt, ist die sinnliche, nicht die übergetragene Bedeutung von טפל angezeigt. Also entweder: *du klebtest,* oder wenn טפל (s. zu 13, 4) auch die Bedeutung *heften* oder *nähen* hatte, *du nähtest über* meiner Vergehung, d. h. *und hast mein Vergehen zugeklebt* oder *zugenäht,* die in einem Bündel gesammelten Vergehungen durch Kleben oder Nähen verschlossen; so *Ew.* nach *Saad.*, aber auch schon die LXX mit ihrem ἐπεσημάνω δὲ εἴ τι ἄχων παρέβην haben wesentlich dieselbe Auffassung. Dabei ist wohl nicht unrichtig von ihnen herausgefühlt, dass zwischen פשע u. עון der Unterschied von schwerern und leichteren Sünden ist, vgl. 13, 23. — e) V. 18—22: Aber freilich auch die festesten und grössten Dinge in der Natur unterliegen allmählig der Zerstörung: wie viel mehr der Mensch! seine Hoffnung ist von Gott vernichtet V. 18. 19. Von Gott überwältigt, wird er von dannen getrieben dahin, wo alles Mitgefühl für die Seinigen endet, wo er nichts mehr empfindet als den Schmerz seines eigenen Daseins V. 20—22. — V. 18 f. ואולם] wie 12, 7 am

Anfang einer neuen Gedankenreihe, indem er dem in V. 13—17 Gewünschten nun das V. 18—22 Folgende als eine traurige Gewissheit entgegenstellt. Das Schlagwort dieser Entgegenstellung liegt in V. 19c; V. 18 u. 19ab dienen dazu, den Satz von 19c zu erhärten. הר נפל] nicht: *ein abfallender Berg* d. h. ein Berg, von dem einzelne Stücke sich losreissen, weil auch im Gegenbild nicht der Mensch, sondern der von Gott gedrängte Mensch zu verstehen sei (*Hirz.*), denn צור und אבנים haben keine solchen limitirenden Beisätze, sondern נפל ist Participialsatz zu הר, und bildet mit נבל ein Wortspiel. יעתק] wegen ממקומו im räumlichen Sinn zu verstehen, wie 18, 4 vgl. 9, 5, nicht (mit LXX, *Schl.*) im zeitlichen Sinn: *altern* (21, 7), *verwittern*. *Aber* (oder: jedoch) *ein Berg, der* (und indem er) *stürzt, zerfällt* (zerbröckelt), *und ein Fels rückt fort von seiner Stelle* (z. B. durch ein Erdbeben); V. 19 *Steine hat das Wasser abgerieben* (man denke z. B. an das Gerölle in den Bächen und Flüssen; *aushöhlen*, wie gewöhnlich mit Beziehung auf *gutta cavat lapidem* übersetzt wird, ist zu beschränkt für den Begriff von שחק); *seine Fluthen schwemmen das Erdreich weg, und* d. i. ebenso (vgl. zu V. 11) *des Menschen Hoffnung hast du vernichtet*. Das Suff. von ספיחיה bezieht sich auf מים und das fem. Sing. תשטף auf den Plur. ספיחים, *Ges.* § 146, 3; *Ew.* § 317, a. Die 4 Beispielssätze ergeben nicht den Begriff der Veränderung (*Hahn:* alles in der Natur verändert sich, *aber* dem Menschen ist die Hoffnung auf Veränderung seines Looses zum Bessern benommen), sondern den Begriff der Zerstörung und Vernichtung auch des anscheinend Unveränderlichen; an dieselben erinnert aber Ij. nicht, um sich daran aufzurichten und sich über sein Loos mit der Naturnothwendigkeit zu getrösten (*Hirz.*), sondern um daraus, dass Alles allmählig seiner Vernichtung entgegengeht, die nicht tröstliche aber auch nicht zu verhehlende Gewissheit abzuleiten, dass des Menschen Hoffnung von Gott zu nichte gemacht ist, und weil es ihm völlig gewiss geworden ist, drückt er sich auch im Perf. האבדת aus. Die *Hoffnung* aber, die Gott ihm vernichtet hat, kann doch nur dieselbe sein, wie V. 7, vgl. V. 13—15, also die Hoffnung auf Fortdauer der Person, wäre es auch nur vermittelst Wiederkehr aus der Unterwelt. Zwar folgt aus den Beispielen unmittelbar nicht die Unmöglichkeit der Wiederkehr, sondern nur die Gewissheit der Zerstörung des menschlichen Wesens im Tode (einer Auflösung der Person V. 20—22); allein ist einmal diese sicher anzunehmen, dann kann nach seiner Voraussetzung auch von Wiederkehr keine Rede mehr sein. Insofern kann er sich ausdrücken: du hast des Menschen Hoffnung vernichtet. — V. 20—22 erklären V. 19c. — V. 20. תקף, ein mehr aram. und fast nur im spätern Hebr. gebräuchliches Wort (*stark, gewaltig sein*), bedeutet doch überall, wo es mit Acc. pers. gebraucht ist (15, 24; Qoh. 4, 12) nicht sowohl *angreifen* (*Hirz.*) als vielmehr *überwältigen;* und לנצח ist nicht *fort und fort*, immerfort (*Hirz.*); sondern wie 4, 20. 20, 7. 23, 7, *auf immer*. Wenn er also sagt: *du überwältigst ihn auf immer, und* (in Folge davon) *er geht*, so meint er damit nicht die fortwährenden Angriffe auf Leben und Gesundheit, die ihn endlich schwinden machen,

sondern den letzten Gewaltstoss, der zum Tode führt: *er geht,* nämlich von hinnen, wie 10, 21; übrigens ist יהלך poet. Imperf. wie 16, 6. 22. 20, 25. 23, 8. 41, 11. [משנה פניו zu תשקפהו geordnet, während das folgende וישלחהו dem ויהלך entspricht: *sein Angesicht entstellend, und schickst so ihn fort;* letzteres wie Gen. 3, 23; Jer. 28, 16 u. s., fast im Sinne von *forttreiben;* ersteres nicht ein Vernichten der ganzen *Person* (*Hahn*), auch nicht Entstellen durch die Krankheit, speciell die Elephantiasis (*Hirz.*), sondern durch den Tod (nach Gl. a). — V. 21. Diese Vernichtung ist eine fast vollständige, sofern der Todte (in der Unterwelt) kein Bewusstsein mehr hat von dem, was auf der Oberwelt vorgeht (Qoh. 9, 5. 6; vgl. oben C. 3, 13—19), nicht einmal von dem, was ihm am meisten anliegt, dem Wohl und Wehe seiner Kinder: *zu Ehren kommen seine Kinder, er weiss es nicht, und* werden gering d. h. *sinken in Verachtung* (Jer. 30, 19) — *er gewahrt sie nicht* (s. zu 9, 11). Da Ij. hier allgemein vom Menschen redet, nicht speciell von sich, so hat auch die Erwähnung von hinterlassenen Kindern nichts Auffallendes; im Uebrigen s. zu C. 19, 17. — V. 22. Nach *Hirz.* soll das einschränkende אַךְ das Wort עָלָיו treffen und die Meinung sein: nichts von der Oberwelt oder den Seinigen weiss er mehr, nur er selbst ist der Gegenstand seines Schmerzes und seiner Trauer. Allein in diesem Fall müsste dieses einzelne Wort unmittelbar nach אַךְ gestellt sein; ausserdem muss das Suff. von עַל beidemal auf den Menschen selbst, nicht das erstemal auf בשר gehen, und עַל kann nicht füglich den Gegenstand einführen, *über* den er Schmerz oder Trauer empfindet (etwa wie Hos. 10, 5), weil man zwar von der Seele derartiges aussagen könnte, nicht aber von dem des Bewusstseins unfähigen Leib. Das עַל kann nur *an* bedeuten; so wie der Hebräer sonst von der Seele *am* Menschen spricht (s. zu 10, 1), so sind hier die beiden Theile, in welche die Person im Tode sich auflöst, durch עליו als die zu ihm gehörigen bezeichnet. Und das einschränkende אַךְ (s. 13, 15b) trifft zunächst nicht den Gegenstand, sondern die Handlung: nicht *weiss* und *gewahrt* er mehr die oberweltlichen Dinge, nur Schmerzens- und Trauerempfindungen hat er noch, und sodann das Subj.: nicht einmal er selbst, der ganze Mensch, hat sie, sondern er getrennt in Leib und Seele (vgl. 17, 16), deren jener im Grabe dem Schmerz der Zerstörung, diese im Scheol der dumpfen Trauer über ihr jammervolles Schattenleben heimgegeben ist: *nur Schmerzen fühlt sein Fleisch an ihm, und seine Seele an ihm trauert.* Unverkennbar ist hier die Vorstellung, dass der verwesende Leib (nicht „schmerzliche Reflexe in die abgeschiedene Seele werfe", *Del.*, denn es heisst nicht בָּאִים, sondern), gleichsam als wäre noch ein Rest von Beseelung in ihm, auch noch eine Art von Empfindung dieser Verwesung habe, vgl. Jes. 66, 24 (Judith 16, 17). Und so endigt denn auch diese Klage Ijobs, wie die bisherigen, mit dem trostlosen Ausblick in Grab und Unterwelt.

Zweites Gespräch: Cap. 15—21.

Vergeblich haben alle 3 Freunde versucht, in Worten so mild, als es ihnen möglich war, von unbestreitbaren allgemeinen Wahrheiten aus den Ijob zur Anerkennung der göttlichen Gerechtigkeit in seinem Leiden zu führen und durch hoffnungsreiche Verheissungen ihn zur Selbstdemüthigung unter die züchtigende Hand Gottes zu reizen. In immer neuen Wendungen hat er ihre Zumuthungen von sich abgewehrt, und ganz entgegen ihren Rathschlägen, ein so gewaltiges Unschuldsbewusstsein in sich zur Klarheit und Herrschaft gebracht, dass er auf Grund desselben nicht nur Gott herausfodern, sondern auch ihnen selbst wegen ihrer unwahren Reden mit dem göttlichen Gerichte drohen konnte. Sie müssen also, da auf diese Art ihm beizukommen sich als unmöglich erwiesen hat, eine neue Stellung gegen ihn einnehmen, denn den Streit jetzt schon abzubrechen, erlauben nicht die scharfen Worte, die er zuletzt wieder gegen sie gesprochen hat, und für seine feierlichen Unschuldsversicherungen haben sie auf ihrem Standpunkt kein Verständniss und keinen Glauben. Nun haben sie freilich neue Gründe für ihre Meinung nicht vorzubringen, da die allgemeinen Wahrheiten erschöpft und für sie sprechende Thatsachen aus dem Leben Ijob's ihnen nicht bekannt sind. Aber Ij. hat ihnen, wie sie meinen, mit seinen trotzigen Reden über und gegen Gott selbst den Beweis geliefert, dass sein ganzer Gemüthszustand nicht der eines Frommen ist, und indem sie denselben auch als schon früher bei ihm vorhanden ohne Weiteres voraussetzen, dünken sie sich aller weiteren Beweise des Satzes, den sie bisher so künstlich zu stützen suchen mussten, überhoben. Hierin liegt das Neue ihrer nunmehrigen Stellung: sie setzen als durch seine eigenen Reden erwiesen voraus, dass er einer göttlichen Züchtigung wohl bedürftig war, und sind nur darauf bedacht, durch grelle Schilderungen von dem verdienten Untergange eines Frevlers ihn zu schrecken, den Glauben an die göttliche Strafgerechtigkeit zu wecken und Busse in ihm zu erzeugen. Die ganze Art, wie sie ihn behandeln, ist also jetzt rücksichtsloser, schärfer und für Ij. noch verletzender; die Gegensätze werden klaffender und die Verwicklung ist noch im Steigen. Andererseits bringt es dieser neue Standpunkt mit sich, dass ihre Reden, alle nur eine wenig veränderte Behandlung desselben Thema's, viel eintöniger werden als im ersten Gespräch. Die reichste und gewandteste ist die des Eliphaz, der den neuen Standpunkt entschieden geltend macht; die andern folgen ihm und ihre Reden sind kaum mehr als Variationen von der seinigen. Ueber Ijob's Verhalten gegenüber von diesen neuen Angriffen s. die Einleitung zu Cap. 16 f.

1. *Eliphaz und Ijob, Cap.* 15—17.

a) Die Rede des Eliphaz, Cap. 15.

Die stolze Sprache des guten Gewissens, die Ijob geredet hat, verbunden mit einer Herausfoderung Gottes, hat auf El. nicht den

mindesten Eindruck gemacht; er sieht darin nur Selbsttäuschung oder vielmehr noch schlimmer eine schlaue List, durch welche er den Verdacht der Schuld von sich abwälzen wollte. Und die ganze Art, wie er gegen Gott geredet und die wohlgemeinten Rathschläge der Freunde trotzig zurückgewiesen hat, scheint ihm der beste Beweis dafür, dass in diesem Mann die rechte Gottesfurcht nicht ist und war, dass man also auch ihm gegenüber nicht mehr so sanft auftreten dürfe, sondern unverblümt mit ihm sprechen und durch Unterricht in der Lehre von der schrecklich vergeltenden Gerechtigkeit Gottes erst die rechte Furcht vor Gott wieder in ihm wecken müsse. Nachdem er 1) durch eine vielumfassende und gewandte Rüge all des Anstössigen und Schlimmen in der Rede Ijob's sein Recht und seine Pflicht, nun anders mit ihm zu reden, erwiesen hat V. 2—19, hält er ihm nach der eigenen Erfahrung und den sicheren Wahrheitserkenntnissen der Alten 2) eine lange Lehrrede über die vergeltende Gerechtigkeit Gottes im Schicksal der Gottlosen, ihm zur Selbstbespiegelung und zu heilsamem Schrecken V. 20—35. Der 1. Theil gliedert sich in 3 Strophen von je 5 Versen, wozu noch eine Zwischenstrophe von 3 Versen kommt, die den Uebergang auf den 2. Theil macht; der 2. Theil selbst zerfällt in 3 Strophen von 5, 6, 5 Versen.

1) V. 2—19: der rügende Nachweis all des Verkehrten und wider seine Unschuld Zeugenden in den Reden und in dem Benehmen Ijob's. Dreimal setzt er hier an, jedesmal wieder eine neue Seite der Sache aufnehmend. a) V. 2—6: El. muss sich wundern, wie ein Mann, der für weise gelten will, so stürmische und zugleich so nichtige und nutzlose Worte sprechen möge; und nicht blos diess, noch schlimmer ist, dass er so gar ärgerliche, alle Gottesfurcht aufhebende Reden ausstösst, die, wie sie von Sünde eingegeben und mit schlauer Kunst zur Verdeckung der Thatsachen vorgebracht sind, so auch einen klaren Beweis von seinem bedenklichen Seelenzustand und seiner Schuld geben. — V. 2. El. stösst sich zunächst an dem vielen windesgleich hervordringenden und doch nach seiner Ansicht so gehaltlosen Gerede Ijob's, aber nach seiner immer etwas feineren und mehr sachte beginnenden Art (er fängt alle seine 3 Reden mit einer Frage an) stellt er diess in einer Frage des Zweifels und der Verwunderung hin: *wird wohl ein Weiser windiges Wissen erwiedern und mit Ostwind füllen seinen Bauch?* חכם] mit Beziehung auf 12, 3. 13, 1. 2 (*Hirz.*); דַּעַת wie 13, 25. Der *Wind* als Bild des Gehaltlosen, Nichtigen wie 16, 2, auch 8, 2; ebenso der damit zusammengeordnete *Ostwind*, s. Hos. 12, 2, obgleich dieser als der heftigere (1, 19) unwillkührlich zugleich den Gedanken des Stürmischen, Leidenschaftlichen nahe legt. In der Phrase *den Bauch mit O. füllen*, nämlich um ihn in Worten zu entleeren, liegt nicht blos: sich blähen mit eitlem Gerede (*Hirz.*), sondern auch der Schwall, das Nichtaufhörenwollen desselben. Denn auch die Fülle der Gedanken und Worte, die aus Ijob's tiefstem Seelengrunde, wie aus einem unerschöpflichen Borne, hervorquellen, ist den Dreien ein Anstoss, vgl. schon 11, 3. Uebrigens stehen Reden, die aus dem aufgeblähten Bauch oder Inneren

kommen, jedenfalls den verständigen, aus dem Herzen (8, 10) geschöpften Worten entgegen; und für das *denkende* Innere steht wenigstens im B. Ijob (ausser bei Elihu, 32, 18. 19) בטן nie (gegen *Del.*), wohl aber ist es als Sitz der Gefühle und Leidenschaften Cap. 20, 20 gebraucht (sonst meist für Mutterleib, oder für Magen und Eingeweide, 20, 15. 23). — V. 3 ist ein erklärender Untersatz zum vorigen Fragesatz, indem der Inf. abs. im Sinne eines Gerund. Abl. (*Ew.* § 280, a) sich an die vorhergehenden Verba fin. anschliesst, während die beiden mit לֹא eingeleiteten Sätzchen relativ aufzufassen und bei מלים das בְּ von ברבר nachwirkend zu denken ist: *rechtend* (sein Recht beweisend, s. 13, 3. 15) *mit* Reden das nicht nützt d. i. *unnützem Gerede und* mit *Worten, da man* (s. zu 6, 20) *nichts mit ausrichtet?* Er bezeichnet die vielen Worte zu seiner Selbstvertheidigung als wirkungslos, und erläutert damit zugleich die Bilder von V. 2. Grammatisch ebenso möglich *Ew.: züchtigen mit Worten — dienet nicht, und Reden — damit nützt man nicht,* sofern V. 2 für sich verständlich keiner Erläuterung mehr bedürfe; der Sinn wäre gut, nämlich dass blosse Worte zur Selbstvertheidigung nichts nützen, wenn Thatsachen (z. B. die Thatsache seines Leidens, das wider ihn zeugt, oder seine irreligiösen Reden V. 4 f.) entgegenstehen; allein eben diesen Gegensatz würde man angedeutet wünschen, denn V. 4, durch אַף eingeführt, kann diesen Gegensatz nicht bringen. — V. 4. Die starke Copula אַף fügt einen neuen, noch schwereren Tadel hinzu: *auch* (und sogar) *hebst* (5, 12) *du* (nicht wir, obgleich du uns an die Furcht vor Gott erinnern zu müssen glaubtest 13, 9 ff.) *die Gottesfurcht* (wie 4, 6) *auf, und schmälerst* das Sinnen (Ps. 119, 97. 99) vor Gott, im Bewusstsein der Abhängigkeit von ihm d. i. die fromme gottesfürchtige Stimmung oder *die Andacht vor Gott.* Er thut diess durch seine Angriffe auf die göttliche Gerechtigkeit und die Vermessenheit, mit der er Gott herausfordert; er thut es aber nicht blos für sich und bei sich, sondern auch Andern gibt er durch seine irreligiösen Reden Aergerniss; wenn seine Grundsätze zur Geltung kämen, hätte alle Gottesfurcht ein Ende. Uebrigens ist גרע (verwandt mit גרר) sowohl *wegzerren, wegnehmen, vermindern, verringern* wie Ex. 21, 10, und *wegziehen* Ij. 36, 7, als auch *an sich zerren* oder *ziehen, an sich reissen* Ij. 15, 8. Ueber שִׂיחָה = שִׂיחַ vgl. zu 3, 4. — V. 5. Da אָלַף, der Etymologie nach *gewöhnen,* nicht lehren = *kund thun, anzeigen,* sondern lehren = *unterweisen* bedeutet, so kann nicht פִּיךָ Subj. sein: dein Mund d. h. deine Rede lehrt oder beweist deine Schuld, wie es gewöhnlich (auch von *Hirz.*) übersetzt wird, so dass die Aussage dieselbe wäre wie V. 6, sondern עֲוֹנֶךָ muss Subj. sein (*Vulg., Raschi, Luth.* u. A.), wofür auch die Wortstellung spricht (*Ew.* § 307, a), und dann ist כִּי nicht *fürwahr* (*Hirz.*) oder *nein* (*Ew., Hahn*), sondern begründend: *denn deine Uebertretung lehrt deinen Mund* d. h. deine Reden sind von derselben Sünde eingegeben, unter deren Schuld und Strafe du zu leiden hast, *und du erwählst die* Zunge oder *Sprache von Verschmitzten* (5, 12), schlauen Verbrechern, die wenn eines Vergehens angeklagt, dasselbe dadurch

von sich abzuwälzen suchen, dass sie andere verdächtigen; so greifst auch du, dich ganz unschuldig stellend, lieber Gott und seine Vertheidiger, die Freunde (13, 4 ff.), an als dass du eingestehst. So sehr verkennen sie die heiligsten Unschuldsbetheuerungen des Mannes! so furchtbar geschärft ist nun der Gegensatz! — V. 6. Und wie diese Reden von der Sünde und dem Schuldgefühl eingegeben sind, so dienen sie wieder zum Beweise der in ihm lebenden Sünde: *Dein Mund* als Richter *verurtheilt dich* (9, 20) *und nicht ich, und deine Lippen* sagen aus als Zeugen oder *zeugen wider dich.* Wiederum der schneidendste Gegensatz gegen seine Siegesgewissheit 13, 19. Der Ausdruck עָנָה mit בְּ ist eine *vox forensis;* über das masc. יַעֲנוּ beim Dual fem. (wie Prov. 5, 2. 26, 23) s. *Ew.* § 180, c. — b) V. 7—11: Aber auch massloser Selbstüberhebung muss El. ihn anklagen, da er klüger sein will als alle Andern, und sich geberdet, als wäre er der erste der Menschen und im Besitze der göttlichen Weisheit selbst, als stünden sie, die Freunde, an Weisheit tief unter ihm und wäre nicht unter ihnen der Vorzug des Alters und der Lebenserfahrung, als wäre der Trost, den sie ihm im Namen Gottes milde und schonend spendeten, für ihn zu gering und unannehmbar. — V. 7. Neubeginnend fragt er ihn spöttisch: *wurdest du als erster Mensch geboren, und vor den Hügeln warst du wohl hervorgebracht?* Er fragt ihn so (vgl. V. 8), weil er klüger sein will als die andern Menschen, deren sicherste Wahrheitserkenntnisse die 3 Freunde zu vertreten sich bewusst sind, und namentlich gegenüber von ihnen sich mit seiner Weisheit gespreizt hat (12, 3 ff. 13, 2.). התולד] nicht: *solltest* du geboren werden? (*Böttch.* Nr. 1434), sondern das Imperf. ist (wie 3, 3. 11. 10, 10 f.) gebraucht, weil El. sich in die Zeit des Eintretens der Handlung hineinversetzt (*Ew.* § 136, b): warst du der erste Mensch bei deinem Geborenwerden? ראישון] רִאשׁוֹן ist die ursprüngliche, auch noch Jos. 21, 10 vorkommende, von den Samaritanern aber beibehaltene Form; רִאשׁוֹן (wofür 8, 8 ריישון) die syncopirte, in den gewöhnlichen Gebrauch übergegangene, daher im Qeri vorgeschlagene (*Hirz.;* etwas anders *Ew.* § 18, b); es ist hier st. c. zu dem coll. אדם, und das Ganze Appos. zum Subj. (als erster der Menschen); ohne Grund und viel zu künstlich nimmt *Del.* אדם als Prädicatsnominativ (:wurdest du als Erster zum Menschen geboren?). Zum 2 Gl. (wo חוֹלָלְתָּ Pass. von חוֹלֵל *kreisen, durch Kreisen hervorbringen,* von חיל) vgl. Prov. 8, 25, wo die Weisheit selbst mit denselben Worten redend eingeführt ist (*Hirz.*); zu den *Hügeln* auch Stellen wie Gen. 49, 26; Ps. 90, 2; über das Perf. s. *Ew.* § 135, a. — V. 8. Die Imperff. müssen noch ebenso, wie תולד V. 7, in die Vergangenheit fallen, weil er ja als ein die Weisheit inne habender, nicht als ein sie erst aneignender verhöhnt werden soll: *hörtest du im Rathe* (eig.: in der Rathsversammlung, vgl. Jer. 23, 18) *Gottes zu* und *zogest du die Weisheit an dich?* Ueber תִּבְסוֹר, wofür eine andere Lesart תַּבְסוֹר s. *Ges.* § 100, 4 u. *Ew.* § 28, b u. 104, b. Für גרע genügt hier die zu V. 4 angegebene Bedeutung, und ist nicht nöthig, mit *Schult.* es geradezu aus جرع *sorpsit* zu erklären, welches von einem andern

Grundbegriff der W. גר (vgl. גָּרוֹן) auszugehen scheint. חכמה ist trotz seiner Artikellosigkeit (nach Gl. 1) die vollkommene, göttliche Weisheit, vgl. 11, 6; Prov. 8, 1 u. s. Deutlich gibt El. in diesen 2 Versen die Vorstellung eines Urmenschen (ähnlich dem Manu der Inder), dem als solchem auch höchste Weisheit zukommt, eines Wesens, das vor der Schöpfung der festen Theile der Erde schon vorhanden, gleichsam im Schöpfungsrathe Gottes zuhörte und so wenigstens in Theilbesitz der weltschöpferischen (28, 23 ff.) Weisheit kam, ohne es übrigens mit der göttlichen חכמה zu identificiren. Diese Vorstellung ist eigenthümlich genug im A. T. und stand wohl im Zusammenhang mit andern Speculationen der Weisheitslehrer. — V. 9. *Was weisst du* und wir wüsstens nicht d. h. *das wir nicht wüssten, verstehest du, das uns nicht wäre bekannt?* über עִמָּנוּ s. zu 9, 35; zu הוּא s. 13, 16. El. bezahlt ihm damit die Aeusserung 12, 3. 13, 2 zurück. — V. 10. *Auch ein Ergrauter ist, auch ein Alter* (12, 12) *unter uns, reicher an Tagen als dein Vater.* Ij. hat sich auf seine Erfahrung berufen 13, 1 und auf seine Fähigkeit, aus den Reden der Betagten das Richtige auszuwählen 12, 11 f. Mit Beziehung darauf sagt ihm El.: auch eine solche Weisheitsquelle steht uns nicht blos zu Gebot, sondern *ist* (lebendig) unter uns, und zwar ein Mann noch älter und darum erfahrungsreicher als dein Vater, von dem du doch zunächst gelernt hast. Mit Recht haben die Meisten (auch *Hirz.*) sich dafür entschieden, dass El. durch diese Wendung conventioneller Bescheidenheit auf sich selbst hinweise (vgl. V. 11). Es liegt kein Grund vor, das בָּנוּ anders als von dem Kreis der 3 Freunde zu verstehen und es ist sogar unnatürlich, es (*Umbr., Del.*) auf ihre Stämme auszudehnen, und שב und ישיש collectiv zu verstehen. גם — גם kann nicht = *sowohl — als auch* sein, da שב und ישיש völlig synonyme Begriffe sind; vielmehr ist גם *auch,* und die Wiederholung zeigt, dass auf dem Begriff *auch ein Alter* der ganze Nachdruck liegt. Auch ist גם nicht invertirt (*Del.*), so wenig als 2, 10, denn die Meinung ist nicht גַּם בָּנוּ שָׁב. Ueber den Acc. יָמִים, welcher בְּבִיר näher bestimmt, s. zu 11, 9. — V. 11. Noch ein anderer Vorwurf, der aber auch seinen Hochmuth betrifft: *Sind* weniger d. i. geringer als du (Num. 16, 9; Jes. 7, 13 u. das Gegentheil 1 R. 19, 7) oder *zu gering für dich Gottes Tröstungen* (21, 2) *und ein Wort, sanft mit dir,* d. h. *das sanft mit dir verfuhr?* Ueber לָאַט mit Vorton ־, sonst לְאַט, *zur Sanftheit* oder *Gelindigkeit* d. h. *sanft, linde* s. *Ew.* § 217, d u. § 243, c. Wie El. schon im vorigen V. auf sich speciell zu reden kam, so „beziehen sich auch die beiden Ausdrücke dieses V. ganz besonders auf des El. erste Rede: der erstere auf deren Inhalt, namentlich die Lehre, dass Gott nur züchtige, um wieder zu beglücken 5, 17 ff., der letztere auf die Form, da die Rede nur eine wohlgemeinte und schonende Zusprache an Hiob war, vgl. 4, 2. 5, 8" (*Hirz.*). *Tröstungen Gottes* sind solche, die Gott selbst verordnet hat, und aus höherer Offenbarung geschöpft zu haben, beansprucht gerade El. ausdrücklich 4, 12—17; vgl. auch 22, 22. — Im Uebrigen mag diese Str. zeigen, wie es für Sache hochmüthiger Anmassung gehalten wurde,

wenn einer gegen die hergebrachten Vorstellungen vom Zusammenhang der sittlichen Würdigkeit und des äusseren Ergehens, die nun einmal als Offenbarungswahrheiten galten, Einsprache that. — c) V. 12—16: Endlich muss er ihn ernstlich zurechtweisen wegen seiner Empörung gegen Gott, die um so grundloser ist, als kein Mensch vor Gott gerecht ist, wie er hier aus seiner ersten Rede, aber in viel stärkern Ausdrücken wiederholt. — V. 12 u. 13 gehören zusammen; כִּי V. 13 ist das folgernde *dass*, s. zu 3, 12. מַה] *was?* = *warum?* was Grund hast du dazu, dass u. s. w.? יִרְזְמוּן] רזם nur hier, = aram. und arab. רמז *winken* (mit den Augen), wie auch einige Mss. ירמזון bieten; es geht hier auf das Augenspiel, welches der äussere Ausdruck für die das Gemüth hinreissende Leidenschaft (Gl. 1) ist, also etwa unser *rollen*. *Was reisst dein Herz dich hin und was winken deine Augen, dass du gegen Gott kehrest deinen Zornmuth* (*θυμός*, *Schnauben*, wie Jud. 8, 3; Prov. 16, 32; Jes. 25, 4; vgl. oben Ij. 4, 9) *und* so *Worte aus deinem Munde stössest?* מְלִּין] s. 4, 2; nicht: *blosse* Worte, *leere* Worte (*Del.*, *Kamph.*); auch ist אֶל־אֵל im 1 Gl. so gestellt, dass es nicht (*Hirz.*) unmittelbar noch zum 2 Gl. gezogen werden kann; sondern: im Zustand der Empörung (Vav cons.) ausgestossene, also Worte der Empörung. — V. 14. Wie ganz und gar er keinen Grund habe zu solcher Empörung gegen Gott, will er ihm nahe legen, indem er ihn noch einmal an seinen Hauptsatz 4, 17—20 erinnert: *was ist der Mensch, dass* (s. zu 3, 12) *er rein wäre, und dass gerecht der Weibgeborne* (14, 1)? — V. 15 f., der Beweis davon durch denselben Schluss wie 4, 18. 19: *Sieh auf seine Heiligen* (nach dem Qeri; 5, 1) *traut er nicht, und der Himmel ist nicht rein* (von זַכָּה) *in seinen Augen, geschweige denn* (s. zu 4, 19) *der Abscheuliche und Verdorbene, der Mann, der Unrecht trinkt wie Wasser!* שָׁמַיִם] „Hierbei ist nicht an das Himmelsgewölbe, sondern an den צְבָא הַשָּׁמַיִם zu denken, vgl. 25, 5; ebenso metonymisch gebraucht findet sich שָׁמַיִם und *οὐρανός*, *οἱ οὐρανοί* auch Jes. 49, 13; Luc. 15, 18. 21; Matth. 21, 25.“ So erklärt *Hirz.* und die Meisten. Allein gerade die Stelle 25, 5, wo in einer gleichen Schlussfolgerung nicht Engel und Himmel, sondern Gestirne genannt sind, zeigt vielmehr, dass ganz wohl der eigentliche Himmel verstanden werden kann. Er kommt hier in Betracht als das physisch Reinste, und deutlich gemacht wird die Alles überragende Heiligkeit und Reinheit Gottes, vor der selbst die ethisch und physisch reinsten Geschöpfe unrein sind. Wie in der ganzen alten Anschauung eth. u. phys. Reinheit und Unreinheit in einander überspielen, ist bekannt genug. נִתְעָב] *verabscheuungswürdig*, *Ges.* § 134, 1; *Ew.* § 168, b. נֶאֱלַח] *versauert* von Getränken, z. B. der Milch; hier wie Ps. 14, 3 (53, 4) übergetragen auf die sittliche Verdorbenheit des Menschen; vgl. die *ζύμη κακίας καὶ πονηρίας* 1 Cor. 5, 8 (*Hirz.*). שֹׁתֶה כַמַּיִם עַוְלָה] d. i. „der ebenso begierig Unrecht thut als ein Durstender begierig Wasser trinkt“ (*Hirz.*); wiederholt 34, 7; ähnlich Ps. 73, 10; entfernter Prov. 26, 6; Sir. 24, 21 (29). El. schildert hier sowohl die grundverdor-

bene sittliche Natur des Menschen als die Grösse seiner actuellen Sündhaftigkeit mit den grellsten Farben; er überbietet damit nicht nur Ijob's Anerkennung der angebornen Unreinheit des Menschen 14, 4, sondern auch seinen eigenen frühern Ausspruch 4, 19 ff., weil er jetzt überhaupt viel schonungsloser spricht, und weil ihm Alles darauf ankommt, auch die Folgerungen daraus, betreffend die Gerechtigkeit der göttlichen Leidenszucht, bei ihm zur Anerkennung zu bringen. Dass er übrigens in V. 16 nicht von Ij. speciell spricht, sondern vom Menschen im Allgemeinen, dürfte für sich klar sein (vgl. 4, 19 ff. u. 25, 6). — Nachdem El. den Ij. wegen der verschiedenen Verkehrtheiten seines Redens und Benehmens zurechtgewiesen, und ihm zuletzt genugsam angedeutet hat, wie er an seiner bisherigen Beurtheilung des Leidens Ijob's durchaus festhalte, will er ihm über die Dinge der göttlichen Weltordnung eine Lehr- und Droh-Predigt halten, und macht dazu in d) V. 17—19 den Uebergang, indem er zur Aufmerksamkeit auf den Unterricht auffordert und seine Lehren als aus der eigenen Erfahrung und der ehrwürdigen Ueberlieferung der guten alten Zeit geschöpft empfiehlt. — V. 17. *Ich will dich berichten* (s. zu 13, 17), *höre mir zu! und was* (זה relat., *Ges.* § 122, 2) *ich geschaut habe* — so will ich denn erzählen d. i. *das will ich erzählen,* vgl. über dieses לְ der Folge zu 4, 6. Das חזיתי von prophetischem Schauen zu verstehen (*Schl.*), nöthigt weder 4, 12 ff., denn El. muss nicht für alles, was er sagt, dieselbe Erkenntnissquelle anführen, noch der Sprachgebrauch, wie 23, 9. 24, 1. 27, 12 ausweist, am allerwenigsten der angebliche orakelartige Ton des Folgenden, denn dieser Ton ist kein anderer als bei Bild. Cap. 18 u. So. Cap. 20. Entschieden dagegen spricht V. 18 f., denn göttliche Offenbarung braucht keine Bestätigung durch die Weisheitserkenntniss der Alten, wohl aber braucht eine solche die eigene Erfahrung; auch vgl. 13, 1. — V. 18 weiteres Obj. zu אַסַּפְּרָה, aber ohne לְ angefügt, weil es seinem Inhalt nach wesentlich zusammenstimmt mit dem vorigen: *was Weise verkünden,* und nicht verfehlt haben d. i. *ohne Hehl* (Jes. 3, 9), *von ihren Vätern her* (als ihrer Quelle es genommen habend). Also מֵאֲבוֹתָם nicht mit כחדו zu verbinden (*Verss.* u. *Luth.*), sondern mit ינידו. — V. 19. nähere Bestimmung zu אבותם: *denen allein das Land gegeben war* (*Ew.* § 135, a) zum Bewohnen oder die noch im Alleinbesitz des Landes waren, *und durch deren Mitte noch kein Fremder durchgezogen war.* Dass הארץ das *Land* und nicht die *Erde* (*Schl.*) ist, erhellt leicht: wäre hier von den uraltesten Patriarchen die Rede, die noch allein auf der Erde wohnten, so stünde ולא עבר זר בתוכם völlig müssig, weil selbstverständlich. Gemeint sind solche Väter, die noch allein, von fremden Völkern nicht überzogen, ihr Land inne hatten; denn darauf, nicht auf Stammesvermischung mit Fremden durch Wanderung, Verkehr und Fehde (*Del.*) weisen die Ausdrücke זר und עבר בתוכם hin, vgl. Jo. 4, 17. Diese Beschreibung soll zur Empfehlung ihrer Weisheit dienen, nicht insofern durch einen solchen Zustand eine unverfälschte Ueberlieferung ermöglicht wird (*Hahn* u. A.; denn die Väter sind als letzte Quelle, nicht als Mittel-

glieder in der Ueberlieferungskette angeführt), sondern sofern unter solchen Vätern sich eine gesundere Lehre bilden konnte, als unter Bedrängten (vgl. 9, 24). Und damit muss man einverstanden sein: die richtigen Haupt- und Grundsätze bilden sich in jenen einfachen Zeiten; aber eben so sicher ist, dass in verwickelteren Verhältnissen, wie sie Ijob 9, 23 f. beschreibt, es sich um nähere Bestimmung und Weiterbildung derselben handelt. Uebrigens hört man hier leicht heraus (*Ew.*, *Hirz.*), dass zur Zeit des Sprechers d. h. des Dichters, „der vaterländische Boden schon durch fremde Herrschaft entweiht war und der Einfluss derselben sich bereits in Denkart und Sitte seines Volkes bemerkbar gemacht hatte" (*Hirz.*).

2) V. 20—35: die Lehrrede über die vergeltende Gerechtigkeit im Schicksal des Frevlers, in 3 Strophen. Es ist ein mächtiger, aber um Gott und Recht sich nichts kümmernder, sondern nur für seinen Vortheil und Genuss lebender Mann, den hier El. schildert, und von dem er nachweist, wie er trotz äussern Friedens doch innerlich unglückselig ist, und trotz scheinbaren Glücks doch sicher mit all dem Seinigen von der gerechten Strafe Gottes ereilt wird. Gegenüber von den gefährlichen Grundsätzen, die Ij. aus den Beispielen der verwirrten Jetztzeit hernimmt (z. B. 12, 6), liegt dem El. daran, solche Erscheinungen in das rechte Licht zu stellen, und insofern versetzt auch dieser Theil seiner Rede mitten in den Streit der Anschauungen und Grundsätze aus der Zeit des Dichters hinein; die nächste Absicht dabei ist aber freilich, durch Vorführung dieses Lebensbildes den Ij. zur Selbsterkennniss zu bringen und mit heilsamem Schrecken zu erfüllen. — a) V. 20—24: Furcht und Angst quälen den Bösen sein ganzes Leben hindurch (gegen 12, 6): mitten im Frieden sieht er nichts als Gefahr und die sicher kommende Strafe Gottes, mitten im Ueberfluss plötzliche Verarmung, allenthalben übermannt ihn der Gedanke an die kommende Noth. — V. 20 der Hauptsatz: alle Tage eines Frevlers d. h. *so lange der Frevler lebt, erleidet er Qual,* und die Zahl der Jahre hindurch, die aufgespart sind d. h. *und so viel Jahre als aufgespart sind* (21, 19. 24, 1) *dem Wütherich* (6, 23), nach V. 32 nicht zu viele. Es soll gezeigt werden, dass auch nicht einmal zeitenweise der Böse Sicherheit hat (12, 6), darum ist כל־ימי רשע mit Nachdruck vorangestellt, und im 2 Gl. durch den Acc. ומספר ימיו, wozu נצפנו לעריץ als Rel.-Satz sich ordnet, dieser Gedanke noch einmal ausgedrückt; zugleich durch עריץ der רשע als ein gewaltthätiger, überall Schrecken um sich her verbreitender Mächtiger bestimmt. Die Erklärung der LXX (*Del.*): *und eine* (fest bestimmte) *Zahl von Jahren ist dem W. aufbehalten* (s. zu 21, 21), nach deren Ablauf die Strafe ihn ereilt, ergäbe einen mangelhaft ausgedrückten und isolirt stehenden Gedanken, der im Folgenden nicht zur Ausführung kommt; die Uebersetzung (*Targ., Pesch., Vulg.*): *und der Jahre Zahl* (die er noch zu leben hat) *ist verborgen dem W.,* erforderte hebräisch שָׁנָיו u. מִן־הֶחָבְרִיץ und würde etwas aussagen, was der Gottlose mit dem Frommen gemeinsam hat. מתהולל] *sich windend und drehend,* vor Wehen, Qualen. Dass er Qual erleidet, wenn ihn die Strafe trifft, ist selbstver-

ständlich, aber auch wenn er äusserlich glücklich scheint, hat er Pein, die Pein des bösen Gewissens, der Furcht vor den kommenden Strafen, so dass allerdings *sein ganzes Leben eine Qual ist.* — V. 21 ff. In Ausführung dieses Satzes macht er billig den Anfang mit der inneren Angst, und gibt davon eine sehr malerische Schilderung. Es lautet zwar darin Manches wie Beschreibung äusserer Vorgänge, aber in Wahrheit (vgl. V. 22a u. 23b) ist doch nur die Einbildung solcher gemeint, und die äusseren Strafen werden vielmehr erst von V. 29 an beschrieben. V. 21. *Schreckenslaute* sind oder tönen *in seinen Ohren;* mitten *im Frieden* überkommt oder *überfällt* (20, 22) *ihn der Verwüster* (12, 6), nämlich in Gedanken, in vorausahnender Furcht. פחדים] dieser Plur. nur hier. — V. 22. *Er traut nicht* d. h. hat in seinem Schuldbewusstsein keine Zuversicht, *zurückzukehren* (Inf. ohne לְ, s. zu 3, 8) *aus der Finsterniss,* nämlich nicht des Verstecks, in welches er sich vor der Gefahr zurückgezogen hat (*Hahn*), sondern des Unglücks (V. 23 u. 30), wenn es ihn einmal gefasst hat, so dass שׁוּב = loskommen, freiwerden ist, *und erlauert ist er* — das lässt sein Schuldbewusstsein ihn zum voraus ahnen — *für das Schwerdt* der göttlichen Rache (19, 29). צָפוּר] für צָפֻי, eine seltene Bildung (*Ges.* § 75 Anm. 5; *Ew.* § 149, g) des Paʿûl für gewöhnliches צָפוּי, was wirklich viele Mss. und das Qerî bieten; *Ew.* (Jahrb. IX S. 38) vermuthet צָפִין *aufgespart,* weil die W. צפה sonst im B. nicht gebräuchlich ist; und *Pesch., Vulg.* nehmen, wohl durch die Praep. אלי getäuscht, das Part. Pa. im medialen Sinn (*Ew.* § 149, d): *ängstlich ausschauend nach d. S.,* was sprachlich und sachlich kaum zulässig scheint. — V. 23. Mitten im Ueberfluss wird er von der Furcht der Hungersnoth gequält: *er schweift umher nach* (dem) *Brod,* ängstlich rufend: *„wo?“* sc. gibt es oder finde ich's? אַיֵּה eben so kurz gesagt, wie 9, 19 הֵנָּה (*Ew.* § 299, a), während die LXX mit לְלֶחֶם אַיֵּה (d. h. um schliesslich Geiern zum Frass zu dienen) einen dem Zusammenhang fremden Gedanken hineinbringen. Von solchen Aengsten wird er geplagt, weil *er weiss, dass ihm zur Seite* (wie על-ידי 1, 14 u. לצלעי 18, 12) *ein Tag der Finsterniss* (V. 22), der finstere Tag des Unglücks und Untergangs, *bereit steht* (18, 12; s. auch 12, 5), also jeden Augenblick ihn erfassen kann und schliesslich sicher erfassen wird. — V. 24 schliesst ab: *ihn betäuben* (13, 11) *Angst* (vgl. 7, 11; Ps. 25, 17) *und Bangigkeit* (denn nach dem Sinn der ganzen Strophe scheinen eher diese als äussere *Noth* und *Bedrängniss* hier verstanden zu sein); *sie überwältigt ihn* (14, 20) *wie ein König* der *zum Sturm bereit* ist, d. h. unwiderstehlich (Prov. 6, 11). תתקפהו] Subj. ist מצוקה; die Mehrzahl der Subjecte ist verlassen, wegen der Vergleichung mit einem Einzelwesen (מלך); wäre das Verbum neutrisch gemeint (*Ew.* § 295, a), so wäre wohl eher das Masc. gewählt, weil das Verglichene ein Masc. ist. כמלך] ordnet sich zum Subj. (wie 10, 16), nicht zum Obj., wie einige Verss. haben. כידור] nur hier (für דָּוֹר *Ew.* § 156, b), ist mit völliger Sicherheit nicht zu bestimmen, da die Wurzel oder Ableitungen davon im Hebr. sonst nicht vorkommen und die Verss. nur herumrathen; doch haben Pesch. u. Vulg. *proelium;*

die *Rabb.*, indem sie גדד = כתר nehmen, geben den Begriff *Schlachtenrunde* oder *Kreisumgebung* des belagernden, stürmenden Heeres (s. *Böttch.* Aehr. S. 70); näher liegt nach dem arab. كدر entweder *Angriff, Sturm* (انكدر von einer feindlichen Schaar gesagt, die *sich* auf die Gegner *stürzt*) oder *Gedränge*, *Getümmel* der Schlacht (von der Bedeutung: *trübe und dicht sein*). Die Vermuthung (*Hupf.*) עָתִיד לַצְּרוֹן (39, 23. 41, 21) *promtus ad hastam* = *peritus* (3, 8) *hastae* hat מלך gegen sich, denn ein lanzenkundiger מלך ist nicht stärker als ein lanzenkundiger איש. — b) V. 25—30: seine trotzige Auflehnung gegen Gott und seine Habgier, die keine Schranke kennt, im Dienste sinnlichen Wohllebens machen es vollkommen erklärlich, dass sein Reichthum keinen Bestand hat und ihm selbst der göttliche Zornhauch ein plötzliches Ende macht. — Die begründenden Sätze, beide durch כִּי eingeleitet, V. 25 f. u. 27 f., dürfen schwerlich so getrennt werden, dass der erste mit dem Vorhergehenden, der zweite mit dem Folgenden zusammengenommen würde; sie können auch nicht beide zusammen als Begründung des Vorhergehenden genommen werden, weil sonst V. 29 f. zu unvermittelt dastünde. Vielmehr indem El. nun dazu übergeht, auch die äusseren Strafen eines Bösen zu beschreiben, begründet er zuerst V. 25—28 die Nothwendigkeit, dass es so sein muss, mit seinem Verhalten. — V. 25 f. Seine eine Hauptsünde: der Uebermuth und die freche Auflehnung gegen Gott, mit ziemlich unverhüllter Beziehung auf Ij. (V. 12 f.). *Weil er gegen Gott seine Hand ausgereckt hat*, als wollte er mit ihm kämpfen oder gar ihn züchtigen, *und gegen den Allmächtigen sich erfrechte* (eigentlich: sich stark, heldenhaft zeigte d. h. trotzte s. Jes. 42, 13 und bei Elihu Ij. 36, 9; über das Imperf. s. zu 4, 3), *mit dem Hals* d. h. mit gerecktem Halse (*erecto collo, Vulg.*, nach Ps. 75, 6, Bild der Frechheit) *gegen ihn anrannte* (16, 14), wie ein Krieger gleichsam Sturm lief, *mit* der Dichtheit der Buckeln d. h. mit *den dichten Buckeln* (*Ew.* § 293, c) *seiner Schilde* (s. zu 13, 12), indem jetzt das Bild des einzelnen Kriegers in das des Führers einer stürmenden Schaar übergeht, bezeichnend all die mannigfaltigen Mittel, durch die er der züchtigenden Schläge Gottes sich zu erwehren sucht. — V. 27 f. Die andere Hauptsünde, dass er nur auf sein Wohlleben bedacht, für seine Habgier keine Schranke kannte. *Weil er sein Gesicht mit seinem Fett bedeckte und Schmeer ansetzte an der Lende*, also in Behaglichkeit sich selbst mästete, seinem Leibe fröhnte (vgl. Ps. 73, 4 u. 7 wenigstens nach der Texteslesart; עשה kann hier füglich wie 14, 9 u. s. von dem natürlichen Hervortreiben gesagt sein, und ist in diesem Falle die Abwechslung des Ausdrucks sogar schöner, als bei der Annahme der — s. zu 9, 9 — unerwiesenen Bedeutung des *Bedeckens*), *und in vertilgten* (4, 7) *Städten sich ansiedelte, in Häusern, die man nicht bewohnen soll, welche zu Trümmern bestimmt waren.* Da nicht ausgesagt wird, er selbst habe die Städte und Wohnungen verödet, auch nicht einmal ihre Verödung als Folge

seiner Ansiedlung dargestellt ist, so kann man hier nicht seine Gewaltthätigkeit in Aneignung fremden Eigenthums zum Dienste seines Wohllebens (etwa wie Jes. 5, 8) geschildert finden. Der Wortlaut führt vielmehr darauf, dass er nicht zufrieden, sich da anzubauen, wo andere Menschen wohnen und wohnen dürfen, in seiner Habsucht so weit ging, auch solche Oerter, die nach altem frommen Glauben oder Aberglauben Denkmäler göttlichen Fluches und ewig unbewohnt bleiben sollen, mit Hintansetzung aller Scheu, für seinen Nutzen auszubeuten. So in der Hauptsache auch *Hirz.* (nur mit zu specieller Beziehung auf Deut. 13, 13—19). Dass es solche Stätten gab, auf welchen nach dem Glauben des Volkes ein ewiger Fluch ruhte, sieht man z. B. Jos. 6, 26 u. 1 R. 16, 34 (*Hirz.*); noch jetzt lebt unter den Arabern dieser Glaube und die Scheu vor solchen Orten fort (s. *Wetzst.* bei *Del.* S. 165). Wahrscheinlich hatte der Dichter dabei besondere Ereignisse seiner Zeit im Sinne, die uns aber nicht mehr verständlich sind. לא ישבו למו] ein Relativsatz, mit unbestimmtem Subj.; das Imperf. zum Ausdruck dessen, was nach der Sitte zu geschehen pflegt und geschehen soll, und לָמוֹ = *sibi,* zu eigenem Nutzen und Vortheil. Das ישב im passiven Sinn *bewohnt werden* zu fassen (*Ges., Del.*), ist unnöthig; wegen des beigesetzten Dat. לָמוֹ und des vorhergehenden activen שכן (vgl. dagegen Jes. 13, 20) sogar nicht räthlich, wie es denn auch nicht sowohl von Häusern, als vielmehr von Städten und Ländern ausgesagt wurde. Und למו sodann kann nicht Ortsbezeichnung (*Hirz.*) sein, weil zwar ישב *sich setzen* mit בְּ des Orts verbunden wird (2, 13; Ps. 9, 5 u. s.), nicht aber ישב *wohnen;* noch weniger ist es = אֲשֶׁר לָמוֹ = *die Eigenthümer* und Subj. zu ישבו (*Hahn*), weil eine solche Kürze des Ausdrucks über die Grenzen des Erlaubten ginge. להעתדו] nach der sonstigen Bedeutung dieser W. liegt darin nicht blos das *Zurichten* oder *Machen* von etwas zu etwas, sondern der Begriff des *Bestimmens für die Zukunft,* mag das Hithp. hier nun passiven oder medialen Sinn (mit unbestimmtem Subj.) haben; אשר bezieht sich jedenfalls auf בָּתִּים zurück. — V. 29 f. bringen den Nachsatz. V. 29 sein Wohlstand hat keinen Bestand: *so wird er nicht reich* (Hos. 12, 9) *und sein Vermögen* (5, 5) *hat nicht Bestand.* ולא ישה לארץ מנלם] das schwierige מנלם wird jetzt nothdürftig erklärt aus מְנֻלָּה und Suff. —ם; מְנֻלָּה selbst, von einer unsichern Wurzel נָלָה = نال *erlangen, erreichen* abgeleitet, soll wie منال die *Erlangung, Erreichung* und dann *das Erlangte, den Erwerb* bedeuten, also: *und nicht neigt sich zur Erde ihr Erwerb,* unter Vergleichung mit einem fruchtbeladenen Baum oder einem ährenschweren Kornfeld, indem zugleich das Suff. Pl. —ם die Aussage verallgemeinern würde. Aber diese letztere Annahme ist hier, wo vorher und nachher immer nur von dem einzelnen רשע die Rede ist, schwierig genug (denn V. 35, weil auf V. 34 bezüglich, ist ein ganz anderer Fall); eine W. נלה ist, weil gegen die sonstigen Lautgesetze (*Ew.* § 118, a), bedenklich; die alten Uebersetzer haben sämmtlich sich an dieser Lesart vergeblich versucht, oder eine andere Lesart vor sich gehabt (LXX: *οὐ μὴ βάλῃ*

ἐπὶ τὴν γῆν σκιάν צַלָּם u. רִמָּה; *Vulg.: nec mittet in terra radicem suam* אצלם; *Pesch.:* מִלִּים *Worte; Targ.:* מְנָחוֹן, vielleicht מִן לָם = von dem was ihnen). Eine Handschrift bei *De Rossi* hat מִכָּלָם, woraus *Hupf.* מְכָלָה macht: *non extendet* oder auch *figet in terra caulam; Olsh.* vermuthet מַגָּלָם („und nicht senkt sich zur Erde — von der Fülle der Feldfrucht niedergedrückt — ihre Sichel"); *Böttch.* Nr. 1436 מִמְּלָם von מְמָלָה *ihre Fülle.* Aber bei allen diesen Vermuthungen bleibt das anstössige Suff. Plur., oder entsteht ein wenig passender Sinn. Man wird entweder auf die Herstellung dieser entschieden verderbten Stelle verzichten, oder eine noch etwas stärkere Aenderung vornehmen müssen, etwa: וְלֹא יַשֵּׂה לָאָרֶץ שִׁבֳּלָם (24, 24) *und nicht senkt er zur Erde Aehren* d. h. bringt es zu keiner Frucht, wie denn eine Verwechslung von ש und מ in der ältesten Schrift sehr leicht möglich, und die von ב und נ nicht unmöglich war. — V. 30. Der Untergang steht ihm unausweichlich bevor: *Nicht entgehet er der Finsterniss* des Unglücks (V. 22 f.); vielmehr, mit Rückfall in das so häufige Pflanzenbild (vgl. 8, 16 u. s.): *seine Schösslinge* (14, 7. 8, 16) *macht* Flamme oder *Gluthitze dürr,* sei es der Sonne oder des heissen Windes (Gen. 41, 6; Ps. 11, 6), *und vergehen muss er durch den* Zorn-*Hauch* (4, 9) *seines Mundes* d. h. Gottes (V. 25 f.). Das יסור bildet mit ולא יסור ein nicht zu verkennendes Wortspiel. — c) V. 31—35: trotz alles täuschenden Scheines wird die Nichtigkeit seines Glückes bald genug zu Tage kommen; vor der Zeit nimmt's mit ihm ein Ende, ohne dass er irgend eine Frucht gereift hat; so muss es sein nach der göttlichen Ordnung, denn aus Nichtigem kann nur wieder Nichtiges, Unheil und Selbstbetrug, folgen. — V. 31. Die Unsicherheit seiner Stützen und die Sicherheit seines Verderbens, in Form einer Abmahnung: *Er traue nicht auf das Eitle — er betrügt sich!* eig.: er ist betrogen, nämlich wenn er es thut; *denn Eitles wird sein Eintausch sein.* שָׁוְא, das erstemal שָׁו geschrieben, ist hier (vgl. 7, 3) in doppeltem Sinne genommen; einmal fasst er darin zusammen sein scheinbares Glück und sein gottloses Thun, worauf er sich jetzt verlässt; das anderemal bezeichnet er damit das schliessliche Unheil und Verderben, das er bei der Vergeltung dafür eintauschen muss. נִחְתָּה] Perf. Niph., als Refl. zu Hiph., ist hier ganz passend (und nicht mit נִחְתָּם V. 16 *der Abscheuliche* zu vertauschen, *Olsh.*), und wird am besten nicht relativ, sondern als Satz für sich genommen. — V. 32. Art dieses Eintausches, ein vorzeitiger Untergang. An nicht-seinem-Tage, an dem Tag, der nicht sein ihm bestimmter Tag ist (vgl. 10, 22 u. 12, 24), also *bevor noch sein Tag da ist* (s. 22, 16; Qoh. 7, 17), *erfüllt er* — der Eintausch — *sich* d. h. wird er ihm vollständig zu Theil; so *Hirz.;* möglich ist auch, חמלא neutrisch (s. 4, 5, auch 15, 24) zu nehmen: *es,* näml. das einzutauschende Unheil, geht in Erfüllung. Mit Rückkehr zu dem Pflanzenbild, näher zum Bild der Palme, worauf der Ausdruck מָמָּד (Jes. 9, 13; 19, 15) hinweist: *und sein Palmzweig* d. h. das Gezweige von ihm, der Palme, *grünet nicht* mehr (3 p. Prf. f. Sing. in Pausa) d. h. ist dürr, abgestorben. Das ist sein Eintausch, dass er ein erstorbener Baum ist. Uebrigens ist

der ganze Mann mit allem, was er hat und ist, als Palme dargestellt, und sind darum unter den Zweigen nicht speciell seine Kinder zu verstehen. — V. 33. Trotz alles Strebens bringt er es zu keiner Frucht: wenn er auch eine Blüthe oder Frucht ansetzt, so büsst er sie doch, ehe sie reifen können, wieder ein. Auch diess kann zwar mit Beziehung auf die Kinder des רשע, die frühzeitig dahin gerafft wurden, gesagt sein, wird aber doch zu eng gefasst, wenn man es nur darauf beziehen will. In יַחֲמֹס und יִשָּׁלֵךְ — über die Form s. zu 13, 27 — kann nicht ein Unbestimmter = *man* (*Schl.* u. A.) oder gar *Gott* (*Hahn, Del.*) Subj. sein, nicht blos weil כגפן und כזית sich in diesem Fall schwerer anschlösse, sondern weil die Verba nicht dazu passen: seine Blüthen *wirft* der Baum selbst *ab*, ein Fremder schüttelt, schlägt, reisst sie ab; ebenso wäre für Abreissen der unreifen Frucht חמס ein sonderbarer Ausdruck. Das Verb. חמס *Gewalt* und *Unrecht üben* bedeutet auch *gewaltsam* und *grausam verletzen* oder *schädigen* mit Acc. Thr. 2, 6 im phys., Zeph. 3, 4. Hez. 22, 26 im eth. Sinne, Prov. 8, 36 in beiderlei Sinn, daher Niph. mit Acc. *Gewalt leiden an etwas* Jer. 13, 22, wie hier *Hirz.* nach der Vulg. יֵחָמֵס lesen wollte: er leidet Gewalt an seinem בסר. Allein es soll eben nach dem 2 Gl. nicht ausgedrückt werden, dass er ihn durch äussere Gewalt verliert, und richtig hat die Mas. am Qal festgehalten: *er* schädigt oder stösst ab seine noch unreife Traube d. h. *büsst gleich dem Weinstock unreif seine Traube ein.* בֹּסֶר, mit Suff. בָּסְרוֹ (wie אֹמֶר mit Suff. אָמְרוֹ) ist die Frucht des Weinstocks nach der Blüthe und vor der Reife; in dieser ihrer Entwicklungszeit ist sie bekanntermassen gar mancherlei Krankheiten ausgesetzt, durch die sie verkümmert und abfällt; an ein Abschneiden des Omphax zur Essigfabrikation (*Wetzst., Del.*) ist hier entfernt nicht zu denken. Wohl aber kann mit *Wetzst.* daran erinnert werden, dass der Oelbaum zwar jedes Jahr blüht, aber blos alle andere Jahre Früchte ansetzt. — V. 34 f. wird durch כִּי die bisherige Schilderung auf das allgemeine Gesetz zurückgeführt. *Denn des Unheiligen* (8, 13. 13, 16) *Rotte ist unfruchtbar,* ein harter Grund, auf dem nichts gedeihen kann; גלמוד kann zwar auch wie ein Adj. flektirt werden Jes. 49, 21, ist aber hier und 30, 3 wie ein Subst. behandelt: hartes Gestein, Fels, was es im Arab. (جلمود) bedeutet (*Ew.* § 296, b). עֲדָה ist hier nicht, wie 16, 7, die Familie, Hausgenossenschaft des חָנֵף, als würde nun auch von seinen Familiengliedern ausgesagt, dass sie unfruchtbar seien, denn dagegen spricht schon כִּי; sondern עֲדָה ist wie so oft *Schaar.* [חנף] collectivisch, wesshalb V. 35 ein Suff. Plur. ם־ sich darauf zurückbezieht. Der Gesichtspunkt erweitert sich mit diesem V. von dem einzelnen auf alle seines gleichen. *Und Feuer* frass und *frisst* noch immer *die Zelte* (s. zu 5, 24) *der Bestechung,* d. h. wo Bestechlichkeit, individualisirend für alle Formen der Ungerechtigkeit, wohnt. „Der Untergang der Gottlosen durch Feuer, eine durch die ganze Bibel wiederkehrende Vorstellung: das Feuer ward als der Ausfluss des göttlichen Zornhauches betrachtet. Auch Hiob verlor Heerden und Leute durch dieses Feuer Gottes, daher

die Freunde in ihren Schilderungen vom Schicksale der Bösen diesen Zug fast nie übergehen und er ihnen immer eine persönliche Beziehung hat, vgl. 18, 15. 20, 26. 22, 20" (*Hirz.*). — V. 35 spricht kurz und scharf den allgemeinen Grundsatz aus, nach dem es so gehen muss, daher die Verba zuerst im Inf. abs., der darnach in Verb. fin. übergeht (*Ew.* § 328, a. b; *Ges.* § 131, 4, b): *Mit Mühsal schwanger gehen und Unheil gebären!* עָמָל und אָוֶן sind Synonyma, wie 4, 8, und auch der Gedanke ist wie dort und 15, 31; es soll mit dem, auch Ps. 7, 15; Jes. 33, 11. 59, 4 gebrauchten Bilde ausgedrückt werden, dass aus ihrem unheilvollen Thun mit Naturnothwendigkeit ihr unheilvolles Schicksal folgt. בטנם] *ihr Leib,* nach dem 1 Gl. deutlich ihr schwangerer Mutterleib, nicht ihr Inneres mit seinen Gefühlen, Gedanken und Bestrebungen (*Del.*), s. zu V. 2; über das Suff. Plur. s. zu V. 34. תכין] *bereitet* (27, 17. 38, 41) d. i. hier: bringt zur Reife, zeitigt. מרמה] *Trug,* Täuschung für sie selber, vgl. V. 31. — Ist nun das alles so, wie wenig darf man sich dann über den schnellen, plötzlichen Wechsel des Glücks, wie ihn Ijob erfahren hat, verwundern!

b) *Die Antwort Ijob's,* Cap. 16. 17.

Wie die Freunde in diesem zweiten Gespräch eine neue Stellung zu Ijob eingenommen haben, so befindet auch er sich in einer neuen Lage. Er war Cap. 7 u. 10 mit allerlei Gründen in Gott gedrungen, um ihn zur Gnade und Rechtsgewährung gegen ihn umzustimmen, und hatte endlich in sieghaftem Hochgefühl seiner Unschuld Gott zu einem Rechtskampf (C. 13) herausgefodert, überzeugt dass er gerechtfertigt daraus hervorgehen werde. Aber Gott hat sich nicht umstimmen lassen und seine ungebührliche Herausfoderung unbeachtet gelassen; diese Mittel sind vergeblich erschöpft; fast noch gottverlassener als zuvor steht er da, und mit neuer Macht überwältigt ihn das Gefühl, von Gott feindlich verfolgt zu sein. Aber auch gegenüber von den Freunden haben ihm die Betheuerungen seiner Unschuld nichts genützt; sie erklären ja dieselben für die Sprache eines Schlauen und finden in seinen Reden den thatsächlichen Beweis einer ihm tief inne wohnenden Sündhaftigkeit. So ist es denn auch mit dem Glauben an seine Rechtschaffenheit unter den Menschen zu Ende; es ist keine Hoffnung und kein Mittel mehr, sie zu überzeugen. Von Gott in seiner Hoffnung auf Erhörung und Errettung getäuscht, von den Menschen seiner Ehre entkleidet und gänzlich verkannt zu sein, das ist jetzt seine neue Lage, deren er sich mit vollkommener Klarheit bewusst wird. Sie ist schlimmer als zuvor und das Wirrsal des Elends ist für ihn auf's Aeusserste gekommen. Hier in dieser tiefsten Noth muss, wenn er nicht völlig darin untergehen soll, eine Wendung bei ihm eintreten und sie tritt ein. Nicht umsonst hat er im ersten Gespräch die ganze unbesiegbare Macht seines guten Gewissens in sich kennen gelernt. Der äussern Güter beraubt und ohne Hoffnung ihrer Wiederherstellung steigt ihm um so höher der Werth dieses inneren und noch einzigen

Gutes: er erkennt das sittliche Wesen in seiner durch das äussere Leiden unantastbaren Kraft, ja als noch wachsend im Leiden (17, 9). Zugleich ist ihm dieses Unschuldsbewusstsein das Band, das ihn noch mit Gott verknüpft und ihn fester zu ihm hinzieht. Dass Gott die Unschuld auf ewig verkennen werde, kann er nicht glauben: so klar und wahr ist noch immer sein Gottesbewusstsein. Also von den Freunden unbarmherzig zurückgestossen, sieht er sich zu Gott hingetrieben, und von Gott für jetzt, für dieses Leben im Stich gelassen, klammert er sich an den Gott der Zukunft an, der ihm sein Recht, von dem ihm sein Gewissen zeugt, noch zuerkennen muss. Zu ihm fasst er Vertrauen, von ihm erwartet er fodernd und ahnend, was der Gott der Gegenwart ihm versagt. So ringt sich bei ihm in der äussersten Anfechtung der Glaube an Gott siegreich durch; er fällt von Gott nicht ab, sondern hält fest an ihm, kämpft die Verzweiflung nieder, und zieht aus jener innern Zuversicht die Kraft, Alles, selbst den Tod in dieser Verkennung zu tragen, ohne an ihm irre zu werden. Damit hat er dann die Bahn zum Sieg in der Anfechtung betreten, und auch gegenüber von den Freunden wird es ihm nicht mehr schwer werden, die Nichtigkeit ihrer Ansichten, Gründe und Reden mit überlegener Kraft aufzudecken.

Schon seine erste Rede stellt alle diese Eigenthümlichkeiten seiner neuen Lage mit ihren verschiedenen Folgen für ihn deutlich hervor, und zeigt das Ringen seines Glaubens in seiner ganzen Grösse. Sie ist heftiger erregt, als die bisherigen, aber doch klar geordnet. Ihre Einschnitte sind unverkennbar nach 16, 5 u. 17 u. 17, 9. Ohne sich vorerst auf das Schreckbild des El. vom verdienten Schicksal des Bösen näher einzulassen, weist er nur 1) mit ein Paar Worten den Inhalt ihrer Reden als nun oft genug gehört, als nutzlos und zweckverfehlend, womit ihm nichts geholfen werde, zurück 16, 2—5; und vertieft sich sodann 2) in eine umfassende Betrachtung seiner trostlosen Lage, wie sie sich nun gestaltet hat, an welcher eben das Schreckliche ist, dass Menschen und Gott ihn gleichermaassen befeinden und Gott ihn bis zum Tod befeindet, trotz seiner Unschuld 16, 6—17. Aber unfähig diesen Gedanken, dass durch den Tod auch sein Recht vernichtet werde, zu ertragen und einen Ausweg suchend, 3) springt er in rascher Wendung von dieser Gegenwart auf die Zukunft hinüber und ringt sich flehend, hoffend und glaubend zu dem ewigen Gott, dem Zeugen seiner Unschuld, empor, der für den unschuldig hingerafften Gerechten noch einstehen muss 16, 18 — 17, 9, und kann nun erst 4) vom Standpunkt dieser neugewonnenen Zuversicht aus, auch die Mahnreden der Freunde, die doch alle auf eine irdische Hoffnung hinauslaufen, folgerichtig als ganz unverständig bezeichnen 17, 10—16. Das Wort der Abwehr an die Freunde ist also hier aus gutem Grunde auf den Anfang und das Ende der Rede vertheilt. Der Kern der Rede ist der 2 und 3 Theil, jeder in 2 Strophen, der erste von je 6, der zweite von je 7 Versen gegliedert, sämmtliche 4 aber je 14 Stichen umfassend; auch der letzte Theil bildet eine Strophe von 7 Versen oder 14 Stichen, während der erste nur aus 4 Versen, worunter aber ein Doppelvers, also aus 10 Stichen besteht.

1) Cap. 16, 2—5: Unmuthige, zuletzt in Spott umschlagende Abweisung ihrer nun schon zur Genüge vorgebrachten Reden, die Trost sein sollen, aber das Gegentheil von Trost bewirken, und besser ganz unterblieben, da sie ja auch Niemand herausfodert, die ohne wirkliches Mitgefühl mit dem Leidenden, ohne Eingehen auf seine Lage, kalt und vornehm nur leere, künstlich gesetzte Worte ihm entgegenbringen, leicht zu sagen, aber nicht lindernd, nicht tröstend. — V. 2. *Gehört hab' ich derlei* (12, 3) schon *Vieles* (23, 14), nämlich nicht von andern oder sonst schon, sondern von euch, sofern ja auch ihre 3 Reden des ersten Gesprächs andeutend oder ausführlicher (C. 8) dieses Thema behandelten. Mühsalströster d. h. die statt Trost zu geben, Kummer und Leid verursachen, mithin *leidige Tröster seid ihr alle,* mit Beziehung auf 15, 11. Ihr Trost beruht auf gänzlicher Verkennung seiner Person, und dient in Wahrheit nur dazu, ihn bitter zu kränken (vgl. auch 21, 34). — V. 3. *Ist* wohl *ein Ende den windigen* (s. zu 15, 2) *Worten?* ich habe genug daran und du solltest desselben auch überdrüssig sein. Er gibt damit dem El. seinen Vorwurf zurück, denn wie sie seinen Reden kein Verständniss abgewinnen können, so kann er von ihren Zusprachen nichts für sich brauchen. *Oder*, um die Sache von einer andern Seite zu nehmen, *was kränkt* (s. zu 6, 25) *dich, dass* (s. zu 3, 12) *du erwiederst,* erwiedern müsstest, statt zu schweigen? Weniger zusammenhangsgemäss *Hirz.*: was kränkt dich wenn du antwortest? warum antwortest du so gereizt? man würde auch eher וְ oder אִם als אִי erwarten. — V. 4 f. fügt er spottend hinzu, dass solche Art zu trösten keine hohe Weisheit (s. 15, 9. 10) voraussetze, sondern ganz gemein sei, auch er in ihrer Lage dasselbe leisten *könnte* (freilich nicht *würde*), und entwirft ihnen zugleich eine abschreckende Schilderung ihrer Trösterkunst. Dabei ist selbstverständlich, dass er mit לוּ hier nicht wünscht, sondern einen nicht zu verwirklichenden Fall setzt (*Ew.* § 358, a): *auch ich wollte* d. h. könnte (s. 9, 14) *wie ihr reden, wenn eure Seele* oder Person *an der Stelle der meinen wäre*; *wollte* Verknüpfung machen mit Worten d. i. Worte verknüpfen oder *Reden zusammensetzen gegen euch* d. h. geordnete, wohlgesetzte Reden halten; zu der Unterordnung des Obj. durch בְּ vgl. V. 4d u. 9b u. 10a (*Ew.* § 282, d; *Ges.* § 138, 1, Anm. 3); die von De Lagarde Proverbien 1863 S. VI vorgeschlagene Lesart אַרְחִיבָה passt nicht, weil man wohl הִרְחִיב פֶּה aber nicht הִרְ בְּמִלִּים sagt; *und wollte schütteln über euch mit* (s. Glied c) *meinem Kopfe,* was eine Geberde des Hohnes, namentlich des in Mitleid versteckten Spottes (*Hirz.*) ist Ps. 22, 8; Jes. 37, 22; Jer. 18, 16; Sir. 12, 18; Matth. 27, 39. Künstlich zusammengesetzte Reden statt aufrichtiger Herzensergüsse und vornehmes auf den armen Sünder herabblickendes Mitleid statt wirklichen Mitgefühls geben sie ihm. — V. 5. Fortsetzung der Nachsätze der Bedingung: *wollte euch stärken* d. i. aufrichten, Kraft zum Dulden einflössen *mit* (s. zu 9, 30) *meinem Munde* d. h. blos mit dem Munde, mit leeren Worten, in denen keine Kraft ist und hinter denen keine Freundesgesinnung steckt; *und das Beileid* (s. zu 2, 11) *meiner Lippen,* das nur mit den Lippen

ausgedrückt, aber im Herzen nicht gefühlt und durch die That nicht bewiesen wird, *sollte Einhalt thun!* ob das euch genügen würde! חשך ist ohne Obj. gesagt, wie Jes. 58, 1; es ergänzt sich leicht aus dem Zusammenhang, nämlich נָאַם V. 6. מאמצכם] über das ǐ für gewöhnliches ĕ vgl. *Ew.* § 251, b; *Ges.* § 60 Anm. 4.

2) C. 16, 6—17: Betrachtung seiner Lage, wie sie sich nun gestaltet hat, in 2 Absätzen. a) V. 6—11, die erste Ausführung in 2 mal 3 Versen: ohne von weiteren Reden irgend eine Linderung zu erwarten, muss er wenigstens das sagen, dass Gott ausser den Leiden, mit denen er ihn selbst bis zur Erschöpfung heimgesucht, nun auch die Seinen alle ihm entfremdet und die Feindschaft und Verkennung der Menschen hinzugefügt hat; unbedingt muss er um seines Unglücks willen als ein Sünder gelten; weil Gott ihn mit seinem Grimm verfolgt, fallen die Menschen mit wüthendem Hohn über ihn her; wehrlos ist er den Schlimmsten preigegeben. — V. 6. Er besinnt sich, ob er das Gespräch weiter führen soll. Schon mit der Klage C. 3 wollte Ij. seinem Schmerz Luft machen, und von den Anwesenden Trost hervorlocken. Die bisherige Unterredung hat nun gezeigt, dass er von ihnen keinen Trost zu erwarten hat (s. V. 2—5). Soll er dennoch weiter reden, um wenigstens seinem Schmerz Erleichterung zu verschaffen? aber auch diesen Erfolg des Redens kann er nicht verspüren. Somit müsste er schweigen: allein damit wird auch nichts besser. So gibt denn dann erst das in seiner Lage hinzugetretene Neue V. 7 die Entscheidung für das weitere Reden. Am Eingang seiner ersten Rede des zweiten Gesprächs ist eine solche alles überschauende Ueberlegung ganz am Platz. Den schroffen Uebergang von V. 5 zu 6 mildert die Vulg. durch Einsetzung von: sed quid agam? Im 1. Gl. drückt der Volunt. nach אִם das *Wollen* aus (*Ew.* § 355, b); im 2. Gl. hat der Volunt. ohne אִם die Kraft einer Bedingung, s. 11, 17. *Will* oder mag *ich reden, hält mein Schmerz nicht ein; will ich's lassen* (d. i. aufhören zu reden), *was* von meinem Schmerz *geht weg* (s. zu 14, 20) *von mir?* (מִמֶּנִּי poetisch für מִמֶּנִּי). Antwort: nichts. Doch ist auch möglich: was d. i. wie weit oder wie geht er, der Schmerz, weg von mir? verlässt mich? Antwort: gar nicht. — V. 7. *Nur* (oder *doch*) — *jetzt hat er mich erschöpft; verödet hast du meinen ganzen Kreis!* Der Blick auf das Neue seiner jetzigen Lage gibt den Ausschlag für das Reden, und אַךְ, zum ganzen Satz gehörig (s. zu 13, 15), führt das den Ausschlag gebende Moment ein; es ist also weder versichernd = *fürwahr*, noch ist es mit dem einzelnen Wort הלאני, bei dem es nicht einmal steht (nur erschöpft = gänzlich erschöpft hat er mich, *Hirz.*), zu verbinden. עֵדָה mit Nachdruck wie 6, 3. הלאני] Subj. dazu ist nicht כאבי (*Vulg. Aben.*), sondern wie das Folgende zeigt (s. V. 11), Gott. Im 2. Gl. geht die Rede, von Schmerz heftig erregt und wie schluchzend, in die wehmüthige Anrede an Gott über, während er V. 9 ff. wieder in der 3. Pers. von ihm redet. Zu der Lesart עֲדָתִי (*Pesch.: mein Zeugniss*, d. h. alles was für mich zeugt, mein Glück) die nur scheinbar durch V. 8 gestützt wird, würde חֶשֶׁם wenig passen: עֲדָתִי *meine Gemeinde, meine Schaar,* ist hier, anders als 15, 34,

der ganze Kreis der Angehörigen, Hausgenossen und Freunde. Diesen einst so reichen Kreis hat Gott ihm verödet, sofern er sie alle in Verächter und Feinde verwandelt hat, weil sie ihn jetzt für einen von Gott gezeichneten Sünder halten. In der That liegt hierin eben das neue Moment seiner jetzigen Lage, wie V. 8—11 und noch mehr 19, 13—19 weiter ausführen. — V. 8. וּתִקְמְטֵנִי] *und du hast mich gepackt;* קמט bedeutet von Haus aus (vgl. קמץ), auch nach den übrigen semit. Sprachen: *fest zusammendrücken, -packen* u. *-schnüren;* die mehr aram., davon abgeleitete Bedeutung *runzeln* (*Vulg., Luth.*), *zusammenschrumpfen* (*Del.*) ist hier zu speciell, und 22, 16 unmöglich. Das plötzliche Erfasstwerden von seinem Unglück und besonders seiner furchtbaren Krankheit stellt er vor, als hätte Gott ihn mit seiner allgewaltigen Hand gepackt, wovon die Spuren an seinem Leibe zurückbleiben. לְעֵד הָיָה] *zum Zeugen wurde es,* nämlich das, dass du mich gepackt hast; die über mich verhängten Leiden gelten als Zeugniss meiner Schuld (*Hirz.*, nach den Verss.), vgl. 10, 17. *Ew.* liest für הָיָה nach 6, 2. 30, 13 הָיָה: *und es packte* zum Zeugen d. i. *als Zeuge mich das Unglück,* damit es dem כחשׁ im 2. Gl. entspreche; doch scheint bei dieser Auffassung לעד zu kurz u. zu künstlich gesagt. *Und aufstand* (in Folge des göttlichen Packens) als Kläger *wider mich meine Lüge,* so nennt er geradezu sein Leiden, weil es falsch gegen ihn zeugt, *in mein Angesicht* (s. zu 1, 11) *aussagend* (s. zu 15, 6) d. h. in's Angesicht wider mich aussagend; das Imprf. יענה fügt zu ויקם eine nähere Bestimmung (*Ew.* § 285, b) oder drückt geradezu die Absicht aus (*um auszusagen, Ew.* § 337, b), s. 30, 8. כחשׁ wird zwar von *Hirz.* u. den Meisten jetzt als *Abmagerung, Siechthum* aufgefasst, nach Ps. 109, 24; doch scheint diese Bezeichnung für seine entsetzliche Krankheit zu schwach, oder wenn das einzelne Symptom der Abmagerung gemeint wäre, hier zu speciell. Dass sein Leiden als falscher Zeuge gegen ihn aussagt, hebt er hervor, weil dadurch die Verödung seines ganzen Freundeskreises bewerkstelligt wurde. — V. 9 f. führt er in Bildern, von Raubthieren hergenommen (s. zu 10, 16), weiter aus, wie Gottes Befeindung die Angriffe der Menschen auf ihn nach sich zog. *Sein,* nämlich Gottes s. V. 7, *Zorn* (mit Nachdruck vorangestellt) *zerfleischte und feindete mich an* (30, 21), *er knirschte wider mich mit* (s. zu 4c) *seinen Zähnen, als mein Dräger wetzt* (Ps. 7, 13) oder schärft *er seine Augen* wie eine Mordwaffe *gegen mich,* um mich zu durchbohren, „schiesst mörderische Blicke auf mich" (*Hirz.*); Imprf. = Praes., weil Angriffe geschildert werden, die noch immer fortdauern. — V. 10. Und nun kommen auch die menschlichen Gegner und fallen im Verein mit wüthendem Hohn über den Wehrlosen her. Gemeint sind nicht die 3 Freunde speciell, für deren Benehmen die Ausdrücke zu stark wären, sondern Menschen überhaupt, aus seiner Umgebung, darunter עָלַי und רָשָׁעִים V. 11, womit dann weiter die Beschreibung 30, 1 ff. zu vergleichen ist. *Aufgerissen haben sie,* die Menschen, *gegen mich ihr* (über בְּ s. zu 4c; dagegen 29, 23) *Maul* — Geberde roher Verhöhnung Ps. 22, 8; Jes. 57, 4 —, *mit Schimpf,* d. h. schimpflich oder auch unter Schimpfreden, *schlu-*

gen sie meine Backen d. h. *mich auf die Backen* — eine beschimpfende Misshandlung (Mich. 4, 14; Thr. 3, 30; Joh. 18, 22. 19, 3) — *allesammt ergänzen sie sich wider mich.* Das nur hier vorkommende הִתְמַלֵּא sich gegenseitig zu einem מָלֵא (Jes. 31, 4 *Ew.*) zusammenrotten, oder sich zu gegenseitiger Hülfeleistung zusammenthun (תְּמָלוֹל, *Schult.*), gibt einen genügenden und treffenden Sinn, ohne dass man mit *Hirz.* auf Grund von 2 S. 23, 7 ein ausgelassenes בַּרְזֶל hinzudenkt, um den Begriff *sich in volle Rüstung werfen* zu erhalten, — eine jedenfalls unstatthafte Ellipse! — V. 11 bringt das Ergebniss, dass er wehrlos an die schlimmsten Menschen preisgegeben ist, nach dem Willen Gottes. Das Wort עֲיָלִים nämlich, durch seinen Sing. auf seine Erklärung durch das entsprechende רְשָׁעִים im 2. Gl. angewiesen, kann hier nicht wie 19, 18 u. 22, 11 (von der W. עול) den Knaben oder *Buben* (*Del.*) bedeuten, der in solchem Zusammenhang keine Zusammenordnung mit den רשעים erlaubt, sondern nur (von der W. עָוַל, woher sonst עָוֶל 18, 21. 27, 7. 29, 17. 31, 3) den *Verkehrten* oder Bösewicht, wie es auch sämmtliche Verss. verstanden haben. יַרְשָׁנִי] genauer יְרָשָׁנִי von יָרַשׁ. *Gott überliefert mich an* (Deut. 23, 16) *Ungerechte, und in der Frevler Hände stürzt er mich.* Er drückt sich im Praes. aus, weil er das Ergebniss seiner neugewonnenen Ueberzeugung aussprechen will. — b) V. 12—17. Die zweite Ausführung, in 2 mal 3 Versen, worin er von dem Verhalten der Menschen absehend, nur sich selbst betrachtet und in den stärksten Bildern die göttlichen Misshandlungen schildert, durch die er so weit gekommen ist: wie Gott ihn mitten in seinem sicheren ruhigen Glück überfallen und zertrümmert hat, erbarmungslos ihn zum Zielpunkt seiner tödtlichen Zorneswaffen macht, mit seinen göttlichen Mächten ihm Stück für Stück seinen Bau durchlöchert, und ihn in die entwürdigte Jammer- und Trauergestalt verwandelt, die er jetzt ist, — Alles trotz seiner Unschuld, trotz seiner Frömmigkeit! — V. 12. Dass Gott ihn mitten in seiner friedsamen Ruhe (s. 30, 26) niedergeworfen hat, ist mit das Schwerste an seinem ganzen Leiden, wesshalb er nachdrücklich damit beginnt, und V. 17 damit schliesst. *Sicher,* friedsam, harmlos (21, 23) *war ich, da zerschmetterte er mich, erfasste meinen Nacken u. zerschellte mich, und,* als wäre es daran noch nicht genug, *stellte mich zur Zielscheibe* (Thr. 3, 12; 1 S. 20, 20) *für sich auf.* Die Steigerungsformen (Pilpel) von פרר und פוץ drücken hier sehr malerisch die Gewaltsamkeit des göttlichen Handelns und die Vollständigkeit des Zertrümmerns aus: gemeint ist zumeist seine seelische und geistige Zerschmetterung, herbeigeführt durch die plötzliche Zertrümmerung seines äusseren Glücks. וַיְפָרְרֵנִי] Perf. mit וַ, nicht Imperf. cons., weil er über וַיִּפְרְצֵנִי in der Zeit zurückgreift. — V. 13 schliesst sich an das Bild von 12c an; die Imprf. fallen in die Gegenwart. Der V. schildert, wie er, zum Zielpunkt hingestellt, die Kunst Gottes und die Kraft seiner Geschosse noch fortwährend an sich erproben lassen muss. רַבִּיו] nach den Verss.: *seine Geschosse,* von רַב *Geworfenes, Pfeil* (nach Analogie von בַּז *Erbeutetes, Beute*), Stammw. רבב Gen. 49, 23, welches

s. v. a. חָבָה Gen. 21, 20 (*Hirz.*), zuletzt verwandt mit חָמָה. Zwar erklären die Rabbinen (wohl auch schon die LXX) רַבִּים hier meist als *Schützen* (vgl. Jer. 50, 29), u. *Böttch.* will gar רֹבִּי vocalisiren, aber nach V. 12c u. 13bc ist Ij. für Gott selbst Zielpunkt, und seine Kriegerschaaren (10, 17. 19, 12) haben desshalb hier keine Stelle. *Mich umschwirren seine Geschosse, er zerspaltet meine Nieren* ohne zu schonen d. i. *schonungslos, schüttet zur Erde meine Galle* (vgl. Thr. 2, 11). Ist die tödtliche Krankheit überhaupt nach der Dichteranschauung des AT., vgl. 6, 4 (wie nach der mytholog. Vorstellung der Classiker) durch die Geschosse der Gottheit bewirkt, so ist es auch ganz richtig, dass er bei fortwährend sich steigernden Krankheitsanfällen u. Schmerzen sich den ringsum eindringenden Pfeilen ausgesetzt fühlt, und ebenso sachgemäss nennt er unter den getroffenen Organen solche, deren Verletzung nicht unmittelbar, aber mit der Zeit doch sicher zum Tode führt. — V. 14 mit einem andern Bild, aber immer noch im Bereiche des Kriegers: der schöne Bau seines Leibes wird wie eine Festung von den Kriegshelden berannt und unterliegt Glied für Glied seinem Andrang (ein Bild, das in etwas anderer Weise 19, 12 wiederkehrt); פֶּרֶץ ist nämlich der stehende Ausdruck (30, 14) für den mit dem Sturmwerkzeuge in die Mauer gebrochenen Riss (Bresche). *Er durchbricht mich Riss* (Acc. nach *Ges.* § 138, 1 Anm. 1) *auf Riss, rennt* oder stürmt (15, 26) *gleich einem Helden gegen mich.* — V. 15 f. Was er unter diesen fortwährenden Anfeindungen geworden ist. *Einen Sack hab' ich auf meine Haut genäht* oder geheftet: der שַׂק, das Trauergewand, aus Haaren, wohl meist schwarzen Ziegenhaaren verfertigt (cilicium), wurde auf dem blossen Leibe (1 R. 21, 27; 2 R. 6, 30; Jes. 32, 11) getragen, und zwar *eng anliegend* (Jes. 3, 24. 20, 2. 32, 11), über den Hüften zusammengeheftet oder -gegürtet; da es an sich schon stechend ist und noch mehr in die schrundige und aufgeschwollene Haut des Elephantiasiskranken einsticht, so findet darin der Ausdruck *aufgeheftet* seine genügende Erklärung. Das nur hier vorkommende גֶּלֶד, im Aram. u. Arab. häufiger sowohl für die lebendige als die abgezogene Haut, ist vielleicht statt עוֹר gewählt, zur Bezeichnung der starren und halb leblosen Haut des Kranken. *Und habe mein Horn in den Staub gesteckt:* Horn ist Sinnbild der Macht und Würde; sein *Horn erheben* drückt noch bezeichnender als *sein Haupt erheben* (Ps. 83, 3; vgl. Ij. 10, 15) die Zunahme an Macht u. Würde, den Besitz derselben oder auch das stolze Macht- u. Würdegefühl aus (1 S. 2, 1. 10; Ps. 89, 18. 25. 92, 11. 112, 9. 75, 5. 6. 11 u. s.), wogegen der, welcher sein Horn in den Staub steckt, sich als *besiegt, entwürdigt und zur Trauer erniedrigt* darstellt; עִלֵּל selbst ein Pil., kann nicht wohl von עָלַל *handeln, thun*, abgeleitet werden, weil dieses, *einem etwas anthun* (*einen misshandeln*) bedeutend, immer mit בְּ pers. verbunden wird (Thr. 1, 22. 2, 20. 3, 51), sondern es geht auf die im Aram. u. Arab. gebräuchliche W. עלל (غَلَّ) *hineingehen* (woher עֹל *Joch*) zurück (*Saad., Ros., Ew., Hirz., Ges.*). Die Verss. geben es theils ganz frei wieder, theils (*Pesch., Targ.*) durch סלסל *be-*

spritzen, besudeln, und ihnen folgen viele Neuere, indem sie diese Bedeutung aus עוֹלָל *misshandeln* herauspressen. — V. 16. Das Gesicht vom Weinen roth, die Augen fast erblindet. חַמַּרְמַר, Steigerungsstamm in pass. Aussprache (Pu'al'al) von חמר, *stark geröthet, glühend roth sein* (Thr. 1, 20. 2, 11 von den Eingeweiden ausgesagt). Das Fem. des Ketib hat an 2 S. 10, 9 (*Ew.* § 318ª) schwerlich eine Analogie, und muss, wie 14, 19. 20, 11 eher nach *Ew.* § 317, a (*Ges.* § 146, 3) erklärt werden (vgl. Hez. 21, 21 wo פנים mit Fem. Plur. verbunden ist); correkter wäre das Qeri חַמְרְמְרוּ. Schwarze Nacht ruht auf den *Wimpern* (3, 9), nicht weil schon die Todesnacht darauf herabsinkt (*Schl.*), sondern weil sie vom Weinen erschöpft, fast die Schkraft verloren haben (*Hirz.*). Ohne Zweifel ist, nach dem Zusammenhang, das Weinen die Folge des Schmerzes und der Trauer, vgl. 17, 7; doch ist (s. zu 2, 7) das fortwährende Thränen des Auges auch eine eigenthümliche Erscheinung bei der Elephantiasis. — V. 17. *Obwohl kein Unrecht an meinen Händen* klebt, *und lauter ist mein Gebet,* — eine nicht an V. 16, sondern an die ganze Schilderung V. 12—16 angeschlossene gegensätzliche Bestimmung, durch welche der Gedanke zu V. 12ª zurückkehrt. [עַל] *trotz* als Praep. 10, 7 (nach *Hirz.* auch hier: trotz Nicht-unrecht), ist hier (allerdings nur vor dem Nominalsatz) eher Conj. *trotzdem dass,* wie Jes. 53, 9 (*Ew.* § 222, b). Kein Unrecht, mit der Hand begangen, keine Unlauterkeit (Heuchelei) in seiner Andacht und seinem Gebetsumgang mit Gott hat er sich vorzuwerfen; das sagt er zwar unverkennbar im Gegensatz gegen die Vorwürfe des El. 15, 4. 34; sein Hauptzweck dabei ist aber doch, die Nichtverschuldung dieser Misshandlung kurz und scharf auszusprechen; denn damit erst tritt die Grösse derselben ganz in's Licht.

3) C. 16, 18—17, 9: Anklammerung an den Gott der Zukunft, den Zeugen und Vertheidiger seiner Unschuld, im Hoffen und Flehen; in 2 Str. Die Rede ist in diesem Theil äusserst erregt, und gibt durch die sich drängenden, zum Theil widersprechenden Gefühle ein Bild der innern Unruhe, unter welcher er gegen den Gedanken einer ewigen Verkennung seiner Unschuld sich zu erwehren sucht. a) 16, 18—17, 2: dass er trotz seiner Unschuld als ein Sünder behandelt dastehen soll, gegen diesen Gedanken sträubt sich sein ganzes Gemüth: hülflos, wie er ist, schreit er um Rache seiner gemordeten Unschuld wenigstens nach seinem Tode; weil aber solche nicht denkbar ist ohne den rächenden Gott, so scheidet sich ihm von dem ihn verfolgenden Gott der Gegenwart der Gott der Zukunft, der jetzt schon der Zeuge seiner Unschuld ist; bei ihm sucht er hoffend und vertrauensvoll seine Zuflucht gegen die sichere Aussicht eines nahen Endes mitten in der Verkennung u. gegen die höhnenden Angriffe der Freunde. — V. 18. *Erde, bedecke nicht mein Blut!* „d. h. nach biblischem Sprachgebrauch: sauge es nicht ein, lass es auf nackter Stelle offen daliegen, vgl. Hez. 24, 7. 8 (auch Jes. 26, 21). Blut, welches die Erde nicht einsaugt, ist Blut eines unschuldig Gemordeten; solches Blut schreit nach dem Volksglauben der Hebräer zu Gott um Rache, vgl. Hez. a. a. O. u. Gen. 4, 10, wogegen von der Erde bedecktes, eingesogenes Blut solches ist,

welches keines Rächers entweder bedarf oder keinen findet. Der Sinn also von Hiobs Rufe ist dieser: mög' ich, wenn ich unschuldig sterben muss, nach meinem Tode die Anerkennung meiner Unschuld, meinen Rächer (גֹּאֵל 19, 25) finden!" (*Hirz.*) Aehnlich ist der Gedanke des 2. Gl.: *und keine Stätte,* wo es bleiben könnte, ohne weiter zu dringen, *finde mein Geschrei!* d. h. das Rachegeschrei seines vergossenen Blutes (Gen. 4, 10); unaufgehalten halle es durch die Welt hin und steige auf zum Himmel, bis es seinen Rächer gefunden! — V. 19. Auch oder *selbst jetzt, sieh' da im Himmel meinen Zeugen u. meinen Mitwisser in den Höhen* (25, 2. 31, 2)! עָתָּה das mehr aram. Wort (vgl. Gen. 31, 47) für das hebr. עַד (συνίστωρ LXX), vorn mit unveränderlichem *ā*; über die Vokalisation שָׁהֵדִי in einigen Ausgaben s. *Ew.* § 68, b. [גַּם עִתָּה Mag man diese Worte verstehen *auch jetzt noch* (*Ew.*), oder *schon jetzt* (*Hirz.* u. die Meisten), auf keinen Fall rückt er durch diese Formel *mit seinen Wünschen* wieder in die Zeit diesseits des Todes ein, noch nimmt er im Folgenden ein Einschreiten Gottes für seine *Lebenszeit* in Anspruch, wie *Hirz.* u. die Meisten erklären, denn *Zeuge sein* ist etwas anderes als *Einschreiten* oder *Rächen.* Vielmehr ist die Sache die. Soll sein Blut einst gerochen und seine Unschuld zur Anerkennung gebracht werden, so muss er einen Zeugen derselben haben. Diess überdenkend besinnt er sich, dass er selbst jetzt, wo es so gar nicht den Anschein hat, an Gott im Himmel einen solchen Zeugen hat: so unerschütterlich fest steht's ihm, dass was sein Inneres ihm als wahr bezeugt, auch vor Gott wahr und Gott bekannt sein muss und dass Gott solches Wissen wenigstens auf die Dauer nicht verläugnen kann. Mit freudigem Hochgefühl erfasst er diesen in ihm aufsteigenden Gedanken, hegt ihn aber nicht als Gegensatz zu dem Rufe V. 18, sondern als Voraussetzung für die Möglichkeit von dessen Erfüllung. — V. 20. An diesen Gott im Himmel sich zu halten, wird er durch das Benehmen der Freunde genöthigt, die seine Unschuld läugnen, ja ihrer spotten: der Menschen Feindschaft treibt ihn Gott in die Arme. *Meine Spötter* (vgl. V. 4. 12, 4) *sind meine Freunde* (statt meine Zeugen u. Vertheidiger zu sein): *zu Gott* träufelt d. i. *thränt mein Auge* (vgl. Jes. 38, 14) d. h. flehe ich thränenden Auges (falsch *Hahn* u. *Del.:* mögen auch m. F. meiner spotten, dennoch thränet u. s. w.; vielmehr: *weil* m. F. — *so* thränet u. s. f.). — V. 21. Inhalt seiner thränenden Bitte, als Absichtssatz ausgedrückt durch Jussiv (Hiph.) und וְ cons. (*Ew.* § 347, a). Die Bitte ist eine zweifache 1) *dass er* entscheide (9, 33; Jes. 11, 4) d. i. *Recht schaffe dem Mann* (Ijob) *bei* oder gegenüber von *Gott,* d. h. schliesslich anerkenne und erkläre, der verfolgte Ij. sei kein Frevler und sein Leiden keine Sündenstrafe; eine merkwürdige Vorstellung, worin sich zeigt, wie in seinem Bewusstsein der seine Unschuld kennende und endlich ihm zu seinem Recht verhelfende Gott von dem ihn verkennenden und befeindenden Gott sich scheidet und so die Finsterniss und Verwirrung, welche das Wahngebilde eines feindlichen Gottes in seiner Seele angerichtet hat, sich zu lichten beginnt; 2) *und dem Menschensohn* (wieder Ijob) *gegen seinen Freund* d. h. seinen ihn so

gänzlich verkennenden menschlichen Gegner (Eliphaz, der die andern vertritt), indem er ausspricht, dass er Unrecht habe, was aus der ersten Bitte nur die weitere Folge ist. Die Bitte geht 42, 7 in Erfüllung, und zwar noch anders, als Ij. auch nur zu hoffen gewagt hat, noch in diesem Leben. Es ist wieder eine der Stellen, wo der Dichter seinen Helden in einem gehobenen Augenblick den Ausgang vorher ahnen lässt (vgl. 13, 10). Unter dem רֵעַ *Gott* zu verstehen, so dass Gl. b und a das gleiche aussagte (was *Hirz.* zur Wahl stellt), ist unnatürlich, weil man bei dem רֵעַ eines Menschen immer zuerst an seinen Nächsten denkt, und unmöglich, weil Gott an dieser Stelle nicht als sein Freund, sondern als sein Feind in Betracht käme. Nach der lectio recepta wäre vor בֶּן־אָדָם das לְ des 1. Gl. als nachwirkend zu denken (vgl. zu 15, 3; *Ew.* § 351, a; *Ges.* § 154, 4), und das לְ vor רֵעֵהוּ = *in Beziehung auf* als stellvertretend für das genauere עִם aufzufassen. Doch ist diese Construktion sehr hart; die Auskunft (von *Schult.*, *Ew.*, *Olsh.*) בן־אדם als Acc. von יוכח abhängig zu machen, als bedeutete dieses das 2temal (wie שָׁפַט) *einen richten* = *ihm Recht verschaffen*, scheitert am Sprachgebrauch, wornach הוכיח mit Acc. prs. eben nur = *zurechtweisen* u. *strafen*, ist. Die Schwierigkeit wird gehoben, wenn man mit *Ew.* Jahrb. IX. S. 38 בֵּין statt בֶּן liest, so dass אדם u. גבר sich entsprechen wie 14, 10 (während בֶּן־אָדָם nur 25, 6 in diesem Buche vorkommt, ist dagegen אדם darin sehr gewöhnlich). — V. 22 begründet die Bitte um Rechtverschaffung durch den Hinweis auf sein baldiges Ende, aber nicht in dem Sinn, dass Gott seine Sache richten wolle, *bevor* er sterbe, was bald zu erwarten sei (*Hirz.* u. A.), denn von einer Rechtschaffung *vor* seinem Ende war V. 19—21 kein Wort gesagt, und dagegen zeigt V. 18 ganz deutlich, dass es sich um eine Rechtserklärung nach dem, dass er als Sünder hat sterben müssen, handelt; sondern der Sinn der Begründung ist der: denn durch *Genesung* von meinen Leiden habe ich keine Ehrenrettung mehr zu hoffen, ich habe den Tod ohne Wiederkehr bald zu erwarten. יאתיו] über die Form s. zu 3, 25 u. 12, 6; das masc. bei שָׁנוֹת wie Ps. 102, 28 (vgl. zu 3, 24 u. *Ew.* § 177, e). *Denn* Jahre von Zahl d. i. (Gen. 34, 30; Ps. 105, 12 u. s.) zählbare oder *wenige Jahre werden kommen, und einen Pfad, den ich nicht wiederkehre, werd' ich gehen* (s. V. 6). Zum Gedanken vgl. 7, 7—10 u. 10, 20 f. Da אָתָה nicht *transiit* (*Vulg.* u. viele Ausleger, auch *Ges.* thes.) bedeutet, auch kein לִי hinzugedacht werden darf (*Schult.*: sie kommen mir = ich erfülle sie), und noch weniger *sie kommen* so viel sein kann als *ihr Ablauf kommt* (*Hahn*, *Del.*), so können die שנות מספר nicht die Gesammtheit aller seiner Lebensjahre sein, sondern nur die ihm von jetzt an noch übrigen Jahre (*Hirz.*). Es muss anerkannt werden, dass Ijob hier noch (höchstens) ein paar Jahre bis zu seinem Hingang in Aussicht nimmt, was auch, da die Elephantiasis keinen raschen Verlauf hat (s. zu 2, 7), nicht weiter auffallend ist; ebenso aber auch, dass er den Tod nach dieser Zeit als sicher annimmt (vgl. weiter 17, 11—16). — C. 17, 1 ist einfache Fortsetzung des begründenden Satzes 16, 22, und die Kapitelabtheilung ist hier unpassend (*Hirz.* Grundlos ist die

Behauptung von *Del.*, dass V. 1 einen andern Ton anschlage, als 16, 22). Er fühlt seine Kraft jetzt schon gebrochen und muss darum baldiges Ende erwarten. רוּחִי] nicht: *mein Odem*, der schon kurz 7, 15 und übelriechend 19, 17 geworden ist (*Del.*), weil dieses einzelne Symptom die Aussage, dass es mit ihm zu Ende sei, noch nicht rechtfertigte, sondern *mein Geist*, als Lebensprincip, wie 10, 12. Also: *zerrüttet ist meine Lebenskraft; meine Tage sind erloschen* (זעך = דעך 6, 17, was auch einige MSS. bieten) d. h. schon so gut als versiegt; *Gräber* d. h. der Gräberplatz, Friedhof, Gottesacker wie 21, 32, sind mir d. h. *warten mein*, stehn mir bevor. — V. 2. Ein vielerklärter V. חַתְלֵי] oder nach anderer Lesart חַתְלֵי, ein aus חֵתֶל (13, 9) gebildetes (*Ew.* § 153, a. 179, a. b) Abstractum *Vorspieglung, höhnende Täuscherei, Spötterei* (nicht: Betrug, *Hirz.*), nicht concretum: *Spötter* (*Targ., Saad.* u. A.), noch weniger Paʿûl: *Verblendete* (*Stick., Hahn*), denn es gibt kein Qal חָתַל und חֵתֶל bedeutet nicht *verblenden*. וּבְהַמְרוֹתָם] Inf. Hiph. mit Suff. von מרה *widersetzlich sein*, Hiph. *durch Widersetzlichkeit einen reizen, mit ihm hadern;* das מ hat Dag. dirim. (s. zu 9, 18), wiewohl nicht nach allen mas. Handschriften. תָּלַן] sonst Pausalaussprache für תָּלַן (Jud. 19, 20), für deren Anwendung hier ein Grund nur vermuthet werden kann (*Ew.* § 141, b, Anm.), Jussiv von לִין (19, 4. 29, 19. 31, 32. 39, 9). Im Uebrigen kommt es auf das Wörtchen אִם an. Nimmt man es als *wenn*, so ergibt sich kein annehmbarer Sinn: „wenn nicht Betrug bei mir ist, so mag auf ihrem Hadern mein Auge weilen d. h. da mich mein Gewissen keiner Schuld zeiht, so mögen sie immerhin noch länger forthadern!“ (*Hirz.*) hinkt auf mehr als einer Seite. *Oder* in der Gegenfrage (*Ros.* u. A.) kann es nicht bedeuten, weil die Aussage mit der des V. 1 zu ungleichartig ist. Fasst man אִם als Wunschpartikel (wie Gen. 24, 42; Ps. 81, 9. 95, 7. 139, 19): „wenn man nur nicht Spötterei mit mir triebe und mein Auge müsste“ u. s. f. (*Ew.*, theilweise *Eichh., Umbr.*), so würde diess nur passen, wenn man ergänzte: „so würde ich gerne dem Leben entsagen“, aber dieser Gedanke ist durch den Zusammenhang nicht nahe gelegt, würde auch an den Schl. der Str. nicht passen. Das Richtigste scheint daher, אִם־לֹא als Betheurungsformel (1, 11. 22, 20. 31, 36 u. s.) zu verstehen: *führwahr, Spötterei ist bei mir* = umgibt mich, oder aber עִמָּדִי im Verkehr mit mir (9, 14. 10, 17), also: *wird mit mir getrieben, und auf ihrem* (der Freunde) *Hadern* soll oder *muss mein Auge weilen!* Damit kehrt er zum Gedanken von 16, 20 zurück, und ruft, nachdem er 16, 22 u. 17, 1 sich die Gewissheit seines nahen Lebensendes vergegenwärtigt hat, entrüstet aus: wahrhaftig! es ist Spott, den man mit mir treibt, wenn man unter Vorspiegelung von Hoffnungen mich zur Busse eines Sünders treiben will, und solche Streitsucht soll ich fortwährend unter den Augen haben! — b) V. 3—9: Noch einmal treibt ihn diese Erinnerung an die Spötter zu Gott als seinem einzigen Freunde hin: flehentlich bittet er ihn, er möchte doch bei sich selbst für ihn bürgen, dass einst seine Unschuld zur Anerkennung komme, denn sonst kann er jetzt nirgends Hoffnung haben: die Menschen sind wie einem Wahn über ihn dahin-

gegeben (dem Gott darum aber auch nicht den Sieg geben kann) und grausam unbarmherzigen Sinnes gegen ihn; er ist zum Gegenstand des Hohnes und Abscheu's vor der Welt hingestellt, so dass er selbst in Gram darob vergeht und alle Frommen sich über sein Geschick entsetzen, ohne freilich darum von ihm abzufallen; im Gegentheil der wahrhaft Fromme wird selbst unter solchen Erfahrungen nur noch fester an seinem Gott und der Bahn des Rechten halten. — V. 3. *O setze ein! verbürge dich für mich bei dir! wer* (s. zu 4, 7) *wird* sonst *meiner Hand einschlagen?* [שִׂימָה verstärkter Imper.; dass *ein Pfand* als Obj. zu denken sei, ergibt sich aus עִרְבֵנִי, ohne dass man darum nöthig hat, mit *Reiske* u. *Olsh.* letzteres Wort als עֵרְבִּי (*mein Pfand*) zu lesen, in welchem Fall vielmehr das Suff. wenig passend wäre; auch τιθέναι, ponere, وضع, *einsetzen* kann man in passendem Zusammenhang objectlos in dem genannten Sinn gebrauchen. עִמָּךְ] *bei dir,* also wieder dieselbe Trennung Gottes in 2 Personen, wie 16, 21. יִרְקַע] sonst sagt man תָּקַע יָד oder פַּס (Prov. 17, 18. 22, 26. 6, 1) *die Hand einschlagen,* auch blos תָּקַע (Prov. 11, 15) *einschlagen,* mit לְ pers. *einem* (Prov. 6, 1); hier aber, weil statt der Person die Hand der Person (לְיָדִי) genannt ist, wird für *die Hand einschlagen* das Niph. *sich einschlagen* gebraucht. Sämmtliche Ausdrücke dieses Verses sind hergenommen vom Pfandwesen: wer für einen die Bürgschaft übernahm, that das durch feierlichen Handschlag in die Hand desselben und zugleich durch Einsetzung eines Pfandes. Während es sich aber dort gewöhnlich um die künftige Zahlung einer Schuld handelte, handelt es sich hier um die künftige Anerkennung der Unschuld. Die Meinung ist: hafte du (der Kenner meiner Unschuld) als Bürge für meine Unschuld bei dir! Es heisst: *bei dir;* der Sinn ist nicht getroffen, wenn man umschreibt: „gib ein Zeichen, eine Gewähr, dass ich als unschuldig vor dir gelte" (*Hirz.* u. A.); vielmehr geht die Bitte dahin, Gott wolle die Verpflichtung übernehmen, bei Gott, seinem Verfolger und Richter, die schliessliche Anerkennung seines Rechts zu erwirken. Ob noch in seinem Leben, oder nach seinem Tod wenigstens (16, 18), darüber ist hier nichts gesagt; sicher aber geht die Bitte auf die *künftige* Anerkennung seiner Unschuld, denn nur dann haben Bürgschaft und Pfand (die nicht mit einem blossen Zeichen verwechselt werden dürfen) ihren guten Sinn. Dass er diese Bitte an Gott richtet, motivirt er durch die verneinend zu beantwortende Frage: wer sonst wird mir einschlagen? nämlich als Bürge meiner Unschuld; nicht: bei dir, sondern überhaupt; also er motivirt es damit, dass auf Erden Niemand mehr ist, der an seine Unschuld glaubt und für sie einsteht, und ihre Vertheidigung sich angelegen sein lässt. — V. 4. Dass Niemand ihm einschlagen wird, wird begründet im 1 Gl.: *Denn ihr* (der Freunde, vgl. 2[b]) *Herz hast du* vor d. h. *der Einsicht verschlossen,* sie sind unfähig, das wahre Sachverhältniss einzusehen, aber von Gott selbst dazu gemacht, womit er anerkennt, dass auch das Gottes Willen mit ihm ist. Das 2. Gl. zieht daraus eine Folgerung, in der Gedankenrichtung, die ihn jetzt eben beschäftigt (V. 3): *darum wirst du sie*

nicht erheben oder sie die Oberhand im Streit gewinnen lassen. Eben weil Gott als Urheber ihres Wahnes ihren Wahn als solchen kennt, kommt es Ijob unmöglich vor, dass Gott ihnen bis ans Ende Recht lasse. תְּרוֹמֵם] lautet wie ein einfaches Imprf. des Pilel von רוּם, allein ein Obj. ם— vermisst man ungern, und wahrscheinlich ist jenes zusammengezogen aus dem schlecht lautenden תְּרוֹמְמֵם, wobei, um das lange ô behaupten zu können, die Verdopplung des מ aufgegeben wurde, wogegen die Lesart תִּרְמֵם füglich תְּרֹמֵם (mit Verkürzung des ô zu *ŭ* in der geschärften Sylbe) vokalisirt werden kann (*Ew.* § 81, a) vgl. 31, 15, auch 41, 2 Qeri, und Jes. 64, 6. Dass תְּרוֹמֵם Subst. = *Aufstreben* des Gesunkenen, *Besserung, Sieg* sei (*Ew.* § 161, c), ist nicht die einfachere Annahme, und das Pron. würde man auch so ungern entbehren. — V. 5. Weitere Betrachtung ihres Betragens gegen ihn: *zum Pfandtheil gibt man Freunde an, indess die Augen seiner Kinder verschmachten* (s. zu 11, 20). לַחֲלָק] ist s. v. a. לַחֲלֻקַּת חֵלֶק (1 R. 14, 2; Jer. 13, 21); *Theilung* ist חֵלֶק an sich nicht, und לַחֲלָק zu lesen, haben sich schon die LXX gehütet, weil man einen Menschen nicht vertheilt, sondern höchstens verlost, was חֵלֶק nicht bedeutet; חֵלֶק ist vielmehr der einem zufallende *Antheil;* die Meinung ist: dass sie als Antheil Jemandem zufallen, schwerlich bei der Beutetheilung, was eine Plünderung voraussetzte, während נָגִיד eher auf einen gerichtlichen Vorgang hinweist, sondern wohl bei der Execution gegen den Schuldner, bei der Auspfändung, womit man in dem V. 3 gezeichneten Bilderkreise bleibt (*Schult., Stick., Schl.*). נָגִיד] vom *Anzeigen* vor Gericht, wie Jer. 20, 10; Subj. ist unbestimmt (vgl. 6, 20); er zielt freilich auf El. u. die Andern, spricht aber lieber allgemein, und setzt desswegen auch das Obj. רֵעִים (während רֵעֵהוּ genügte) in den Plur., wodurch zugleich der Missverstand, dass es Subj. sei, abgeschnitten wird. Der Gedanke ist ähnlich wie 6, 27, und der Gegensatz zu V. 3 unverkennbar: unter Menschen ist man so wenig bereit, sich für mich zu verbürgen, dass man vielmehr, treulos und grausam genug, mich als einen auszupfändenden anzeigt. Im 2. Gl. ist zwar der Anschein dafür, das Suff. von בניו auf den Anzeigenden zu beziehen, und bei dieser Beziehung würde das 2. Gl. die Strafe für den Verrath angeben, aber nicht als eine gewünschte: hujus natorum oculi consumantur! (*Ros.* u. A.), weil so zu fluchen ganz gegen Ijobs Charakter ist 31, 30 (*Arnh.*), sondern als gefolgerte: „wer Freunde verräth, dessen Söhnen werden oder müssen die Augen verschmachten“ (so meist die Aelteren, noch *De W., Del.*). Allein dass Ij. so Strafen vorausverkünde, liegt ausser allem Zusammenhang (denn V. 4b ist ganz anderer Art), und V. 6 hat dann gar keinen Anschluss. Es wird demnach doch das Richtigere sein (mit *Ew., Stick.* u. A.), יו— auf einen der רֵעִים zu beziehen, eine enallage numeri, die in einem Satz allgemeiner Geltung keine Schwierigkeit macht, und nicht härter ist als die 18, 5. 24, 5. 16 u. 17. 27, 23 u. s. Dann ist der Satz des 2. Gl. ein Zustandssatz, beschreibend das bei der Wegnahme des Vaters seine Kinder treffende Loos, und die Härte des Benehmens der Freunde in noch grelleres Licht stellend. Da er allgemein spricht, so müssen die Kinder nicht nothwendig

auf Ijobs Kinder bezogen werden (s. 14, 21), so wenig als die Waisen 6, 27 auf Ijobs Waisen; doch vgl. weiter zu 19, 17. (Die von *Arnh.*, *Hirz.* vorgeschlagene Erklärung des V. kann nicht mehr ernstlich in Betracht kommen.) — V. 6 f. Ein bestimmtes Subj.: ist auch hier nicht genannt, und insofern möchte das *man* des V. 5 noch fortgehen; aber das, was er aussagt, und namentlich was er als Folge davon beschreibt V. 7, lässt erkennen, dass er dabei nicht mehr an die Freunde, sondern an Gott selbst denkt; auch der Tempuswechsel (הצרגני gegen יגרד) deutet auf eine solche Wendung des Gedankens hin. Er ist durch die Betrachtung des Benehmens der Freunde V. 4 f. wieder in den Gedankenkreis des 2. Theils der Rede hineingekommen, und hängt ihm vorerst noch weiter nach, um sich dann V. 9 wieder aufzuraffen. *Und hingestellt hat man mich zu einem Sprüchwort* der Völker d. h. *für alle Welt* (Prov. 24, 24), *und ich muss einer, dem man in's Gesicht speit, sein.* וָאֶהְיֶה] hat hier nicht (wie Jo. 2, 17) die Funktion eines Inf., sondern eines Subst. (vgl. 12, 4): Gegenstand höhnender und kränkender Gleichnissreden, indem die Leute von seinem Schicksal Sprüchwörter hernehmen. אֶהְיֶה] Imprf. drückt aus, was man mit dem Hinstellen beabsichtigt hat (also nicht: *ich ward*). תֹּפֶת] nur hier, gebildet wie נִגְעַת מַשַּׂת u. s. w. von תוּף (dessen Bedeutung nach dem talmud. תּוּף, تَفّ und ⲧⲫⲱⲑ: nicht zweifelhaft sein kann) ist *das Speien* und Gegenstand desselben, und לְפָנַיִם eng damit zu verbinden (vgl. Num. 12, 14; Deut. 25, 9); ein Gegenstand des in's Gesicht Speiens, „dem man seinen tiefsten Abscheu offen in's Gesicht bezeugt" (*Hirz.*), vgl. 30, 9. 10, welche Stelle zugleich bestätigt, dass hier nicht blos von dem die Rede ist, was die Freunde ihm anthaten. — V. 7. *so dass vor Gram* (6, 2) *mein Auge* ermattet oder *erlöscht* (s. 16, 16), *und meine Glieder* (eigentlich: Gebilde) — *wie der Schatten sind sie alle*, „so hager und abgezehrt, dass man sie nicht mehr greifen kann, wie sich der Schatten nicht greifen lässt, s. 19, 20" (*Hirz.*). — V. 8. So gross ist die Erniedrigung und Misshandlung Ijobs, dass *Rechtschaffene sich darob entsetzen*, voll Schauder darüber, dass es einem der ihrigen, einem Frommen, so gehen kann; *und der Unschuldige — gegen den Unheiligen* kommt er in Aufregung (vgl. 31, 29) oder *wird er aufgebracht*, d. h. „sein Gerechtigkeitsgefühl empört sich über den חָנֵף, weil es diesem wohlgeht, vgl. Ps. 37. 73" (*Hirz.*), und er über den unglücklichen Frommen triumphiren darf. Wenn irgendwo, so lässt der Dichter in diesem Wort in die Verhältnisse seiner Zeit hineinblicken, wo die Wogen des Kampfes zwischen den 2 Parteien und ihren Grundsätzen hoch gingen, und ein solidarisches Gemeinschaftsbewusstsein alle umschlang, so dass was einen traf, alle mit betraf (vgl. die Psalmen); und nur aus dieser Rücksicht auf seine Zeit erklärt sich das 2. Gl., das strenggenommen durch den Zusammenhang nicht nahegelegt war (vgl. übrigens auch schon 12, 6). — V. 9. Erst hier ermannt er sich aus der trüben Betrachtung V. 5—8 wieder und erhebt sich zu einem Sinn, der, wenn er ihn behaupten kann, ihm den Sieg gewährleistet: *aber fest hält ein Gerechter seinen*

Weg, auf dem er bisher gegangen, den Weg der Rechtschaffenheit und Frömmigkeit, *und wer reiner Hände ist*, fügt Stärke hinzu d. h. *wird noch stärker*, nimmt zu an Kraft in seinem Streben nach Lauterkeit im Handeln. Wir haben hier einen von den Kernsprüchen, die der Dichter da und dort einstreut, in dieser Schärfe nirgends sonst im AT. ausgesprochen, ein Spruch, mit dem im Grunde die doctrinelle Lösung des Problems unseres Gedichtes gegeben ist: mag das Leiden auch seinen höchsten Grad erreicht haben, der Gerechte mag zwar dadurch in augenblickliche Aufregung und Ungewissheit gerathen, aber irre machen lässt er sich nicht, er hält fest an seiner Bahn, und das Ganze muss zuletzt zur Kräftigung seiner Frömmigkeit dienen. Es ist der Gedanke an seine Unschuld, der ihm, wie er ihn bisher schon näher zu Gott hingetrieben, so nun auch diesen Lichtblick in das Wesen des Leidens des Gerechten eröffnet und ihm zu rechter Zeit an diesem Satz sich aufzurichten eingegeben hat. Denn soviel versteht sich, dass Ij. hier bei dem צדיק und טהור־ידים nicht blos an die anderen Gerechten, die Zuschauer seines eigenen Leidens, denkt, sondern dass er vor allen Dingen sich selbst im Sinne hat und seinen eigenen neugewonnenen Vorsatz ausspricht. Und zugleich bemerke man die schneidende thatsächliche Widerlegung, welche er der Beschuldigung des El. 15, 4 entgegensetzt. — Von dieser Höhe aus, zu der er sich emporgerungen und von der aus er sein Leiden mit so ganz andern Augen ansehen muss, als die Freunde, richtet er nun

4) V. 10—16 noch einmal ein Wort entschiedener Abwehr an sie, worin er alle ihre bisherigen Zusprachen und auch die künftigen ähnlicher Art für unbrauchbar und unvernünftig erklärt, weil sie ihn noch mit Hoffnungen auf eine Wendung seines Geschickes hinhalten, während doch in Wahrheit nichts mehr zu hoffen ist, und er schon mit dem Leben abgeschlossen, mit Grab und Verwesung schon sich vertraut, ja wie ganz heimisch darin gemacht hat. Auch diese Rede, trotz der erhebenden Gedanken, zu denen er sich emporgerungen, schliesst so noch einmal, wie die bisherigen, mit dem traurigen Blick in Tod und Unterwelt. — V. 10. וְאֻלָּם כֻּלָּם] macht einen beabsichtigten Gleichklang, dem zu lieb hier das Adv. אוּלָם mit kurzem *ŭ* in geschärfter Sylbe gesprochen ist (vgl. Hez. 40, 40), und statt des möglichen כֻּלָּכֶם (16, 2) ist, wie 1 R. 22, 28 u. Mich. 1, 2, in der 3. Pers. כֻּלָּם (*sie alle*, sc. meine ich) angerufen, *Ew.* § 327, a. תְּשׁוּבוּ] statt des erwarteten Imper. שׁוּבוּ, wohl darum weil er nicht an den Anfang des Satzes treten konnte (*Ew.* § 229 u. 226, a), vgl. übrigens 18, 2b; das ergänzende Verb. בּוֹא folgt dann, durch ו verbunden (*Ges.* § 142, 3, a), regelmässig im Imper. *Aber ihr alle, immer wieder kommt heran nur! ich werde unter euch doch keinen Weisen finden* (vgl. V. 4), d. h. so oft ihr auch noch dasselbe gegen mich und zu mir sagen werdet, ich werde euch nie als solche erkennen, die meine Sache zu verstehen vermögen. — V. 11 f. Für diese Behauptung ihrer unzureichenden Einsicht gibt er nun den Beweis, zunächst V. 11 f., und dann wieder V. 13 ff. Die Freunde hatten ihm immer, wenn er die Busse eines Sünders thue, eine schöne Zukunft in Aussicht gestellt; auch das

Schreckbild 15, 17—35 hatte den gleichen Zweck; immer war die Voraussetzung dabei, dass sich sein Geschick noch wenden könne. Dass solche Voraussetzung irrig und eben darum ihre ganze Zusprache unweise sei, zeigt er nun. *Meine Tage sind dahin* d. h. so gut wie dahin (vgl. 16, 22); *meine Plane,* Lebensplane, *sind entzweigerissen, die Bestrebungen meines Herzens.* [מוֹרָשֵׁי über das lange ā im st. c. vgl. *Ew.* § 212, d. Das Wort wird gewöhnlich als *Besitzthum, Gut* (wie Jes. 14, 23 u. Ob. 17 von der W. ירשׁ) erklärt, und indem man *die Besitzthümer meines Herzens* als App. zu זמותי nimmt, gesagt, es werden damit seine Gedanken und Hoffnungen als die seinem Herzen werth und lieb gewordenen, oder auch als seine innern Güter bezeichnet. Allein liebe Hoffnungen für die Zukunft wird ein guter Dichter nicht Güter oder Besitzthümer nennen; und wozu dieser Umweg? Die W. ארשׁ, arb. ورش, bedeutet *begehren* (Ps. 21, 3), und ein daraus gebildetes מוֹרָשׁ (wie מוֹסָר = מֹאסָר) ergibt auf einmal den hier verlangten Sinn. Dem in נתקו angeschlagenen Bilde ist durch das 1. Subj. זמות, eigentlich *Verknüpfungen,* schon Genüge geschehen, und מורשי fügt sich nun leicht als Erklärung daran an; wogegen τὰ ἄρθρα der LXX, die *Stränge* (*Gek.*) und die *Bande* (*Ew.*) sogar dem Sinne des V. fremd sind (ganz abgesehen davon, dass מוֹרָשׁ = מוֹרָתִי = מֹרָתִי sich nicht rechtfertigen lässt). — V. 12. *Nacht* setzen d. h. *machen sie* (Jes. 5, 20) *zu Tag, Licht* ist nach ihrem Setzen d. h. *sei näher als die offenbare Finsterniss!* Während mein Leben so gut als zu Ende und alle meine Hoffnungen zu nichte sind, kommen sie und wollen mir das Gegentheil glauben machen, mir aus Nacht, der Nacht des Todes, Licht, das Licht des Lebens, machen, indem sie mir noch hohes Alter und Rückkehr glücklicher Tage vormalen (5, 17—26. 8, 20 ff. 11, 13 ff.). Das 2. Gl. ist ein vollständiger Satz, mag man אור noch als Acc. und קרוב als Prädicatsaccusativ von ישימו unmittelbar abhängig machen, oder beide als Nomin. fassen, wie in der Uebersetzung geschehen ist. [קרוב מפני החשך comparativ: *näher als das Angesicht der Finsterniss!* d. h. als die Finsterniss, deren Angesicht man schon sieht, die schon ganz klar da ist (*Hirz.*), vgl. 26, 9. Diese Erklärung scheint richtiger, als wenn man in מפני *coram* findet, was es (auch 23, 17) nicht bedeutet. Die Erklärungen *lux prope abest a tenebris,* oder *Licht, dem das Dunkel schon naht* (*Schl.*) sind an sich lahm und zerstören den Rhythmus und den geschlossenen Sinn des Verses. — V. 13 ff. noch einmal der Beweis ihrer Unweisheit, etwas anders gewendet; hat er zuvor ausgeführt: es ist kein Grund mehr zur Hoffnung, so führt er nun aus: ich habe keine Hoffnung mehr, habe derselben schon entsagt. Von dem Bedingungswörtchen אם, womit V. 13 beginnt, hängen alle Verba in V. 13 u. 14 ab, und V. 15 bildet den Nachsatz durch וְ der Folge eingeleitet. (Die Erklärung von *Del.*, der schon bei שאל ביתי V. 13a den Nachsatz beginnt: *wenn ich hoffe, ist's auf Scheol mein Haus,* ist zu künstlich, als dass sie richtig sein könnte.) *Wenn ich auf die Unterwelt als mein Haus hoffe* (nicht: hoffen muss; Imprf. ist hier Praes.), *in der Finsterniss* (der Unterwelt 10, 21 f.) *mein*

Lager hingebreitet habe, mir schon im Voraus, weil ich bald dahin komme, mein Bett dort zurecht gemacht habe; *dem Grabe zugerufen habe: mein Vater du! und: meine Schwester! dem Gewürme,* sie schon meine nächsten Angehörigen genannt, mich mit ihnen ganz vertraut gemacht habe (vgl. 30, 29 u. Prov. 7, 4), — *wo ist denn nun* (s. zu 9, 24) *meine Hoffnung? und meine Hoffnung — wer erschaut sie* (7, 8)? תקותי] in beiden Halbversen gesetzt, thut hier gute Wirkung; der Begriff, auf den alles ankommt, wird so nachdrücklichst hervorgehoben; es sind damit nicht 2erlei Hoffnungen gesetzt, sondern es ist beidemal dieselbe gemeint, nämlich die, die er nach dem Rath der Freunde haben und hegen *soll,* auf eine Herstellung in diesem Leben, und welche der entgegensteht, die er nach V. 13 wirklich *hat.* Jene schliesst diese aus, beide sind unverträglich mit einander. ישורנה] schaut sie als in Erfüllung gehend (*Hirz.*), oder wohl besser: macht sie ausfindig, entdeckt sie. שחת] da שַׁחַת (von שׁוּחַ) *Grube* (9, 31), *Grab,* Fem. ist, אָבִי aber ein masc. vorauszusetzen scheint, haben hier Viele (*Nachm., Ros., Schl., Del.* u. A.) für diese und einige andere Stellen ein Nom. שַׁחַת (von der W. שָׁחַת) *Verderben, Moder* (*Vulg.: putredo;* LXX θάνατος; Pesch.: *exitium*) angenommen. Dass aber אבי nicht nothwendig ein Subst. masc. erheischt, ist schon in *Ges.* thes. p. 1378 gezeigt; ohnedem werden selbst in gewöhnlicher Sprache Wörter wie נֶפֶשׁ, נַחֲשׁ, דַּעַת schon als masc. behandelt (vgl. oben zu 8, 7). Trotz *Böttch.* Lehrb. der hbr. Spr. 1867 S. 409; N. Achr. Nr. 764. 1440 ist keine Belegstelle nachzuweisen, in welcher eine zwingende Nothwendigkeit vorläge, ein zweites, von שַׁחַת abgeleitetes Nom. שַׁחַת anzunehmen (zu Ps. 55, 24 s. *Hitz.*). — V. 16. Statt einer Antwort auf die Fragen des V. 15, gibt er hier an, was aus diesen Hoffnungen wird: *zu den Riegeln der Unterwelt fahren sie nieder, wenn zugleich auf dem Staube* (7, 21) *Ruhe ist.* ברי שאל] Acc. loci zu תרדנה; בַּד *Stück, Glied* des Körpers (18, 13. 41, 4), *Stange* u. *Ast,* in die sich der Baum verzweigt (Hez. 17, 6. 19, 14), ist auch *Tragstange, vectis* (Ex. 25, 13 ff. 27, 6 f. u. s.), und wie vectis die Querstange, die als *Riegel* vor das Thor gelegt wird Hos. 11, 6. Diese Riegel sind hier, da der שְׁאֹל Thore hat (38, 17; Jes. 38, 10; Ps. 9, 14. 107, 18), für die Thore genannt (vgl. Jon. 2, 7); wogegen Oeden (*Schnur.*), Klüfte (*Böttch.*), Marken (*Hahn*), das Wort nie bedeutet. תרדנה] nach der jetzt gew. Auffassung ein Sing. fem. 3 P., dichterische Nebenform zu תֵּרֵד (*Ew.* § 191, c und *Ges.* § 47 Anm. 3). Allein obschon die Mas. diese Form anerkennt, sind die Bedenken dagegen überwiegend, und da sie sich in Jud. 5, 26 durch תִּשְׁלַחְנָה, Ex. 1, 10 (nach den Verss.) durch תִּקָּרֶאנוּ beseitigen, Jes. 27, 11 und 28, 3 aber als wirkliche Pluralform fassen lässt, so dürfte sich auch hier der Ausweg empfehlen, die Form als Plur. zu verstehen. Die Verss. thaten diess, indem sie die beiden תקותי V. 15 jedes in anderem Sinne nahmen (z. B. Hoffnung ἐλπίς, und Gegenstand der Hoffnung ἀγαθά, LXX); leichter ergibt sich der Plur. aus V. 13 und 15: meine Hoffnung die ich habe, und die, die man mir zumuthet, beide zusammen finden in der Unterwelt ihr Ziel, ihren Ort und ihr Ende. נָחַת] nicht 3 P. Perf.

Fem. mit der harten Endung ת־ für ת֫ (*Ges.* § 44 Anm. 4), auf תִּקְוָה bezogen, weil diess keinen erträglichen Sinn gibt, sondern Pausalform für נֵחַת; die Ruhe auf dem Staub (vgl. noch Jes. 26, 19; Ps. 22, 30 u. a.) ist die Grabesruhe des Leibes, in ähnlicher Weise der Seele mit ihrer Hoffnung in der Unterwelt entgegengesetzt, wie V. 14 dem V. 13. יַחַד] nicht: *zusammen*, mir und meiner Hoffnung (*Hahn*; auch LXX, indem sie statt נֵחַת יַחַד lasen καταβησόμεθα), da die Hoffnung der Seele, nicht dem Leibe zukommt, sondern *zugleich* (s. zu 6, 2), nämlich: wenn zugleich damit, dass ich mit meiner Hoffnung in den Scheol fahre, im Staube Ruhe meines Leibes ist; vgl. 14, 22.

2. *Bildad und Ijob, Cap.* 18 u. 19.

a) Die Rede des Bildad, Cap. 18.

Weder die rührende Schilderung seiner Lage, noch seine Zufluchtnahme zu Gott, dem Zeugen und Bürgen seiner Unschuld, vermögen die Freunde umzustimmen; sie bleiben starr bei ihrer Meinung, und können in der Art, wie er auch die Schreckpfeile des El. wirkungslos an sich abprallen liess, und lieber Erde, Himmel und Gott für sich anrief, als sich fügte, nur den Wahnsinn eines Rasenden, der die göttliche Weltordnung umstossen möchte, erblicken. Zugleich hat Ij. durch die bittern Worte gegen sie (16, 2—5. 20. 17, 2—5. 10) dafür gesorgt, dass sie nicht jetzt schon ohne Erwiederung schweigen können. Indem also Bildad das Wort nimmt, kann er zwar durchaus nichts Neues vorbringen, und zeigt damit schon eine gewisse Erschöpfung der Gründe auf ihrer Seite, hält es aber für zweckdienlich, dem Rasenden noch einmal dieselbe Schreckpredigt zu halten, mit der El. auf ihn zu wirken suchte. Nach einem kurzen scharfen Verweis zum Eingang V. 2—4, führt er ihm aus, wie es trotz alles seines Rasens bei der alten Gottesordnung sein Verbleiben habe, wornach es mit dem Frevler plötzlich und sicher ein Ende nimmt, und nicht mit ihm allein, sondern auch mit seinem Haus und Geschlecht, V. 5—21. Neu ist hier nicht der auszuführende Gedanke, sondern nur die Art der Ausführung desselben; namentlich bemerkt man, dass B. schon viel unzweideutiger als El. einzelne Züge seines Gemäldes von dem Geschick Ijobs selbst entlehnt, auch, entsprechend der Berufung Ijob's auf die Zukunft, besonders ausführlich malt, wie ein Frevler auch in seinem Haus und Geschlecht keine Zukunft habe; alles aber in jener spruchartigen Redeweise von C. 8. Es sind 6 Absätze, meist von je 3, einmal von 4 Versen, worin diese Rede verläuft, nebst einem Schlussvers.

a) V. 2—4 der Eingang: des zwecklosen Redens, so lange das Verständniss fehlt, wäre jetzt genug; und mit wahrer Entrüstung muss B. den Vorwurf der Thorheit zurückweisen, gemacht von einem Thoren, der in seinem Zorn gegen sich selbst wüthet und die ganze Weltordnung Gottes umstossen möchte. — V. 2. B. beginnt mit denselben Worten, wie das erstemal (8, 2; vgl. zu 15, 2), und redet, obwohl er es nach V. 4 auf Ij. abgesehen hat, zunächst eine Mehrzahl

an, natürlich nicht seine beiden Mitkämpfer, mit denen er ja übereinstimmt, noch auch Ij. und El., sondern Ij. und die Leute seines gleichen, die ähnliche Grundsätze vertreten. Bildad hat es nicht unbeachtet gelassen und höhnt ihn nun fast dafür, dass Ij. zuletzt 17, 8. 9 seine Sache zur Sache aller Frommen erweitert hat. „Der Streit zieht sich immer mehr in's grosse Allgemeine und zum Kampf zweier Theilungen im gesammten Menschenleben“ (*Ew.*), wiederum ein Fingerzeig für den geschichtlichen Hintergrund des Gedichtes. *Wie lange noch* (8, 2) *wollt ihr nach Worten jagen?* B. gibt damit allerdings Ijob's Frage 16, 3 zurück, aber in veränderter Fassung. Denn obwohl die Verss. und die Rabb. קנצי קֵץ fast einmüthig von *Ende* ableiten, und übersetzen: *bis wann werdet ihr Ziele setzen den Worten?* (so noch *Ros.* u. A. zuletzt *Ges.* thes. p. 1223 f.), so spricht doch entschieden dagegen, dass קֵץ im Hebr. sonst keinen Plur. קְצִים bildet (s. dagegen 26, 14), auch die Ersetzung des Doppellautes durch die Liquida fast nur aram. oder späthebr. ist, ein Plur. hier überhaupt nicht erwartet würde (s. 28, 3), und weil עד־אנה immer den Sinn von *wie lange noch?* hat (8, 2. 19, 2), statt עד־אנה hier vielmehr עַד־אָנָה לֹא oder עַד־מָתַי, höchstens עַד־מָתַי erwartet würde. Das Wort ist darum richtiger mit *Castell., Schult., J. D. Mich.* (Suppl. Nr. 2276), *Ew., Hirz.* und den meisten Neueren von קָנַץ *laqueus* (W. قنص *venari,* مِقْنَص *laqueus*) abzuleiten: *laqueos tendere verbis, Jagd machen auf Worte,* nach Worten jagen, nur um etwas zu sagen, und wenn auch noch so wenig Sinn darin wäre; ein Ausdruck, für den freilich auch רָדַף oder רִדַּף zu Gebot stand, wenn nicht auf 16, 3 angespielt werden sollte. Der st. c. übrigens nach *Ges.* § 116, 1; *Ew.* § 289, b (s. 24, 5). Das blosse Gerede hat lange genug gedauert. *Wollet* (s. zu 17, 10[a]) *zur Einsicht kommen, und darnach lasst uns reden,* das Gespräch zur Verständigung fortsetzen! — V. 3. Weiterer Vorwurf, bei dem er aber immer noch Ijob nicht anredet, wie wenn er einen Widerwillen hätte ihn anzufassen: *warum sind wir dem Viehe gleich* (Ps. 73, 22) *geachtet,* für viehisch dumm erklärt? mit Beziehung auf 17, 4. 10, aber übertreibend; *gelten als unrein in euern Augen?* wiederum übertreibend mit Beziehung auf 17, 8. 9, wo Ij. den נָקִי und טָהֹר־יָדַיִם auf seine Seite gerechnet, also gewissermassen ihnen entgegengesetzt hat. נִטְמֵינוּ] über das dünnere ־ִי für ־ֵי und ־ָא für ־ֵי s. *Ew.* § 198, b; *Ges.* § 75 Anm. 7; auch Lev. 11, 43. Die LXX verwechselten das Wort mit נִדְמֵינוּ σεσιωπήκαμεν, *Targ.* טמענא *wir sind versunken;* die *Rabb.* und viele Neuere (auch *Hirz.*) nehmen eine W. טמה = אָטַם, עָטַם *verstopfen* an, und gewinnen so einen dem 1 Gl. völlig gleichen Sinn: *wir sind verstopft* d. i. vernagelt, verdummt, ohne dass zu diesen Abweichungen Grund und Nöthigung vorläge. — V. 4. Nun erst wendet er sich an Ij. selbst, zunächst mit einem Ausruf in der 3 prs. (s. zu 17, 10), dann erst zur Anrede übergehend, indem er ihm die Thorheit seines eigenen Benehmens zu Gemüthe führt: *o der sich selbst zerfleischt in seinem Zorn!* nicht, wie er behauptet 16, 9, von Gott zerfleischt wird, sondern in

massloser Leidenschaft, durch Unmuth und Zorn sich selbst aufreibt (s. 5, 2). *Soll deinethalben,* d. h. nur damit du Recht behaltest, *die Erde entvölkert* (Jes. 7, 16. 6, 12; Lev. 26, 43) *werden,* die doch (Gen. 1, 28; Jes. 45, 18) zum Bewohntwerden bestimmt ist, *und ein Fels,* der nun einmal als etwas Unverrückbares von Gott hingestellt ist, *von seiner Stelle rücken* (14, 18. 9, 5)? Beides sind Beispiele für die göttliche Weltordnung, in der es auch begründet ist, dass der Sünde die Strafe folgt. Soll also diese Weltordnung, deinem Eigensinn zu liebe, geändert werden und damit doch wieder das grösste Unrecht geschehen? תֵּעָזֹב] das ־ֹ der letzten Sylbe ist bei Zurückziehung des Tons, nicht wie gewöhnlich ־ָ sondern ־ֹ geworden. *Ew.* § 100, a. — Durch diesen V. hat B. zugleich einen geschickten Uebergang auf den eigentlichen Gegenstand seiner Rede V. 5—21 gemacht. — b) V. 5—7. Dennoch, trotz deines Tobens und deines hochmüthigen Eigensinnes, bleibt es bei der Ordnung Gottes, wornach das Glück des Bösen ein plötzliches, gewaltsames Ende nimmt und sein eigenes verderbliches Vornehmen ihn dem Sturz entgegenführt. — V. 5. גַּם] fügt etwas Neues hinzu, und wenn dies etwas Unerwartetes ist, entspricht es nach unserer, mehr den Gegensatz hervorkehrenden Auffassung, unserm *dennoch* (wie וְ oft unserem *aber*), Hez. 16, 28; Ps. 129, 2. Auch d. i. *dennoch wird* oder muss *der Frevler Licht erlöschen und nicht scheinen* d. h. zu scheinen aufhören *die Flamme* (שְׁבִיב sonst in der Bibel nur noch Dan. 3, 22. 7, 9) *seines* (der Uebergang vom Plur. in den Sing. wie 17, 5; *Ew.* § 319, a) *Feuers.* Licht ist hier wie sonst so oft, z. B. 30, 26, geradezu Bild des Glücks; auch das scheinende oder *leuchtende* Feuer im 2 Gl. kann hier nur in diesem selben Sinn in Betracht kommen; doch ist, wie das suff. von אִשּׁוֹ zeigt, das Bild hier schon specieller, hergenommen vom heimischen oder häuslichen Feuer (Herd). Und dem entsprechend wird denn auch V. 6 das Licht mit einem vom alten Zeltleben hergenommenen Bild näher bestimmt, als das Licht der von der Decke herabhängenden Zeltlampe, abbildend das Glück und Wohlergehen, das über ihm, seiner Familie und Habe strahlt (wie 21, 17. 29, 3; Prov. 13, 9; Ps. 18, 29): *das Licht hat* (über das Perf. s. zu 5, 20) *sich verfinstert in seinem Zelt, und seine Leuchte über ihm erlischt.* — V. 7. Ein anderes Bild für dieselbe Sache, ebenfalls häufig (Prov. 4, 12; Ps. 18, 37 und viele Beispiele aus arab. Dichtern bei *Schult.*): *enge werden seine kräftigen Schritte,* d. h. während er bisher mit kräftigen weiten Schritten stolz einherschritt, werden diese auf einmal enger, kleiner, bedächtiger (nicht: weil das Licht erloschen ist, *Hirz.*, denn das Bild ist unabhängig vom vorigen; sondern) weil er eine Gefahr merkt. יֵצְרוּ] nicht von יצר (*Ges., Hirz.*), sondern intrs. Imprf. von צרר (*Ew.* § 138, b; *Olsh.* § 243, b); zur Personbildung vgl. z. B. Neh. 2, 3. Zu אוֹן *Kraft* vgl. V. 11 u. 40, 16; 20, 10. Endlich kann er selbst mit engen Schritten nicht mehr weiter: *und ihn stürzt sein eigener Rath,* nämlich nicht: die Versuche, die er anstellt, sich auch ohne Licht mit eigener Hülfe zurechtzufinden (*Hirz., Hahn*), sondern sein ganzer böser Lebensplan und gottloses Vornehmen, wie

10, 3. 21, 16; vgl. zum ganzen Gedanken 5, 12. 13. — c) V. 8—11: bei dem zuletzt eingeführten Bilde stehen bleibend, zeichnet er wie überallher Netze, Stricke und Fallen ihm drohen, um ihn endlich zu stürzen, oder wie Gott mit allerlei Mitteln jenen seinen Zustand unheimlicher Unsicherheit und zuletzt seinen Fall zu erwirken weiss. — V. 8. כִּי] weil V. 7 begründet und erklärt wird. *Denn in ein Netz hinein treibt er mit seinen Füssen;* das Pass. שָׂלַח bezeichnet wie unser intrs. *treiben,* das unwillkührliche Getriebenwerden nicht durch eine äussere, sondern eine innere unbekannte Gewalt, genau wie Jud. 5, 15; *und über Flechtwerk wandelt er dahin,* ist also bei jedem Schritt in Gefahr hängen zu bleiben, und zu fallen oder gefangen zu werden. שְׁבָכָה netzartiges Flechtwerk oder Gitterwerk, kommt zwar im A. T. sonst nicht als Fangwerkzeug vor (wie im Arab. شبكة), ist aber hier doch wegen des Verbums *darüber wandeln* nicht misszuverstehen, und ist nicht einmal nöthig, es über eine Fanggrube (שׁחת) gebreitet zu denken. — V. 9. *Fest hält die Ferse ein Fallstrick* (בַּעֲקֵב dichterisch kurz für בַּעֲקֵבוֹ); *überwältigend ergreift ihn eine Schlinge.* יַחֲזֹק] s. zu 13, 27; das Verb. hier mit עַל, statt mit בְּ, verbunden, um die Uebergewalt auszudrücken. צַמִּים] s. zu 5, 5. — V. 10. *Versteckt im Boden ist sein Strick* und *seine Falle auf dem Steige.* In sechsfachem Ausdruck sind so in V. 8—10 die zu seinem Fang und Fall bereit liegenden Mittel aufgezählt; allenthalben, wo er gehen und stehen mag, warten sie auf ihn, so dass er unmöglich entkommen kann. — V. 11. Zusammenfassend und die Bilder erklärend: *ringsum ängstigen ihn Schrecken, und verscheuchen ihn* seinen Füssen nach d. i. (Gen. 30, 30; Hab. 3, 5; Jes. 41, 2) *auf dem Fuss ihm folgend.* Es sind die göttlichen Schrecknisse und Gefahren, die überall ihm entgegentretend, nirgends ihn zur Ruhe und Sicherheit gelangen lassen. הֲפִיצוּ setzt eigentlich einen Plur. u. Collect. (Hab. 3, 14), oder ein Massenwort (wie Rauch, Wolke) als Obj. voraus, und ist nur hier mit dem Acc. einer einzelnen Person gebraucht, im Sinne von *forttreiben,* wofür unten 30, 15 רדף (*Hirz.*). — d) V. 12—14 schildert er den Ausgang dieses von allen Seiten gefährdeten Lebensglückes, durch die 3 Stufen: Entkräftung, Verstümmlung des Leibes durch die Krankheit, Tod. — V. 12. יהי] vgl. V. 9 u. s. zu 13, 27. אנו] defectiv für אוֹנוֹ; nach *Pesch., Hirz., Del.* u. A. von אָוֶן, so dass dieses dem folgenden איר entspräche, und hier wie eine Person oder ein Thier lebendig gedacht wäre: *es ist hungrig sein Unheil* nach ihm, ist gierig ihn zu verschlingen. Aber יהי bedeutet nicht = *ist;* אונו, so kurz gesagt, wäre nicht das ihm bestimmte Unheil, sondern das U., das ihn schon ergriffen hat, und nach wem es hungere, wäre nicht gesagt, man erwartete statt אונו vielmehr לוֹ אָוֶן. Also besser mit der *Vulg.* (*Ros., Ew.* u. A.) von און wie V. 7 abzuleiten: *da wird denn hungrig seine Kraft,* nicht vorübergehend, sondern zuständlich, d. h. es tritt ein Zustand ein, wo es seiner Kraft an nährendem Zufluss fehlt, der Hunger fortwährend an ihr zehrt. Zu kühn wäre dieser Ausdruck, wenn blos Verarmung und Hungersnoth als das ihn

treffende Uebel gemeint wäre, aber treffend ist er, wenn ein Krankheitszustand geschildert werden soll, bei welchem trotz fortwährenden Heisshungers doch die Kraft schwindet (hier wegen V. 13 um so näher liegend). Es bedarf darum auch der Vermuthung von *Reiske* רַעַב בְּאוֹנוֹ nicht. — Im 2 Gl. ist אֵיד das schwere Geschick (s. *Ges.* thes.) nicht blos Unglück, Noth im Allgemeinen, sondern das Endgeschick, *der Untergang*, wie 21, 17; Ob. 13 u. s. Dieser *steht bereit* oder wartet sein (wie 15, 23) לְצַלְעוֹ, von צֵלָע *Rippe* und weiter *Seite* überhaupt (Ex. 25, 12. 26, 26 f. 27, 7 u. s. w.), also *zu seiner Seite*, hart neben ihm, wie בְּיָדוֹ 15, 23. *Hirz.* (u. *Del.*) leitet es ab von צָלַע *das Hinken, der Fall* oder Sturz (Ps. 35, 15. 38, 18): *zu seinem Fall*, das soll heissen: um seinen Fall zu bewirken, dann müsste איד zu *Unglück* verallgemeinert werden, und statt einer speciellen Aussage dieses Versglieds bekäme man eine vage, allgemeine. — V. 13. Wäre der Frevler selbst Subj., und würde בכור מות, als Appos. dazu, ihn als vor allen andern dem Tod verfallenen (1 S. 20, 31) bezeichnen (*Umbr.*, *Ew.*), so hätte man die Aussage, dass er in seinem Heisshunger die eigenen Glieder anfrisst (Jes. 9, 19); ein wenn nicht übertreibender so doch so specieller Zug, dass man nothwendig nach dem Grund seiner Erwähnung fragen müsste, aber keine Antwort dafür hätte. Also nehme man mit den älteren und meisten Erklärern (auch *Hirz.*) בכור מות als Subj. zum ganzen Satz; die Zurückstellung desselben an das Ende wirkt spannend, und seine endliche Nennung überraschend: *es frisst die Stücke* (s. zu 17, 16) oder Glieder *seiner Haut* (s. zu 2, 4), *es frisst seine Stücke des Todes Erstgeborner*. Der letztere ist nicht der Todesengel (*Targ.*), noch weniger der Tod (*Hahn*), sondern die schrecklichste der vom Tod ausgehenden und ihr zuführenden Mächte oder der Krankheiten (wie im Arab. tödtliche Fieber بنات المنيّة *die Schicksalstöchter* heissen), keine andere als die die Glieder allmählig abfressende Elephantiasis (s. zu 2, 7); und das wiederholte יאכל malt treffend die Allmähligkeit und Unablässigkeit ihrer Wirkung. Die Anspielung auf Ijob's Schicksal ist trotz des verblümten Ausdrucks unverkennbar (*Hirz.*). — V. 14. Der Tod. *Herausgerissen wird er aus seinem Zelte*, dem Gegenstand seines Vertrauens (8, 14) d. i. *worauf er vertraute, und zum Könige der Schrecken* lässt es ihn d. h. *muss er schreiten*. מבטחו] dass dieses nicht Subj. zu ינתק (*Ros.*, *Ew.*, *Del.*) sei, zusammenfassend alles was den Hausvater glücklich machte, Habe, Kinder u. s. w., folgt theils aus der Ordnung der ganzen Schilderung, wornach vom Schicksal seines Zeltes und Hauses erst in der folgenden Str. die Rede ist, theils aus der Wortstellung, sofern in diesem Fall, zur Vermeidung der Zweideutigkeit, מבטחו מאהלו zu stellen war; vielmehr ist es Appos. zu אהלו, und die Rede ist von der gewaltsamen Entfernung des Frevlers aus Haus und Hof durch eine höhere Macht. Diese unsichtbare Macht ist denn auch im 2 Gl. Subj. in dem weiblichen תצעידהו (*Ew.* § 295, a); denn dass בלהות nicht Subj. sein kann (*Pesch.*, *Vulg.*, *Stick.*, *Böttch.* u. A.), ergibt sich daraus, dass sonst למלך, was nicht = מֶלֶךְ ist, unverständlich

wäre, auch הצעיד blos *schreiten machen*, nicht *forttreiben* und dgl. bedeutet; und die 2 pers., als Anrede an Gott (*Umbr.*), liegt hier ganz aus dem Wege. לְמֶלֶךְ] לְ führt das Ziel ein, dem er zuschreiten muss, und der König der Schrecken ist nicht etwa ein besonderer Beherrscher der Unterwelt, wie Jama, Pluto (*Schär., Ew.*), da einen solchen (ausser Gott) das A. T. nicht kennt, sondern der *Tod*, der höchste aller Schrecken, personificirt wie Ps. 49, 15 u. Jes. 28, 15. Ihm führt die unsichtbare Gewalt ihn entgegen, „wie einen Verbrecher zur Hinrichtung“ (*Ew.*); eine Anspielung auf den langsamen aber unaufhaltsamen Todesgang Ijob's (*Umbr.*). — e) V. 15—17: auch seine Wohnstätte wird wüste; Stamm, Andenken und Namen gehen ihm unter. — V. 15. In seinem Zelte, nachdem er es verlassen, wohnt nicht etwa die eigene Familie, sondern מִבְלִי־לוֹ. Dieses muss das Subj. zu תִּשְׁכֹּן vertreten, da בַּאֲהֳלוֹ V. 14 als Subj. zu nehmen (*Ros., Ges.* thes. p. 209 u. A.) nach einer richtigen Erklärung von מלך בלהות unmöglich, die 2 p. m. (*Umbr.: du* = irgend wer) hier ganz unpassend, und die neutrische Fassung (: es d. h. etwas wohnt in s. Z., ohne dass es ihm — dem Bewohnenden — gehörte, *Hahn*) unerträglich hart ist (auch לֹה statt לוֹ voraussetzte). Und zwar kann מִבְּלִי (wie das häufigere מִבְּלֵי אֵין) als verstärkte Verneinung (*Ew.* § 323, a) aufgefasst werden, so dass מבלי לו = אשר מבלי לו *das nicht seinige* (*Ew.* § 294, a) ist, oder mit *Hirz.* מִן im partitiven Sinn genommen werden: *etwas von dem, was nicht ihm ist;* in beiden Fällen vgl. dazu לֹא־לָהּ 39, 16. Das Fem. verbi aber erklärt sich daraus, dass nach dem 2 Gl. nicht an menschliche Bewohner, sondern (Jes. 13, 21 f. 34, 11) an Gethier oder (Hos. 9, 6; Zeph. 2, 9) an Unkraut zu denken ist. *Schwefel wird gestreut*, vom Himmel her, *auf seine Wohnstätte* (s. zu 5, 3; hier deutlich ein weiterer Begriff als אֹהֶל), sie zu zerstören und zur ewigen Wüste zu machen (Gen. 19, 24; Ps. 11, 6; Deut. 29, 22; s. auch zu 15, 34), zu einem Denkmal göttlichen Fluches. — V. 16. Wie Behausung und Habe, so geht ihm auch seine Familie unter, oder, in dem beliebten Pflanzenbilde (8, 16 f. 15, 30 ff.), er der Baum, sammt Wurzeln und Zweigen, geht unter: *von unten werden seine Wurzeln dürr und von oben welket sein Gezweig* (14, 9). Zum Ausdruck vgl. Am. 2, 9; Jes. 5, 24. Ueber יִמָּל s. zu 14, 2; die Ableitung von מלל *abschneiden* ist hier ganz unzulässig, weil Abschneiden der Zweige eines in der Wurzel dürren Baums keinen Sinn hat. — V. 17. Sogar *sein Gedächtniss ist verschwunden von der Erde, und kein Name* ist oder bleibt *ihm über die weiten Flächen hin* (s. zu 5, 10), in denen früher sein Name genannt und bekannt war. Durch den Ausdruck חוּץ wird allerdings angedeutet, dass der רָשָׁע als ein Grund- und Heerdenbesitzer zu denken ist, dessen Name an manchen חוּצוֹת haftete. — f) V. 18—20. Fortsetzung der Schilderung mit einem Schlussvers 21: der Finsterniss anheimgefallen, ohne Nachkommen unter den Menschen, wird er ein Gegenstand des Entsetzens für alle Welt. — V. 18. *Man stösst ihn aus dem Licht in die Finsterniss und treibt ihn* (Hiph. von נדד) *von dem Erdkreis weg.* Eine Art Zusammenfassung des Bis-

herigen: aus dem Licht des Lebens wird er in die Finsterniss des Todes, von dem Erdkreis weggetrieben. Die 3 p. Pl. wie 4, 19. 7, 3. 19, 26, für die passive Wendung. Wollte man eine bestimmtere Hinweisung auf Gott, so könnte man יֲהַדָּחוּהוּ und יְנַהֲגוּהוּ lesen. Andere, wie *Seb. Schmid, Cler., Ew.*, beziehen die Suff. auf זֵכֶר u. שֵׁם: Gedächtniss und Name geht ihm nicht blos unter, sondern mit Abscheu werden sie von den Menschen vertilgt, alles was daran erinnert, der Finsterniss der Vergessenheit anheimgegeben, aus der Menschenwelt entfernt. — V. 19 hebt, was V. 16 nur im Bild angedeutet war, besonders hervor, dass auch nicht ein einziger Nachkomme sein Geschlecht verewigt: *nicht Spross* bleibt *ihm, nicht Schoss in seinem Volke, und kein Entronnener* ist *in seinen Weilern.* Zu dem alliterirenden נִין וְנֶכֶד vgl. Gen. 21, 23; Jes. 14, 22. שָׂרִיד] ein Ueberlebender, der dem göttlichen Strafgericht über des Mannes Haus entkommen ist. — V. 20. Sein Geschick ein Gegenstand des Entsetzens für die ganze Welt: *über seinen Tag,* den Tag seines Verhängnisses (Ps. 37, 13. 137, 7; Ob. 12; Jer. 50, 27) *entsetzen sich* (vgl. das Qal 17, 8) die *Hinteren,* und *die Vorderen ergreifet Schauder,* eigentlich: sie ergreifen Schauder, nach einer Eigenthümlichkeit der hebr. Ausdrucksweise 21, 6; Jes. 13, 8; Hos. 10, 6. Die Adjj. אַחֲרוֹן und קַדְמֹנִי bedeuten sonst allerdings, wenn von Menschen ausgesagt, im zeitlichen Sinne *Nachkommen* und *Vorfahren* oder die Alten, wesshalb auch hier die Verss. und die meisten Erklärer (auch *Hirz.*) daran festhalten, so dass sie unter den Vorfahren die Vorfahren der Nachkommen, d. h. die Mitwelt des יָשָׁע verstehen, aber diess ist eine, zumal in Ermangelung des Suff., unzulässige Ausdeutung, zugleich sprachgebrauchswidrig. Darum müssen die Wörter im örtlichen Sinn die *Westlichen* und *Oestlichen* bezeichnen, und zusammen die ganze Menschenwelt umschreiben (*Schult., Umbr., Ew., Del.*), vgl. V. 17 u. 18. — V. 21. Schluss (wie 5, 27. 8, 19). אֵלֶּה und זֶה weisen auf die bisherige Beschreibung zurück: nur dies sind (ihrem Ergehen nach) die W. d. U., d. h. *nur so* (anders nicht) *geht es den Wohnungen des Ungerechten, und so der Stätte dessen der* (*Ges.* § 116, 3; *Ew.* § 333, b; auch C. 29, 16) *Gott nicht kennt,* nicht anerkennt, sich nicht um ihn kümmert. Das אַךְ hat hier seinen guten Sinn, wenn man bedenkt, wie B. oben V. 5 die Schilderung eingeleitet, und dem Versuche Ijob's, die göttliche Weltordnung umzustossen, entgegengesetzt hat, und kann man schon darum nicht daran denken, V. 21 als Ausruf der V. 20 Genannten zu fassen.

b) Die Antwort Ijob's, Cap. 19.

Was Ij. von B. zu hören bekommen hat, ist eine Wiederholung, oder vielmehr Steigerung all der Kränkungen, die El. ihm angethan. Darum wird er auch dadurch in der eingeschlagenen Gemüthsrichtung weiter getrieben. Also einerseits sein Schmerz, die Empfindung der Furchtbarkeit seiner Lage wird noch tiefer und stärker, und erreicht hier in der mittleren Rede des mittleren Gesprächs den höchsten Grad,

so sehr dass er in sich selbst wie zusammengebrochen es über sich bringen kann seine lieblosen Verfolger um Barmherzigkeit anzuflehen. Andererseits aber und im Gegensatz hiezu hält er auch an dem Bewusstsein seiner Unschuld nur um so zäher fest, und macht sein darauf ruhendes Vertrauen zu Gott noch viel entschiedener geltend, so sehr dass er jetzt nicht mehr blos fordernd und flehend sich an den Gott der Zukunft wendet (wie C. 16 f.), sondern sogar zu der festen Zuversicht sich erhebt, er werde, wenn im Tod seinen Leiden unterlegen, nach seinem Tod Gott als seinen Erlöser erfahren und schauen dürfen. In demselben Maasse, als sein Gefühl der Verfolgung durch die Freunde sich verstärkt, wächst sein Vertrauen zu Gott, und je tiefer er sich durch Gott und Menschen niedergebeugt gefühlt hat, desto gewaltsamer treibt es ihn aus diesem Abgrund wieder empor zu der höchsten Glaubenshöhe, deren er überhaupt fähig ist. Und gipfelt die vorige Rede in dem grossen Wort, dass der Fromme durch sein Leiden an Kraft zunimmt, so reift hier als die Frucht des heissesten Kampfes die Hoffnung auf die Ausgleichung der jetzt nicht zu lösenden Gegensätze durch eine jenseitige Rechtfertigung. Dort ein Erfahrungsgrundsatz tiefster Wahrheit, aus seinem innern Leben geschöpft, hier eine Forderung des Glaubens von einer über die Grenzen aller bisherigen Erkenntniss hinausreichenden Tragweite, das sind die Ergebnisse dieser zweimal wiederholten Befeindung durch die Freunde. Er beginnt 1) wie immer mit einer Abwehr der Freunde, die ihn in kränkendster Weise mit den unzulänglichsten Mitteln zu einem Sünder stempeln wollen V. 2—5, 2) beharrt dem gegenüber dabei, dass ihm Unrecht geschehen, und überlässt sich einer nochmaligen Betrachtung seiner Lage, wie er den allmächtigen Gott zum Feinde, und unter allen auch den nächststehenden Menschen keinen Freund mehr hat, auch seinen leiblichen Zustand, wie nichts Heiles mehr an ihm ist, noch kurz berührend V. 6—20. 3) Diese Betrachtung macht ihn nun zwar zunächst so weich und gebrochen, dass er seine menschlichen Verfolger um Mitleid anfleht, aber, als fühlte er die Vergeblichkeit solcher Selbsterniedrigung, kehrt er sich vielmehr in plötzlicher Wendung der Zukunft zu, sehnt sich wünschend nach einem Mittel, durch welches sein Recht wenigstens den künftigen Geschlechtern zur Anerkennung gebracht würde, bis er endlich auch diess als ungenügend erkennend, in freudigster Aufwallung zu der glaubensvollen Zuversicht durchdringt, dass Gott ihn, den jämmerlich zu Tod gequälten, in einem neuen Dasein seine Rechtfertigung schauen lassen müsse und werde, V. 21—27, und ruft zuletzt 4) von dieser Gewissheit aus den Freunden ein Wort ernstester Warnung vor der Fortsetzung ihrer lieblosen Angriffe zu V. 28. 29. Die mittleren Theile der Rede bestehen aus 3 Absätzen von 7, 8, 7 Versen oder 15, 16, 15 Stichen. Der erste und vierte Theil sind kürzer, und enthalten zusammen 6 Verse oder 13 Stichen. Die Rede ist ihrer Anlage nach im Ganzen seiner vorigen ähnlich, nur ist sie kürzer, und noch heftiger erregt.

a) V. 2—5. Die Zurechtweisung der Freunde: genug wäre es endlich der kränkenden Reden zu seiner Vernichtung und Beschimpfung,

um so ungerechter, als sie thatsächlich kein Vergehen von ihm wissen, sondern nur durch allerlei Kunststücke den Schimpf eines Sünders ihm anbeweisen wollen. — V. 2. Er beginnt absichtlich wie B., denn er hat auch Grund, ja noch mehr Grund als sie, ihnen עַד־אָנָה zuzurufen: *wie lange noch wollt ihr betrüben* (Hiph. von יגה, mit der schweren Endung ון — und aramaisirender Flexion, vgl. 3, 25. 12, 6. 16, 22) *meine Seele und mit Worten mich zermalmen?* Ueber תְּדַכְּאוּנַנְנִי (nach *Sal. Norzi* תְּדַכְּאוּנַנְנִי) s. *Ges.* § 60, Anm. 3; *Olsh.* § 231, c; *Ew.* § 250, b. Ihre fortwährenden Hinweisungen auf seine Schuld sind ihm eine wahre Seelenqual; es kommt ihm vor, als wollten sie mit diesen, immer nach einem Punkt gezielten Reden ihn geistig ganz zertrümmern. — V. 3. *Nun schon* (über זֶה *Ges.* § 122, 2, Anm.; *Ew.* § 183, a) *zehnmal* d. i. vielmal (rund gesprochen wie Gen. 31, 7; Lev. 26, 26; Num. 14, 22) *beschimpft ihr mich*, durch eure Angriffe auf meine Unschuld (16, 4. 17, 6). Im 2 Gl. ist die Verbindung תבשו תהכרו wie 6, 28. 10, 16. Von dem nur hier (vielleicht auch Jes. 3, 9) vorkommenden הכר dürfte zunächst klar sein, dass es mit هكر *obstupuit* (*Abulw., Schult., Ros., Del.*) nichts zu thun hat, weil, auch wenn man es (s. 9, 20) als Hiph. auffasst, *ihr schämt euch nicht mich zu betäuben* oder *mir Staunen zu erregen* nach תכלימוני lahm und ungenügend ist. Passender ist *ἐπίκειστέ μοι* der LXX und *opprimentes me* der Vulg., auch תתיזו פניכם לי (ihr bezeugt euch frech, unverschämt gegen mich) des *Jos. Kimchi*, mag man nun das Wort mit einigen Rabb. zu كهر = قهر *austere et inique egit cum aliquo*, oder mit *Ew., Hirz., Ges.* (thes., suppl. p. 84) zu حكر *injuria affecit*, intrs. *pertinaciter litigavit* stellen. Gemeint ist *misshandeln*. Der Conjectur תְּחָרְפוּ (*Olsh.*) bedarf es nicht. Die Mss. haben verschiedene Varianten, meist ohne Werth; eine davon ist auch תתכרו. — V. 4. *Und wirklich auch, ich habe gefehlt* (6, 24) — *bei mir bleibt meine Verfehlung.* Die Verschiedenheit der Tempora und die Stellung des אתי zeigen, dass zwischen dem 1 u. 2 Gl. ein Gegensatz obwaltet. Also nicht ein williges Zugeständniss: „ich habe gefehlt, bin meines Fehlers mir wohl bewusst" (*Ew., Olsh.*), mag man שגה moralisch, oder mehr intellectuell als Irren im Glauben an Gottes Erscheinen zum Gericht (*Ew.*) nehmen; denn auch V. 5 hätte in diesem Fall keinen Anschluss. Sondern: habe ich gefehlt (wie 7, 20. 11, 18 u. s.), — was ich nicht in Abrede stelle —, so bleibt doch u. s. w. Die Meinung ist aber nicht, wie *Hirz.* und die Andern angeben: so geht das euch nichts an, euch erwächst kein Schaden, und habt ihr kein Recht mich desshalb anzugreifen; denn damit würde Ijob den Streitpunkt des ganzen Gesprächs verschieben, sogar alles weitere Gespräch über das Wesen seines Leidens abschneiden; sondern אתי *bei mir* ist *in meinem Bewusstsein* wie 12, 3. 14, 5 (und wie עִם 9, 35. 10, 13 u. s.), und die Meinung: so ist doch solche Verfehlung nur mir bekannt (weil eben nur eine feinere, nicht eine

grobe, offenkundige), und ihr könnt darüber nichts Thatsächliches wissen, so dass ihr wirklichen Grund hättet, mich als Sünder zu behandeln. — V. 5. Nun muss אִם Fragwort = *an* sein (*Schult., Ew., Hirz.*), weil nur so die nöthige Verbindung mit V. 4 hergestellt wird; nicht Bedingungspartikel, wobei entweder V. 6 (*Cler., Olsh., Del.*) oder V. 5b (*Umbr., Stick., Schl.* u. A.) als Nachsatz der Bedingung zu nehmen wäre. Der Nachdruck liegt aber nicht auf עָלַי (*Hirz.*: zielt ihr denn wirklich auf *mich* mit euren grosssprecherischen Belehrungen und Beweisführungen? ich kann's kaum glauben); auch ist der Sinn nicht: wollt ihr wirklich, wie unedle Männer, wider mich gross thun und meine Schuld mir vorwerfen? Das werdet ihr doch nicht thun wollen? (*Ew.*), noch: wollt ihr noch immer nicht aufhören, das und das zu thun? (*Hahn*); sondern die Kraft der Rede liegt in תגדילו und תוכיחו, also: *oder wollt ihr wirklich* (im Ernst) *wider mich grossthun*, eure Kunst an mir erweisen, *und mir meine Schmach anbeweisen* (13, 3. 15)? durch Schlussfolgerungen aus meinem Leiden und Erfahrungsthatsachen aus dem Leben der Menschen sie auf mich herab demonstriren? So entsteht der richtige Gegensatz zu V. 4, wo es sich um das Wissen von Thatsachen handelte. Wollen sie das, so hat er ihnen zu erwiedern, was V. 6 folgt; da aber dieser V. 6 zugleich die Einleitung zu der folgenden Betrachtung ist, so wird er besser zum 2. Theil der Rede gezogen. — b) V. 6—12. Die erste Hälfte der Betrachtung seiner Lage: ihren Versuchen, ihm seine Schande anzubeweisen, setzt er die unumwundene Behauptung entgegen, dass Gott ihn nicht nach dem Recht behandelt: ohne Rücksicht auf seine Unschuldsbetheuerungen und Beschwerden hat er ihn mit Leiden aussichtslos eingeengt, ihm die Ehre eines rechtschaffenen Mannes genommen, sein ganzes Glück und seine Hoffnung ein- und ausgerissen und ihn zum Gegenstand seiner Zornesanfeindung gemacht, mit dem ganzen Heer seiner Qualen Schrecken und Drangsalen ihn ohne Unterlass bestürmend. — V. 6. *So wisset denn* (s. zu 9, 24), *dass Gott mich gekrümmt, und* sein Netz (von מָצוֹד) über mich umgeben d. h. *mich mit seinem Netz umfangen hat.* Der Nachdruck liegt im 1 Gl. auf עִוְּתַנִי, kurz gesagt für עִוֶּת מִשְׁפָּטִי (s. 8, 3): ihren Versuchen gegenüber muss er es offen aussprechen, dass Gott ihn *krumm* d. h. nicht nach Recht und Gerechtigkeit (wie die Freunde behaupten) behandelt hat, dass es nicht die göttliche (Straf-)Gerechtigkeit ist, die sich in seinen Leiden zeigt. Aehnlichen Sinn muss auch das 2 Gl. haben; das Bild geht also nicht sowohl auf 18, 8 zurück (*Hirz.*), sondern deutet an: unvorhergesehen und schuldlos hat er, wie der Jäger ein Thier auf der Jagd, mich eingefangen in den Kreis schweren Leidens, aus dem ich nicht mehr hinaus kann (3, 23. 13, 27). Hiermit hat er auf seine Befeindung durch Gott den Uebergang gemacht. Diese betrachtend hebt er zunächst die Ungerechtigkeit derselben noch einmal hervor V. 7 (vgl., wie er C. 16, 7—17 mit V. 17 schloss): *Seht, ich schreie: Gewaltthat!* (חָמָס im Ausruf vgl. Hab. 1, 2; auch Jer. 20, 8) *und werde nicht erhört* (Prov. 21, 13), *erhebe Klaggeschrei und da ist kein Recht!* — V. 8. *Meinen Pfad hat er vermauert* (Hos.

2, 8) *dass ich nicht hinüber kann*, vgl. zu V. 6b; *und auf meine Steige legt er Finsterniss.* Es fehlt ihm Weg und Licht. Er ist mit Leiden eingeengt, dass er keinen Ausweg mehr findet, und ist in ein undurchdringliches Dunkel versetzt, — sein Leiden ein unerklärliches Räthsel. — V. 9. *Meiner Ehre hat er mich entkleidet und abgethan die Krone meines Hauptes.* Ehrenkleid und Krone, in denen er wie ein Fürst prangte, sind nicht blos seine Würde und sein Ansehen (vgl. 16, 15), sondern besonders seine Gerechtigkeit, seine Geltung als rechtschaffener Mann (nach 29, 14); diese hat Gott ihm genommen, indem er ihn durch seine Leiden als grossen Sünder hinstellte und der חֲרָפָה (V. 5) preisgab. — V. 10 ff. schildert er mehr solches, was noch immer fortdauert, fällt also in das Praes. hinein (vgl. 16, 13. 14) und die dazwischen gebrauchten Imperf. cons. sind ebenso zu verstehen (*Ew.* § 342, a), s. zu 3, 21. V. 10. *Er bricht mich ab ringsum,* indem er den Bau meines Leibes oder Glückes Stück für Stück einreisst (vgl. 16, 14), denn נתץ ist der gewöhnliche Ausdruck für Niederreissen der Bauten, *dass ich vergehe, und reisst, dem Baume gleich, meine Hoffnung* (auf eine fernere glückliche Zukunft 14, 19. 17, 15) *aus.* V. 11. *Und lässt gegen mich seinen Zorn brennen, und achtet mich für sich gleich seinen Widersachern,* wie 13, 24. — V. 12. Die Folge dieses brennenden Gotteszornes: *allesammt rücken seine Schaaren,* Kriegsschaaren 10, 17, das Heer der Uebel Qualen und Drangsalen, *an, und* schütten auf oder *bahnen wider mich ihren Weg, und lagern sich rings um mein Zelt.* Das schon 16, 14 angedeutete Bild von der Berennung einer Festung ist hier vollständig durchgeführt; das Aufschütten des Weges ist die Errichtung des Angriffswalles (סוֹלְלָה). — c) V. 13—20. Zweite Hälfte der Betrachtung seiner Lage, worin er noch ausführlicher als 16, 7 ff. unter dem Schmerzlichsten, was ihn betroffen, die Untreue vergegenwärtigt, womit Alles von ihm abgefallen ist, die Entfremdung, ja Verachtung, mit der Freunde und Verwandte, selbst das Gesinde, selbst Weib und Kinder, und sogar Knaben ihn behandeln, so dass er nun ganz allein dasteht, verworfen von Allen, auch den liebsten Freunden, mit einem zum Gerippe abgemagerten Körper, woran fast nichts Heiles mehr. — V. 13 f. Die Lesart הרחיק ist richtig, und der Lesart der LXX *ἀπέστησαν* הֵרְחִיקוּ (indem sie ו von ירעי herübernahmen) vorzuziehen: es soll hier zum Anfang, und in Anschluss an das Vorige, auch diess und alles Folgende als von Gott ihm angethan bezeichnet werden. Es entsprechen sich die אחים und קרבים (Ps. 38, 12) V. 13a u. 14a als Verwandte einerseits, und die ידעים *Kenner* (42, 11) und מיודעים *Bekannte* (Ps. 31, 12. 88, 9) V. 13b u. 14b andererseits als Freunde. מעלי] *von mir weg,* sofern sie zuvor *an* (על) ihm mit Liebe hingen, vgl. Hos. 9, 1 (*Hirz.*). אך זרו] *nur* d. i. nicht anders als oder *ganz* fremd sind sie geworden (*Hirz.*). חדלו] sie haben aufgehört mit der Freundschaft, sich zurückgezogen, *bleiben aus* 14, 7. Sie alle, die in guten Tagen (vgl. 42, 11) ihm ihre Liebe und Verehrung zu erkennen gaben, lassen ihn jetzt im Stich, besuchen und trösten ihn nicht mehr, sind ihm sogar abgewandt. — V. 15. *Die in*

meinem Hause weilen und meine Mägde achten mich als (13, 24) *einen Fremden, ein Unbekannter bin ich geworden in ihren Augen;* während sie die Fremden im Hause sind und er der Herr, kehren sie das Verhältniss um und achten ihn als fremd. Die גרי ביתי, *inquilini domus meae* (*Vulg.*), ein weiterer Ausdruck als *Knechte,* und einschliessend die als Löhner oder zu allerlei Dienstleistungen in den Kreis und Schutz des Hauses aufgenommenen, also Hausgesinde im weiteren Sinn. תחשבוני] das Genus nach dem nächsten der 2 Subjecte (*Ew.* § 339, c); תַּחְשְׁבֻנָּה fällt vor dem Suff. in תַּחְשְׁבֻנִי zurück (*Ges.* § 60; *Ew.* § 248, a). — V. 16. Der Knecht (ob gerade Oberknecht?), statt auf den Wink zu gehen Ps. 123, 2, folgt nicht einmal mehr dem Rufe, gibt keine Antwort; *mit meinem Munde* (16, 5) d. h. hier, im Gegensatz gegen den Wink, ausdrücklich und mit Reden *muss ich* (15, 30) *zu ihm flehen,* seine Gnade und Mitleid in Anspruch nehmen, wenn ich eine Dienstleistung von ihm haben will. Nach diesen 2 Versen 15 u. 16 hat also Ijob noch Diener übrig in seinem Hause, und waren die nach C. 1 verlornen nicht alle, die er hatte. — V. 17. Ueber die allernächsten Hausangehörigen. *Mein Odem ist zuwider meinem Weibe.* זרה] an die Bedeutung des Verb. זור *fremd, entfremdet sein* (V. 13. 15) schliesst sich die Bedeutung *zuwider sein* einfach an, ohne dass man ein besonderes Verbum זור *zum Ekel sein* annimmt (nach dem vom hebr. זור abgezweigten ذار med. Jâ, vgl. hebr. זָרָא Num. 11, 20). ריחי] auf keinen Fall: *mein Unmuth* (*Hirz.*), dies wäre בַּעֲשִׁי, und ein *Zornesschnauben* 15, 13 mögen zwar die Freunde von ihm, aussagen, aber nicht er von sich; auch nicht: *meine Person* (*Pesch., Umbr.*), weil dies nicht hebr. Sprachgebrauch war; möglich wäre *mein Geist,* meine Stimmung (vgl. 2, 9), aber dann geht alle Gleichartigkeit der Aussage mit der des 2 Gl. verloren; also: *Hauch,* Odem. *Und übel rieche ich den Söhnen meines Leibes.* וחנותי] mit dem Ton auf der letzten, ist nicht Pl. von חַנָּה *meine Bitten* (*Ges.*), da חַנָּה nie vorkommt, auch diese Bedeutung nicht haben könnte, und ein Singularsuffix der 1 pers. am Nom. pl. fem. nicht gebräuchlich war (auch Ps. 132, 12 u. 2 R. 6, 8 nicht) *Ew.* § 259, a, sondern entweder Inf. mit Suff., anscheinend von einem Pi. eines Verb. לחה, in Wahrheit aber (da ein solches hierher passendes Verb. nicht existirt) von חנן, wie Ps. 77, 10. 11. 17, 3; Hez. 36, 3 (*Ew.* § 238, e), oder aber Perf. Qal von חנן, mit betonter Endsylbe, wie Deut. 32, 41; Jes. 44, 16; Ps. 92, 11 (schwankend); 116, 6 (*Ew.* § 197, a; *Olsh.* § 233, c). Mag man die Form so oder so erklären, die bekannte W. חנן *gnädig sein* (V. 21) passt hier in keiner Weise, selbst wenn man das Suff. als Gen. obj. nähme; die Bedeutung *flehen* (LXX, *Vulg.* u. A.) haftet nur am Hithp. und seinen Ableitungen (V. 16), und die Bedeutung *klagen, jammern* (*Hirz.*) kann mit dem arab. حنّ nicht gestützt werden. Also ist hier (mit *Schär., Ros., Ew.* u. A.) auf die andere, durch خنّ X und ستمدا gesicherte

W. חנן *übel riechen, stinken* zurückzugehen, und entweder wie oben zu übersetzen, oder: *und mein übler Geruch* (ist zuwider) den S. m. L.; sehr passend zum ersten Halbvers; beide zusammen weisen hin auf den stinkenden Athem und den stinkenden Ausfluss aus den eiternden und angeschwollenen Gliedern (s. zu 2, 7). בני בטני] *meine leiblichen Kinder;* zu בֶּטֶן, auch vom Leib des Vaters gebräuchlich, vgl. Mich. 6, 7; Ps. 132, 11 (Deut. 7, 13. 28, 4. 11. 18 u. s. f.). Aber nach 1, 18 f. sind ja dieselben todt. Dieser Widerspruch ist gegen die Ursprünglichkeit des Prologen geltend gemacht worden. Aber auch der Dialog setzt den Untergang der Kinder Ijob's voraus 8, 4. 29, 5 (abgesehen von den versteckteren Anspielungen 15, 30. 18, 16. 21, 8. 11), wogegen umgekehrt in 14, 21 u. 17, 5 (nicht aber 31, 8) das Vorhandensein von Kindern während des Gesprächs vorausgesetzt sein kann, aber nicht muss. Was ist die Lösung? Hat der Dichter sich hier vergessen? (*Eichh., Olsh.*). Es wäre dies eine verzweifelte letzte Annahme. Oder sind Kinder von Nebenweibern (אמהות V. 15) des Mannes gemeint, welche im Prologen besonders zu erwähnen nicht nöthig war? So die LXX, *Symm., J. D. Mich., Schär., Ros., Ew.* 2. Ausg.; wenigstens läge darin, zumal für die patriarchalische Zeit, nicht das mindeste Anstössige; auch 31, 1 wäre nicht dagegen, und es wäre in der Ordnung, dass er nach der Nennung des Weibes statt zu ihren Kindern, weil diese nicht mehr da waren, zu seinen Kindern fortschreitet. Doch liegt noch näher, mit *Ew.* 1. Ausg., *Hirz.* u. A. den Ausdruck von den hinterlassenen Kindern seiner Söhne (die ja alle schon selbstständig gewesen waren und ihre eigenen Häuser gehabt hatten 1, 4), also von seinen Enkeln zu verstehen, deren Vorhandensein fast mit Nothwendigkeit anzunehmen ist, die aber noch klein gewesen sein müssen, so dass V. 18 sich nur um so besser anschliesst. Der Ausdruck gestattet das, denn wie בנים *Enkel* bedeuten kann Gen. 29, 5. 31, 28 u. s., so kann man auch von leiblichen Kindern sprechen, wenn man Enkel meint, ähnlich wie wir von der leiblichen Nachkommenschaft in diesem weiteren Sinne reden (wenn gleich im A. T. kein ganz gleiches Beispiel, auch nicht Ps. 132, 11, vorliegt). Dagegen erscheint die (von *Stuhlm., Ges., Umbr., Schl., Del.* ergriffene) Auskunft, dass בטני für בֶּטֶן אִמִּי (wie 3, 10) gesagt und unter den בני בטני seine leiblichen *Brüder* (von der gleichen Mutter) zu verstehen seien, ganz unzulässig, denn die Brüder sind schon V. 13 genannt, und sie, als gar nicht mehr seinem Hause angehörig, haben hier neben dem Weibe keine Stelle: Weib und Kind nennt man zusammen, aber nicht Weib und Brüder. — V. 18. *Selbst kleine Kinder* (wie 21, 11 von עֲוִיל, W. עול, und verschieden von עֲוִיל 16, 11; *Theod., Vulg.* haben *stulti*, und 1 Ms. Kenn. אֱוִילִים), nicht gerade die eigenen, *verachten mich* (ב wie Jud. 9, 38); *will ich aufstehen* (Bedingungssatz wie 11, 17), *so reden sie auf* (Num. 12, 1. 21, 5; Ps. 50, 20) *mich*, Uebles oder höhnend, weil er bei seinen geschwollenen Gliedern nur mit Anstrengung und unter Schmerzen sich erheben kann. — V. 19 abschliessend. מתי סודי] die Leute (11, 3. 11) meines vertrauten Umgangs (29, 4; Ps. 55, 15) d. i. *meine*

Vertrauten. זוּ] relativ wie 15, 17; es ist als Pron. rel. indeclinabel wie אֲשֶׁר. אהבתי] Perf. nach *Ew.* § 135, b. Die von ihm Geliebten *haben sich gegen ihn gekehrt.* — V. 20 wirft er noch einen Blick auf seinen körperlichen Zustand, den er ja auch schon V. 17 f. mit hereingezogen hat. *An meiner Haut und meinem Fleisch* (10, 11) *klebt mein Gebein,* ein Zustand äusserster Abgemagertheit (neben der ungeheuerlichen Angeschwollenheit einzelner Theile und Gliedmassen), vgl. einerseits Thr. 4, 8, andererseits Ps. 102, 6. Bei gesundem Leib ist in gedrungener Masse Fleisch und Haut an den Knochen angelagert, im Zustand der Abmagerung hängt dasselbe nur noch am Knochen herum, „so dass man den Knochen hindurch fühlt und sieht" (*Hirz.*), und derselbe der äusseren Haut und dem wenigen Muskelfleisch anzukleben scheint; vgl. 7, 15. (רקבה ἐσάπησαν LXX verbessert nichts). *Und ich bin entronnen* (über ה־ s. zu 1, 15) d. h. habe mich unversehrt erhalten, bin heil geblieben — *mit* (20, 20) *meiner Zähne Haut,* mit nichts sonst; nur diese ist heil geblieben, während die ganze übrige sichtbare Haut schon von der Krankheit angefressen ist. Dass die Haut der Zähne nicht die Lippen (*Vulg.*), und nicht τὸ περιόστεον um die Zähne herum (*Del.,* als hätte der Dichter für Mediciner geschrieben!) ist, dürfte sicher sein; gemeint ist das Zahnfleisch, das man mit ebensoviel Recht Haut als Fleisch benennen kann. Es muss auch nicht eine sprüchwörtliche Redensart für ein Minimum von Haut gewesen sein; auch liegt nicht darin, dass die Zähne ausgefallen sind und nur das Zahnfleisch übrig geblieben ist (*Cler.*), sondern es bezieht sich darauf, dass erst im letzten Stadium der Krankheit, das bei ihm noch nicht eingetreten ist (16, 22), auch die inneren Mundtheile ergriffen zu werden pflegen (*Ew., Schl.* S. 127), wodurch dann auch das anhaltende Reden unmöglich wird. *Stickel's* Einwendungen beruhen auf Verkennung des Begriffs von ואחמלטה, und seine Auffassung: *ich entkomme mit der Blösse* (עור Inf. von עור oder ערר) *meiner Zähne* d. h. mit entblössten Zähnen, sofern die Lippen des Abgemagerten sie nicht mehr zu bedecken vermögen, ist auch abgesehen von dem Doppelsinn von עור im selben V., darum unmöglich, weil man nach אחמלט etwas Heiles, nicht das Gegentheil, erwartet, und dieser Gedanke viel einfacher ausgedrückt werden konnte. Die Emendation von *Hupf.* (nach *Symm.*) עוֹר בְּשָׁנַי „die Haut d. i. das Leben in meinen Zähnen haltend (13, 14) = mit dem nackten Leben" ist nach Gedanken und Ausdruck eine Textverschlimmerung. — d) V. 21—27 die Folgerungen. Das Bild, das er von sich entworfen hat, fordert das Mitleid heraus. α) Auch er selbst ist von dieser Betrachtung innerlich wie gebrochen; er kann sich jetzt sogar entschliessen, die Bitte um Mitleid an seine Freunde zu thun, um so an ihnen wenigstens einen Rückhalt gegen Gott, seinen Verfolger, zu gewinnen V. 21 f. So hat er seit der ersten Rede 6, 28 f. nicht mehr gesprochen; man sieht, dass es mit seinem Schmerzgefühl auf's Aeusserste gekommen ist; es ist ein letzter Versuch, den er macht. — V. 21. חנני] zweimal; dringende Bitte: aus Gnade und Erbarmen wenigstens wendet euch mir wieder zu! ihr wenigstens, die ihr doch

meine Freunde seid und noch immer sein wollt! *Denn Gottes Hand hat mich* berührt, *getroffen*, geschlagen, wie denn die Aussatzarten speciell als ein נֶגַע Gottes galten (2 R. 15, 5); vgl. auch V. 6. Ein von Gott geschlagener verdient wenigstens von Menschen Mitleid und sollte eben der göttliche Schlag sie abhalten, ihn auch noch zu schlagen. — V. 22. *Warum verfolgt ihr mich wie Gott*, auf seine Seite tretend und ihn nachahmend, *und werdet von meinem Fleisch nicht satt?* d. h. warum zehrt ihr unaufhörlich an m. F.? nicht zwar durch leibliche Misshandlung (wie vielleicht Ps. 27, 2), aber durch Angriffe auf seine Ehre, durch falsche Anklagen und Verläumdungen, wie denn im Aram. (Dan. 3, 8. 6, 25) und Arab. *das Fleisch oder die Stücke von einem fressen* gewöhnlich geworden ist für διαβάλλειν (s. *Ges.* thes. p. 91). Mit dieser Erinnerung geht aber die Bitte schon wieder in Klage und Vorwurf über, und kaum hat er das Wort gesprochen, so wird ihm vollends aus ihrem Blick und Schweigen klar, dass auf sie kein Eindruck zu machen ist. Also β) schlägt er in raschem Sprunge einen entgegengesetzten Ausweg ein, und wendet sich, da er bei Menschen und in diesem Leben nichts mehr zu hoffen hat, mit seinen Gedanken an die fernere Zukunft, in dem sehnsüchtigen Wunsche, die Betheuerungen seiner Unschuld möchten durch die Schrift verewigt der Nachwelt aufbehalten werden, damit er wenigstens von ihr die Anerkennung seines Rechtes erhoffen könnte V. 23 f. — V. 23. מִי יִתֵּן] sonst (6, 8. 13, 5. 14, 13) mit folgendem Imperf. oder Volunt., hier mit וְ der Folge vor dem Volunt., wegen des dazwischentretenden אַף und בַּסֵּפֶר. אַף] 9, 24. בַּסֵּפֶר] wird als die neue, zum Gedanken des 1 Gl. hinzutretende, Bestimmung auch durch die Stellung vor dem Verb. ausgezeichnet; der Artikel, wie immer in dieser Phrase (Ex. 17, 14. Num. 5, 23; 1 S. 10, 25; Jer. 32, 10), weil סֵפֶר ein Gattungsbegriff (der Hebräer schreibt auf *das* Schreibmaterial, *das* Papier u. s. f.). וַיְחֻקּוּ] Pausalform für וַיְחֻקּוּ, Ho. von חקק, s. zu 4, 20. *O dass doch meine Worte aufgeschrieben würden! o dass in ein Buch sie eingezeichnet würden!* Die *Worte*, im Gegensatz gegen die Verläumdungen der Freunde, können nur die fortwährenden Betheuerungen seiner Unschuld sein, denn der Gedanke an diese ist die Seele wie seiner vorigen, so dieser Rede. Meinend, dass die V. 25—27 folgenden Worte verstanden seien, verkennen *Hahn* u. *Schl.* ganz den Gedankenfortschritt zwischen V. 23 f. u. 25 f.; ohnedem beginnt man eine Monumentalschrift nicht mit וְ (Jes. 3, 14 u. Ps. 2, 6 sind andere Fälle), und aus den Worten V. 25—27 würde die Nachwelt über die Person und den Fall Ijob's nichts Genügendes erfahren, und gerade das nicht, worauf es ihm überall am meisten ankommt, sein Unschuldsbewusstsein. — V. 24. Fortsetzung und Steigerung des Wunsches, mit fortwirkendem מִי יִתֵּן: *mit Eisengriffel und Blei, für die Dauer in den Fels gehauen würden!* Da der סֵפֶר vergänglich ist und der Vergessenheit anheimfallen kann, so steigert er seinen Wunsch zum Wunsch einer unverwüstlichen Inschrift in dem Felsen (deren Art hienach dem Dichter bekannt gewesen sein muss). וּבְעֵט] Fortsetzung von נָקַב; die eingegrabenen Buchstaben sollen mit

Blei ausgegossen werden zum Schutz der Formen und zur Vermehrung der Dauerhaftigkeit, vielleicht auch der Deutlichkeit der Schrift. לָעַד] LXX: ἐς μαρτύριον לָעַד (16, 8), nicht unpassend, aber doch im Grunde selbstverständlich, während die Dauerhaftigkeit hervorzuheben dem Zusammenhang gemässer ist. — γ) Aber wer wird ihm diesen Wunsch erfüllen? Auch dieser Wunsch ist vergeblich. So wird er, nachdem beide Auswege vergeblich versucht sind, zu dem einen und letzten hingedrängt, was er noch hat, zu Gott als seinem Zeugen und Freund, und kommt in folgerichtigem Fortschritt auf den Gedankenkreis von 16, 19 ff. zurück, nur dass er hier sich noch höher erhebt, und die freudige Zuversicht ausspricht, dass der lebendige Gott wenigstens nach der Zertrümmerung seines Leibes und Lebens seine gerechte Sache hervorbringen, und sich ihm zu schauen geben müsse und werde: sein Inneres verschmachtet in Sehnsucht nach diesem Anblick, V. 25—27. Der Dulder erhebt sich hier zur höchsten Hoffnung und seine freudige Erregtheit spiegelt sich sogar in der Sprache wieder, in den kurzen, vielsagenden, zum Theil krampfhaft abgebrochenen Worten. — V. 25. ואני] nicht einfach fortsetzend (*Del.*), weil dabei die Erfüllung des vorigen Wunsches vorausgesetzt würde, aber wer sollte ihn erfüllen? —, noch weniger begründend (LXX *Vulg.*, *Stick.* u. A.), wie denn auch ein Zustandssatz hier nach dem Wunsche keine Stelle hat, sondern auf etwas Neues und Höheres überleitend, das er im Gegensatz zu dem vergeblichen Wunsche hinstellt: *aber ich* (meinerseits). ידעתי] der Inhalt folgt von גאלי an bis V. 27ª, und zwar ohne Vermittlung von כִּי, wie 30, 23 u. Ps. 9, 21. *Mein Erlöser lebt.* גאל] Zurückforderer, Einlöser (3, 5), wird oft von dem gebraucht, der vermöge der Verwandtschaftsverhältnisse in die Rechte und Pflichten eines andern eintritt, z. B. um ihn loszukaufen (Lev. 25, 25 f.) oder als sein Bluträcher (Num. 35, 12; voller גֹּאֵל הַדָּם V. 19 u. s.), und so haben Manche hier geradezu den Bluträcher verstanden, mit Rücksicht auf 16, 18. Diese specielle Fassung scheint nun freilich nicht angezeigt, da von Mord im Zusammenhang nicht die Rede ist, und die allgemeine Bedeutung *Erlöser* aus Noth scheint zu genügen. Indessen da die Noth eben in der Rechtsunterdrückung besteht, also der גאל dem Unterdrückten wieder zu seinem Recht und seiner Ehre verhelfen soll (Prov. 23, 11; Ps. 119, 154), und sodann nach dem Folgenden der Unterdrückte als in der Unterdrückung gestorben vorausgesetzt wird, so fällt schliesslich doch Erlöser und Rächer hier zusammen (Theod.: ἀγχιστεύς). Sein Erlöser *lebt;* das bedeutet nicht blos *er ist vorhanden; Leben* ist, zumal im Hebr. und Semitischen, ein vollerer Begriff als *Sein;* dass er nicht sagt יש גאלי, sondern גאלי חי, d. h. *er ist lebendig,* deutet schon auf einen Gegensatz gegen ihn, den Sterbenden, hin. Und ganz in diesem Sinn entwickelt und erläutert sich der Gedanke weiter im 2 Gl. ואחרון וגו׳] sicher ist, obwohl von *Hier.* (s. unten) verkannt, dass hier derselbe in Rede steht, der zuvor mit גאלי bezeichnet war; ebenso dass אחר nicht örtlich (*Hahn:* Hintermann = Beschützer), sondern zeitlich zu verstehen ist, aber nicht im absoluten Sinn (etwa wie Jes. 44, 6), da Ijob keinen Grund hat, hier auf das

Ende aller Zeit und *den letzten* nach Allem hinzublicken, sondern in bezüglichem Sinn; doch nicht = אֲשֶׁר אַחֲרִיתִנוּ, der das letzte Wort in unserem Kampf sprechen wird, denn er hat es hier überall nur mit seiner Person zu thun, sondern = אֲשֶׁר אַחֲרַי, der Nachkommende, Nachherige, *der nach mir noch sein wird* (vgl. אַחַר V. 26). Zu viel wird hineingelegt und es ist gegen den Sprachgebrauch, wenn man es geradezu als *vindex*, künftiger Vertheidiger des Rechtes, nimmt, und zu wenig wird hineingelegt, wenn man es blos für *darnach, später* (אַחֲרֵי־כֵן oder אַחַר) gesagt sein lässt. Dabei ist die Frage, ob אחרון Subj. oder App. zum Subj. sei, für den Hauptsinn ohne wesentliche Bedeutung; doch ist die erste Annahme durch die Gesetze des Versbaues mehr empfohlen. [על-עפר] nicht *auf dem Erdboden* (*Hirz.* u. A.), denn עפר ist zwar im Buche sehr gebräuchlich für *Erde* als Stoff (4, 19. 7, 5. 10, 9. 22, 24. 30, 6) und als Erzeugerin von Mineralien und Pflanzen (5, 6. 8, 19. 14, 8. 28, 2) oder als Staub (39, 14), nicht aber als Erdboden oder Erde im Gegensatz gegen den Himmel, und nur der Dichter von 41, 25 wagt einmal על-עפר für „unter den Irdischen"; auch nicht *in pulvere* = *in arena*, auf dem Kampfplatz (*Umbr.*), was kein hebr. Sprachgebrauch war, noch weniger: über der Erde = im Himmel (*Hahn*), sondern *auf dem Staube;* so sagt Ijob, weil der zu Erlösende dort ist als Gestorbener, meint also die Erde, sofern sie dem Menschen zum Grabe dient, nach 17, 16. 20, 11. 21, 26 (vgl. 7, 21; Ps. 22, 16. 30 u. s.); wenn על-עפר schon an sich diese specielle Bedeutung haben kann, so ist sie hier durch das vorhergehende אחרון und durch V. 26, so wie durch den ganzen Zusammenhang gefordert. יקום] nicht: *er steht* (*Hahn*), sondern: *wird aufstehen,* sich erheben, auftreten, um einzuschreiten (31, 14) zu meiner Erlösung, wie denn קום das übliche Wort ist für das Auftreten des Zeugen (Deut. 19, 15; Ps. 27, 12 u. s.) und das Einschreiten des Richters (Jes. 2, 19. 21. 33, 10; Ps. 12, 6 u. s.). Wollte Ijob hier blos die Hoffnung auf eine Erscheinung Gottes zur Entscheidung des Streites für Ijob (38, 1 ff.) ausdrücken (wie *Hirz.* u. A. meinen), so war על-עפר unnöthig (vgl. z. B. Ps. 12, 6), und war statt יקום eher יָרַד zu sagen, da Gott sonst nicht *auf dem Staube sich erhebt,* wenn er erscheint; ohnedem erscheint Gott Cap. 38 gar nicht auf der Erde, sondern spricht aus dem Sturme sein entscheidendes Wort. Vielmehr zeigen die Ausdrücke die Erwartung eines גאל, der lebt, auch wenn Ijob nicht mehr lebt, und der nach ihm kommend auf dem Staub, in den er gelegt sein wird, also über seinem Grab zur Hervorbringung seines Rechts sich erhebt, und führen somit allerdings in den Cap. 16, 18 angedeuteten Gedankenkreis hinein. An wen er bei dem גאל denke, sagt er noch nicht, weil die Gewissheit, dass ein solcher lebt, ihm hier noch die Hauptsache ist; erst in V. 26, nachdem er sich weiter erklärt hat, überrascht er sie und sich mit dem Wort, dass seine Hoffnung auf אֱלוֹהַּ selbst gehe. — V. 26. [ואחר עורי] *„und nach meiner Haut;* אַחַר kann nur Praep. sein, nicht aber als Conj. mit נקפו verbunden werden, weil in diesem Falle das Verb. sofort folgen würde, vgl. 42, 7; Lev. 14, 43" (*Hirz.*). נקפו] ein Relativsatz, die Stelle einer

Appos. zu עוֹרִי vertretend; die 3 p. Pl. entsprechend unserem unbestimmten *man* wie 4, 19. 7, 3. 18, 18; Perf. Pi., nicht Niph. das hier keinen Sinn gäbe, von נָקַף, nicht aber von dem נָקַף, welches mit קוּף wechselnd, *herumgehen, kreisen* bedeutet (Jes. 29, 1) und zu welchem wie zu קוּף das häufige הֵקִיף als Hiph. (1, 5. 19, 6) sich ordnet, sondern von dem נָקַף, welches mit נָקַב verwandt, für das Abschlagen der Früchte, Zweige, auch Rinde eines Baumes, im Pi. oder Niph. (Jes. 10, 34) von dem Schlagen (Umhauen) der Bäume gebraucht wurde; somit: *die man abgeschlagen,* stückweise abgehauen *hat* (vgl. 18, 13), wie Zweige oder Aeste eines Baumes. Selbstverständlich ist damit nicht die Haut im engsten Sinn gemeint, welche man nicht *abschlagen* kann, sondern die Haut mit dem daran hangenden Fleisch, so weit solches noch da ist (vgl. 18, 13); עוֹר und בָּשָׂר zusammen die weichen äussern Körpertheile, welche der Zerstörung durch die Elephantiasis zunächst unterworfen sind. זאת] unmöglich = תִּהְיֶה זֹּאת *diess wird geschehen* (*Targ., Ges.*), sehr unwahrscheinlich auch und wenigstens ohne alle Analogie (auch 33, 12 ist verschieden) = *in hunc modum* oder *so;* am wahrscheinlichsten δεικτικῶς, wenn nicht unmittelbar auf עוֹרִי, weil עוֹר sonst masc. ist (7, 5. 30, 30), so doch auf den Leib hinweisend: *diess da!* oder in der Construktion: *diesem da!* ומבשרי] und בְּשָׂר, V. 20 neben einander gestellt, entsprechen sich hier nach den Versgliedern und ergänzen sich gegenseitig; darum ist es unzulässig, das מִן = *von* — *aus* zu nehmen, so dass עוֹר und בְּשָׂר in Gegensatz gestellt werden (nach Zerstörung meiner Haut, von meinem Fleische aus werde ich Gott schauen; mag man dann unter בְּשָׂר seinen jetzigen Leib, oder den genesenen Leib, oder gar den künftigen Auferstehungsleib verstehen), vielmehr muss es entweder zeitlich *von — an* d. h. *unmittelbar nach* (3, 11), oder privativ *weg von* d. i. *ohne, frei von* (11, 15. 21, 9 u. s.) bedeuten. אחזה אלוה] das Imperf. als Praes. zu fassen (*Merc., Hahn*): *ich erschaue* (in meinem Geist, jetzt schon) *Gott,* ist unmöglich, weil ואחזה — ומבשרי nur einen künftigen, nicht einen gegenwärtigen Zustand des Schauenden beschreiben kann, dér Gedanke aber: ich sehe (jetzt) Gott (künftig) nach Zerstörung meines Leibes *auftretend,* oder dgl., noch ein נָקוּם im Satz mit einer ganz anderen Wortstellung erforderte; vielmehr ist es als Fut. zu nehmen: *ich werde Gott schauen.* Das ist schlechthin gesagt und hat man kein Recht und keinen Grund, יקום על-עפר oder נאלי dabei zu ergänzen. Gott schauen kann nur der, dem Gott in Gnade und Liebe sich zu schauen gibt, und nur dem Reinen und Gerechten gibt Gott sich zu schauen Ps. 11, 7 (Jes. 6, 5); Matth. 5, 8; dass er Gott schauen darf, ist darum die höchste Auszeichnung und Anerkennung des Menschen Seitens Gottes, und ist Seitens des Menschen sein höchster Wunsch und für ihn die Seligkeit selbst (vgl. auch Ps. 17, 15). So fasst hier auch Ij. alle seine Wünsche und Hoffnungen in diesem einen Wort zusammen. Jetzt kann er Gott nicht schauen: Gott hat sein Angesicht vor ihm verborgen; sein unerklärliches Leiden ist eine trennende Scheidewand zwischen ihm und Gott und macht ihm Gott zu einem Gegenstand der Furcht und Angst; wann er Gott schauen wird,

wird also auch dieses trennende Leiden aufgehoben und er als der Reine, als der Seinige von Gott anerkannt sein. Das was er V. 25 gehofft hat, liegt also auch in dem אחזה אלוה, aber es liegt noch mehr darin. Zugleich erhellt hieraus, dass man auch diesem Ausdruck nicht gerecht wird, wenn man darin blos die Hoffnung einer Theophanie zur Entscheidung des Streites oder auch zu seiner Wiederherstellung findet. Ohnedem verbieten es die Ausdrücke אחר עורי und מבשרי geradezu, an eine Hoffnung der Theophanie zu Lebzeiten Ijob's zu denken; denn so viel ist deutlich, dass ein Mensch ohne Haut und Fleisch und nach Zerstörung dieser nicht leben kann, dass also mit jenen Ausdrücken nicht ein solcher Zustand beschrieben sein kann, wo sein Leiden noch schlimmer geworden und „sein Körper zu einem blossen Gerippe geworden sein wird." Ein Gerippe, das lebensfähig sein soll, muss wenigstens noch Haut und etwas Fleisch haben, vgl. V. 20; den Gedanken, dass Haut und Fleisch noch mehr geschwunden sein werden, wird man in keiner Sprache ausdrücken: nach meiner Haut und ledig meines Fleisches. Die Erinnerung an die Kühnheit morgenländischer Dichtersprache verschlägt hier nichts, denn auch diese ist an die Gesetze der Logik gebunden. — V. 27. Mit אחזה אלוה ist Alles gesagt; wenn er es gleichwohl hier im 1 Gl. noch einmal aufnimmt, mit näheren Bestimmungen versehen, so geschieht es nur, weil er von der Wonne dieses Gedankens nicht sogleich loskommen kann, sondern das, was ihm das Entzückendste daran ist, sich noch besonders herausstellen will, wie er denn im 2 Gl. seiner Sehnsucht nach der Verwirklichung förmlichen Ausdruck gibt. אחזה] nothwendig im Sinne des Fut., wie V. 26. ראו] demgemäss Perf. der Gewissheit (s. zu 5, 20) oder wenigstens Perf. der Zukunft (Fut. ex.). *Den ich*, dieser selbe jetzt so schwer verfolgte und bald gestorbene, von dem diess fast unglaublich erscheint, *schauen werde mir* zum Heil, und also auch für mich seiend, mir zugethan (vgl. über diesen Dat. Ps. 56, 10. 118, 6), *und méine Augen sehen* oder gesehen haben *werden und nicht ein Fremder* d. i. Anderer (Prov. 27, 2) oder geradezu: eines Fremden, näml. Augen, sofern ולא־זר zuletzt so viel als ולא עיני זר ist (עיני das zweitemal um so leichter entbehrlich, als es weniger auf die Augen, denn auf die Person ankommt). ולא־זר] Nominativ (*Verss., Hirz.* u. A.), nicht Acc. (*Ges., Umbr.* u. A.); denn in ועיני ראו ist ein Acc., an den sich die Appos. anschliessen könnte, nicht genannt; auch wäre der Beisatz *und nicht als Fremden* d. h. *Feind* (im Gegensatz gegen לי) überflüssig, weil selbstverständlich (einen entfremdeten Gott kann man nicht sehen); sollte aber der Sinn sein *und zwar als nicht-entfremdeten*, so wäre dieser Ausdruck für *Freund* hier viel zu schwach. Ist aber ולא־זר Nomin., so spielt er damit auf die Dreie an: er darf Gott als den seinen sehen, nicht aber darf ihn ein anderer, etwa die Freunde, sehen, womit er zugleich andeutet, dass dann auch der jetzige Streit mit ihnen zu seinen Gunsten entschieden sein wird. Würde Ij. mit dem Sehen Gottes nur auf die Gotteserscheinung Cap. 38 ff. hinweisen, so könnte er nicht sagen ולא־זר; denn jene Theophanie gilt auch den Dreien, und wenn man das Schauen der äusseren

Erscheinung und das Vernehmen des Wortes ein Sehen Gottes nennen will (42, 5), so haben ihn nach 42, 7 auch sie gesehen. Desshalb ergänzen *Hirz.* u. A. zur Ausgleichung nach ולאיוב noch ein לי *für sich,* aber mit welchem Recht? Dass übrigens hier den seines Leibes Entkleideten noch עירם zugeschrieben werden, dürfte doch ebensowenig befremdlich sein, als wenn sonst so oft von Gottes Augen die Rede ist. [כלו וגו׳ *es verzehren sich* oder schwinden *meine Nieren,* die als Sitz der Empfindung, namentlich der zärteren und innigeren Gefühle und Regungen gelten (Ps. 16, 7. 7, 10), *in meinem Busen,* in weiterem Sinn s. v. a. in meinem Innern, nämlich vor Sehnsucht nach diesem Anblick Gottes; das Schwinden oder Verschmachten ist hier den Nieren zugeschrieben, wie sonst der Seele Ps. 84, 3. 119, 81 und den Augen Ps. 69, 4. 119, 123 (Ij. 11, 20. 17, 5). Uebrigens bekunden auch diese Worte, dass Ij. zuvor etwas ganz Ausserordentliches ausgesprochen hat. — Nimmt man die Worte V. 25—27, so wie sie sich geben, so erhofft hier Ij. nicht etwa eine Erscheinung Gottes zu seiner Rechtfertigung noch in diesem Leben, sondern spricht die Ueberzeugung aus, dass er, der in unschuldigen Leiden jämmerlichen Todes gestorben, doch sicher nach seinem Tode der Seligkeit der Anerkennung bei Gott theilhaftig werden müsse und werde. Es ist das kein anerlernter oder von aussen her geschöpfter Satz, sondern eine in heisser Anfechtung allmählig erkämpfte, rein persönliche Glaubensgewissheit, die sich als solche jener andern in der vorigen Rede C. 17, 9 errungenen Erkenntniss würdig anreiht. Dass das innere Leben des Gerechten alle äusseren Leiden siegreich überwindet und die Gewissheit seines ewigen Werthes vor Gott in sich selbst trägt, das kommt auf diesen beiden Höhepunkten des Gespräches dem Dulder zum Bewusstsein. Damit hat er den entscheidenden Schritt aus der Verwirrung auf die Bahn des Sieges gethan, und ist zugleich der Verzweiflung, womit er bis dahin immer auf das Ende seines Lebens im Grab und in der Unterwelt hinblickte, so Meister geworden, dass sie von nun an nicht mehr bei ihm wiederkehrt. Unvorbereitet kommt diese sieghafte Zuversicht bei ihm nicht: mit jeder Rede ist das Bewusstsein seiner Unschuld in ihm mächtiger geworden; jeder neue Angriff der Freunde hat ihn vertrauensvoller zu Gott als seinem Freunde hingetrieben, und die zweifellose Gewissheit der Unheilbarkeit seines Leidens hat ihn schon länger auf das Jenseits des Grabes hinblicken lassen, zuerst tastend und versuchend C. 14, dann wünschend und bittend C. 16 f. und zuletzt noch in dem Wunsche 19, 23 f.: was Wunder also, wenn aus dem Zusammenwirken dieser treibenden Kräfte bei dem aller irdischen Hoffnung beraubten die zuversichtliche Gewissheit durchbricht, dass Gott ihm jenseits des Grabes sein Recht lassen muss? Die Nothwendigkeit, dass die im Leben vorenthaltene Gerechtigkeit u. Gnade sich nach dem Tode erweise, erscheint hier als eine Forderung des Glaubens an Gott: weil er von seinem Glauben an Gott nicht lassen kann, ergibt sich ihm die Gewissheit der jenseitigen Ausgleichung. Dass er diese schauen, geistig erleben muss, ist nur die Folgerung: eine Gerechtigkeitserweisung gegen ihn, ohne dass er sie empfände,

wäre keine. Wie der Dichter das Schauen Gottes nach dem Tode sich näher dachte, ist nicht gesagt, obgleich aus 14, 14 ff. hervorgeht, dass er sich über diesen Gegenstand seine Gedanken gemacht hat. Dass er eine Auferstehung des Leibes im Sinn hat, ist aus der Erwähnung der עינים V. 27 nicht zu schliessen (s. oben), und kann auch aus der Art der Ausdrücke C. 14, 14 f. nicht gefolgert werden. Bedenkt man aber, dass auch der Volksglaube eine Art Fortleben der Seele im Scheol mit einer Art Empfindung (14, 21 f.) annahm, so hat daran die hier ausgesprochene Hoffnung ihren Anknüpfungspunkt: es war nur für diese fortdauernde Persönlichkeit die ethische Bestimmtheit oder die Möglichkeit des geistigen Verkehrs mit Gott anzunehmen, um sich das hier Erhoffte im Allgemeinen vorstellig zu machen. — Man wendet nun freilich gegen diese Erklärung der Stelle ein (s. *Hirz.* z. St.), 1) dass sie gegen den nächsten Zusammenhang verstosse, und dass sie 2) mit der sonstigen Lehre des Buches vom Zustand nach dem Tode und 3) mit der formellen Anlage des ganzen Gedichts in Widerspruch gerathe. Ad 1) „Der Wunsch Ijob's V. 23 f. habe doch nur dann Sinn, wenn er die Vergeltung mit dem Erdenleben abgeschlossen denke, sei aber sinnlos, wenn er den Glauben an eine jenseitige Vergeltung in sich trage." Aber jenen Wunsch äussert er ja vorher; er ist ihm nur (s. oben) eine Vorstufe, die ihn auf den noch höheren Standpunkt jener neuen Glaubensgewissheit emporführt, und Ij. lässt ihn fahren, sobald er diesen höchsten Standpunkt erreicht hat. Im Uebrigen schliessen sich Glauben an ein anderes Leben und Besorgtheit um das Urtheil der Nachwelt nicht einmal aus. Sodann „die Hinweisung auf das Gericht in V. 28 f., setzen eine Erscheinung des Erlösers und Richters auf der Erde voraus". Aber wo wäre der Beweis dafür, dass der Akt *seiner* Erlösung und des Gerichts *über sie* zusammenfallen müsste? oder auch letzterer vor seinen Tod fallen muss? Ad 2) Bedenklicher scheint, dass Ij. bisher sich „zu den althebr. Lehren von der trostlosen Zukunft im Scheol" bekannt hat: wie sollte er plötzlich sich zum Gegentheil bekennen können? Allein als *Lehre* hat Ijob jene trostlosen Aussichten nirgends vorgetragen, wie sie auch im ganzen A. T. nirgends als *Lehren* erscheinen. Es sind nur Volksvorstellungen, die das alte Volk mit anderen Völkern theilte, von denen darum als von etwas Gegebenem auch der Held dieses Stückes ausgehen musste. Aber wer will denn nun behaupten, dass er in diesen niederen Ansichten fortan befangen *bleiben* musste? Steht er nicht Anfangs auch in dem Wahn des alten Volkes, dass jedes Leiden Strafe der Sünde sein müsse, und hat er nicht im Verlauf denselben überwunden? Das Gedicht stellt ja nicht eine wissenschaftliche Disputation dar, in der allerdings solche Widersprüche nicht vorkommen dürften, sondern ein Stück Lebensgeschichte, in welchem der Held in der Gluth der Anfechtung aus den anererbten Verkehrtheiten und Vorurtheilen sich zu höheren Erkenntnissen herausarbeiten soll. Diese höhere Ansicht, so weit sie den Zustand nach dem Tode betrifft, gewinnt er eben hier. Die wirkenden Kräfte, die sie in ihm hervortreiben, sind schon oben angegeben, ebenso dass dieses Ergebniss schon von C. 14 an sich bei ihm vorbereitet hat.

Und selbst hier noch ist sie ihm immerhin eine bedingte, bedingt durch die Voraussetzung der Unheilbarkeit seines Leidens: *wenn* er in diesem Leiden sterben muss, so weiss er, dass Gott ihn nach dem Tode annehmen muss. Eine solche persönliche und bedingte Gewissheit ist immer noch weit verschieden von der Aufstellung einer dogmatischen Lehre über diesen Gegenstand. Aber wohl zu beachten ist auch, dass von nun an, nachdem er solche Gewissheit gewonnen, er nie mehr in jenes Grauen vor dem Scheol zurückfällt, mit dem bisher seine einzelnen Reden, selbst noch 17, 12 ff., schlossen (vgl. besonders 30, 23). Ad 3) Endlich wendet man ein, dass die Unsterblichkeitshoffnung ein so neuer und wichtiger Gedanke wäre, dass die Freunde in ihren Antworten und Gott in seiner Rede am Ende nothwendig darauf Rücksicht nehmen müssten, was sie doch nicht thun, und meint sogar, dass „der Dichter, wenn er der Unsterblichkeitshoffnung Bahn brechen wollte, den Ausgang des Dramas vielmehr in das Land der Unsterblichkeit versetzt haben würde, statt auf die Erde." Allein es ist ein Merkmal aller Reden der Freunde, dass sie auf den Inhalt der Reden des Ijob fast gar nicht im Einzelnen eingehen. Und Gott vollends hat nicht die Aufgabe eines Critikers, der alle einzelnen Sätze der beiden Parteien beurtheilen müsste. Dass aber der Dichter den Ausgang des Drama's hätte anders gestalten sollen, kann man mit Grund nicht verlangen. Das Leiden des Gerechten, wie es mit der göttlichen Gerechtigkeit zu reimen sei, ist der Gegenstand der Dichtung, nicht die Frage nach der Unsterblichkeit des menschlichen Geistes. In der Erörterung über diesen Gegenstand kommt ausser vielem Anderen auch das 19, 25—27 Angedeutete vor; man kann nicht erwarten, dass er diesen einen Gesichtspunkt auf Kosten der andern hervorheben und das Ganze in demselben zuspitzen sollte. Sodann aber einen historisch überlieferten Unsterblichkeitsglauben, der für ihn die Sicherheit einer Offenbarungswahrheit hatte, kannte der Dichter nicht, konnte darum auch nicht die ganze Anlage seines Drama's darauf bauen. Es war nur ein Schluss seines Glaubens an einen gerechten Gott, dass wo der Leidende in unverdientem Leiden umkommt, im Jenseits eine Ausgleichung stattfinden, also der gewöhnliche Scheolglaube durchbrochen werden müsse.

Unsere Stelle hat eine merkwürdige und nicht unwichtige Geschichte (vgl. darüber *C. W. G. Köstlin* de immortalitatis spe, quae in libro Iobi apparere dicitur 1846). a) Trotz der höchst mangelhaften Uebertragung derselben bei den LXX fühlte man schon frühe heraus, dass Ij. in der Stelle etwas mehr als eine blos irdische Hoffnung ausspreche, fand aber dann darin den Glauben desselben an eine dereinstige Auferstehung. Und indem man in dem גֹּאֲלִי Christus selbst zu erkennen meinte, glaubte man eine Weissagung auf die Auferweckung der Todten durch Christus, ja sogar wegen des Wortes אלוה V. 26 eine Beweisstelle für die Gottheit Christi zu haben. Da *Luther* die Stelle nach der *Vulg.* übersetzte, *Leo Judae* u. *Pisc.*, wiewohl in selbstständiger Auffassung des hbr. Textes, gleichfalls die Idee der Auferstehung in ihren Uebersetzungen unzweifelhaft durchblicken liessen, ging diese Auffassung auch in die protestantische Kirche über, wurde dogmatisch

und liturgisch verwerthet, fand in kirchlichen Glaubensbekenntnissen (Form. Conc. Epitome p. 575 ed. Hase) und Katechismen Eingang, und einzelne Kirchenlieder (wie „Jesus meine Zuversicht", „Ich weiss, dass mein Erlöser lebt") schlossen sich daran an. Die ersten Spuren dieser Auslegung finden sich bei griech. Vätern wie *Clem. Rom.* ep. I ad Corinth., *Orig.* Comm. in Matth. 22, 23 ff.; *Cyrill. Hier.* Catech. XVIII; *Epiph.* Orat. Ancorat., obwohl in der griechischen Kirche dieselbe nicht allein herrschend war, und z. B. *Chrysost.* u. *Joh. Damasc.* dem Ij. eine solche Hoffnung absprachen. Weit grössern Beifall, als in der griech., fand sie seit *Hieron.* in der lat. Kirche. Seine von der alten Itala (*Sabat.* I. p. 866) durchaus abweichende Uebersetzung der Stelle, durch das Ansehen des *Augustin.* de civ. Dei 22, 29 empfohlen, hat zu der späteren grossen Verbreitung dieser Erklärung wesentlich beigetragen. Sie lautet: V. 25 scio enim, quod redemptor meus vivit et in novissimo die de terra surrecturus *sum;* V. 26 *et rursum circumdabor* pelle mea et in carne mea videbo Deum *meum;* V. 27 quem visurus sum ego ipse et oculi mei conspecturi sunt et non alius; reposita est haec spes mea in sinu meo. Hienach *Luther:* aber ich weiss, dass mein Erlöser lebt, und er wird *mich* hernach *aus der Erde auferwecken,* 26 *und werde darnach mit dieser meiner Haut umgeben werden,* und werde *in* meinem Fleische Gott sehen u. s. w. (nach *Hirz.*). Schwerlich hat *Hier.* V. 25 אקום gelesen oder corrigirt, er hat nur fälschlich den אחרון auf den künftigen Ijob bezogen und hienach den Text *frei* übersetzt, und ihm folgend noch freier *Luther.* Dass diese ganze Auffassung sowohl von אחרון יקום als von מבשרי u. נקפו unrichtig ist, ist oben nachgewiesen. Spätere Erklärer suchten, die einzelnen Textesworte richtiger auffassend, wenigstens den Grundgedanken jener kirchlichen Auslegung festzuhalten, etwa in der Weise: mein Erlöser lebt und wird zuletzt auf dem Grabe auftreten, näml. zum Zweck meiner Auferweckung vom Tod; und nach der völligen Zerstörung meiner Haut d. h. des Leibes, werde ich aus meinem Fleisch d. h. dem neuen Leib, Gott schauen; und in V. 25 bezogen einige ולא־זר in der Fassung *neque ego alius* (die aber unmöglich ist) auf die Identität des Auferstehungsleibes. Vertheidiger dieser so modificirten Auslegung sind z. B. *Schult., J. H.* u. *J. D. Mich., Velthusen, Pareau, Ros., Kosegarten* (diss. in Job. XIX. 1815), von kathol. Seite z. B. *Welte.* Auch in dieser Fassung ist die Erklärung, soweit sie מבשרי betrifft, unzulässig (s. oben), und von Auferstehung oder Auferweckung ist im Text auch nicht mit einem Wort etwas angedeutet. b) Diese in der Kirche allmählig sich festsetzende Erklärungsweise hatte aber Gegner schon in der älteren griech. Kirche z. B. an *Chrysost.* (ep. II ad Olymp. diacon.), welcher (auf Grund der LXX) die hier gehoffte Auferstehung des Leibes allegorisch von der Aufhebung des Leidens und Wiederherstellung des kranken Leibes verstand, sodann im Mittelalter an den jüdischen Exegeten, welche, wohl nicht ohne bewussten Gegensatz gegen die herrschende christliche Auffassung, die Stelle in der verschiedensten Weise erklärten, und an sie sich anschliessend auch mehrere Protestanten wie z. B. *Mercerus;* besonders

seit dem XVII. Jahrh. wurde die kirchliche Erklärung entschieden bestritten, und namentlich durch *Grotius, Cler., Eichh.* (Allgem. Bibl. der bibl. Lit. I, 3. 1787), *Umbr., Stick.* (comm. in Jobi loc. de Goële 1832), *Hirz.* u. A. eine ganz entgegengesetzte Auslegung fast herrschend, so sehr dass selbst Theologen der strengeren Richtung sich ihr fügten. Hienach soll Ij., die Sorge für seinen guten Namen bei der Nachwelt V. 23 f. für überflüssig erkennend, die Ueberzeugung aussprechen, dass er selbst noch diese Ehrenrettung erleben, und wenn auch sein Körper schon zum blossen Gerippe abgemagert sein werde, doch noch Gott auf Erden in einer Theophanie für ihn werde auftreten sehen, und nicht für die Andern, wie das C. 38 ff. sich erfüllte. Dass diese Auffassung den Worten des Textes kein Genüge thut, ist oben nachgewiesen; namentlich scheitert sie an V. 26. Sie scheitert aber ebenso am Gedankengang und Zusammenhang des ganzen Gedichtes. Eine blosse Ehrenrettung durch Gott d. h. eine Erklärung, dass er im Streit mit den Freunden Recht habe, ohne entsprechende Wiederherstellung seiner Gesundheit und seines Glücks konnte Ij. doch unmöglich hoffen. Nun hat er aber immer ausgesprochen, dass seine Krankheit zum Ende führe und er keinerlei Hoffnung auf Genesung mehr habe (6, 8—14. 7, 6. 13, 13—15. 14, 17—22 u. noch 17, 11—16); sein bisheriges Ringen mit der Verzweiflung ist nur daraus zu erklären, dass er keine Möglichkeit der Herstellung in diesem Leben mehr sah; nur aus diesem Grund wies er alle Vertröstungen der Freunde zurück, und fand in denselben sogar Hohn u. Spott (16, 20. 17, 2); nur darum hat er schon wiederholt die Zukunft nach dem Tod ins Auge gefasst (C. 14. 16, 18. 17, 3. 19, 23 f.). Und nun sollte er plötzlich, unmittelbar nach 19, 23 f., das Gegentheil von alle dem mit Gewissheit erkennen, nämlich dass Gott ihn in diesem Leben noch retten werde? Wo wäre die Vermittlung dieses Widerspruchs? Woher käme dieser Umschwung in seiner Ueberzeugung? Und warum gäbe er nachher (30, 23) diese Ueberzeugung wieder auf? Und wo bliebe die Kunst des Dichters, wenn er mitten im Gespräch den Helden das annehmen liesse, was im ersten Redegang die Freunde ihn glauben zu machen vergeblich versucht hatten? oder wenn der Held schon in der Mitte des Stücks den wirklichen Ausgang des Ganzen vorauserkennete, und dadurch dem tragischen Pathos und der weiteren Entwicklung Grund und Boden entzogen würde? — Gegenüber von diesen beiden, nach entgegengesetzten Seiten hin abweichenden Erklärungsweisen den Sinn der Worte und die Bedeutung der Stelle im Zusammenhang des ganzen Buchs genauer erkannt zu haben, ist besonders das Verdienst *Ewald's* (vgl. auch seine Abhandlung darüber in *Zeller's* theolog. Jahrbüchern Bd. 2 1843. S. 718 ff.); dem sich sofort viele Andere (wie *Schl., Del., Hupf.* in der deutsch. Zeitschrift für christl. Wiss. u. Leben. 1850. Nr. 35—37; *König* die Unsterblichkeitsidee im B. Job 1855), selbst solche die früher anders dachten (wie *Umbr.* Stud. u. Crit. 1840; *Oehler* die Grundzüge der alttestamentlichen Weisheit 1854), angeschlossen haben.

e) V. 28 f. Noch ein Wort ernster Warnung, welches er auf

Grund der errungenen Gewissheit gegen die Freunde aussprechen muss (vgl. 13, 10—12). — V. 28. כי וגו׳] nicht *denn*, weil eine Begründung für seine zuvor ausgesprochene freudige Hoffnung oder Sehnsucht nicht vorliegt, noch weniger: *fürwahr* (*Hirz.*: fürwahr ihr werdet sagen, näml. bei der Erscheinung Gottes), sondern *wann, wenn*, genau wie 21, 28 (vgl. 5, 21), so dass der ganze V. 28 Vordersatz ist zu dem Nachsatz V. 29. Die Worte, die sie sagen oder denken, folgen bis zum Schluss des V. מה-נרדף-לו] keinenfalls: warum verfolgten wir ihn? (ein Vorwurf, den sie sich selbst machten, *Hirz.*), als stünde רדפנו; auch nicht: wie (16, 6. 31, 1) verfolgen wir ihn denn? = wir verfolgen ihn ja nicht (*Böttch.*), weil dann die starke Drohung V. 29 ungerechtfertigt wäre; sondern: *was* d. h. wie, wie sehr (26, 2. 3) *wollen wir* ihm nachsetzen, d. h. *ihn verfolgen!* Die Verfolgungen fortsetzen und steigern, nämlich die, von denen Ij. schon V. 22 gesprochen hat. Der Verbindung von רדף mit לְ, die nur hier vorkommt, kann verglichen werden die mit אֶל Jud. 7, 25 (*Hirz.*). וישרש וגו׳] kann nun nicht Rede Ijobs sein (*Hirz.*: u. die Wurzel der Sache — meine Unschuld — wird sich an mir erfunden haben!), sondern nur der Freunde, ohne dass es nöthig wäre, die erleichternde Lesart (der LXX *Symm. Targ. Vulg.* u. vieler MSS.) בּוֹ für בִּי vorzuziehen, denn בִּי erklärt sich aus dem Uebergang in die oratio obliqua wie 22, 17. 35, 3 (*Ew.* § 338; *Ges.* § 155, 4, c); נמצא ist dann Perf. Niph.: *und die Wurzel* d. i. der Grund *der Sache* d. i. der Rechtssache, die in Rede steht, nämlich meiner Leiden, *sei in mir gefunden* näml. in meiner Schuld und Sünde. Also wenn ihr, wie bisher, mit verläumderischen Reden mich verfolgen wollt, weil ihr den Grund meines Leidens in meiner Sünde gefunden zu haben glaubt, V. 29 *so lasst euch grauen vor dem Schwert!* פְּנֵי = גֹּנֶב (41, 17); לכם *für euch* wie Hos. 10, 5; חרב wie 15, 22. 27, 14; Deut. 32, 41; Zach. 13, 7 u. s. das Racheschwerdt Gottes, Symbol der göttlichen Strafgerechtigkeit. כי חמת וגו׳] Liest man für חמת mit *Pesch.* u. *Vulg.* חֵמֶת, so ergibt sich doch *quoniam ultor iniquitatum gladius est* nur sehr mittelbar; ansprechender wäre (mit *Ges.*) חֲמָה: *denn derlei* (Verfolgen u. Verläumden) *sind Schwerdtesvergehungen* d. h. mit dem Schwerdt zu strafende. Bei der mas. Lesart kann man entweder (mit *Schult., Stick., Schl.* u. A.) חֲמָה als Subj. nehmen: *denn Zorn* gegen den Nächsten, wie ihr ihn heget, ist — eine der — *Schwerdtesversündigungen*, wobei aber עונות incorrekt für עֲוֹנוֹת gesetzt und חמה, Zornwuth, ein zu starker Ausdruck für ihre Verfolgungssucht gegen ihn wäre; oder aber nimmt man חמה als Praed., so wird man kaum (mit *Ew., Hirz.*) übersetzen dürfen: *denn Gluth* d. h. glühend, verzehrend (*Ew.* § 296, b) und darum wohl zu fürchten *sind Schwerdtes Strafen*, weil man zwar von den עונות eines Menschen als den wegen seiner Schuld auf ihm liegenden *Strafen* (Ps. 31, 11. 38, 5; Thr. 4, 6 u. s.), nicht aber von den עונות als den Streichen des Schwerdtes reden kann, sondern nur: glühend sind *Schwerdtesversündigungen* d. h. Versündigungen, die mit dem Schwerdt bestraft werden, und zum Gedanken wäre 31, 12 zu vergleichen. Aber auch diess ist wenig be-

friedigend, und die Richtigkeit der Lesart ist zu bezweifeln. Ebenso ist die Lesart im letzten Gl. verdorben. [למען וגו׳] *damit ihr erkennet, dass ein Gericht* ist. Hier wäre ש = אֲשֶׁר (*Ew.* § 181, b; *Ges.* § 36), und zwar in der Bedeutung *dass* (= כי, wie in Qoh. oft); und wenn die Mas. für das gewöhnliche דין im Qeri הדין zu lesen befiehlt, so ist zwar der Grund dafür nicht deutlich (vielleicht wegen des Gleichklangs mit תדעון vgl. 17, 10), jedenfalls kann es nicht den *Richter* (*Hirz.*) bedeuten, sondern nur *das Gericht*. Nun ist aber ש für אשר in einer weder nordpaläst. noch späthebr. Schrift völlig unerwartet, und kommt in der That im B. Ijob sonst nicht vor; auch דין ist zwar bei Elihu (35, 14. 36, 17. 31) gebräuchlich, nicht aber sonst im Buch; der Gedanke selbst, wornach blos die Erkenntniss, dass es ein Gericht gibt, der Zweck der ihnen gedrohten Strafe wäre, ist wenig treffend; und die LXX mit ihrem *ποῦ ἔστιν αὐτῶν ἡ ὕλη* (vgl. *ὑλώδης* 29, 5 für שדי) oder nach Cod. Al.: *ὅτι οὐδαμοῦ αὐτῶν ἡ ἰσχύς ἐστιν* (von שׁד) zeigen deutlich, dass hier auch eine andere Lesart vorhanden war. Unter diesen Umständen scheint es unbedenklich, mit *Ew.* geradezu שַׁדַּי zu lesen (wogegen mit *Eichh., Hahn* שַׁדִּין zu sprechen und als Nebenform von שַׁדַּי zu erklären, schon an sich unzulässig ist, noch mehr in einem Buch, wo das Wort sonst immer שַׁדַּי lautet, und שָׁדְּכֶם *eure Gewaltthätigkeit*, was *Ew.* in der 2. Ausg. vorschlägt, eine wenig passende Bezeichnung der Vergehung der Freunde wäre). Der Sinn aber ist dann: damit ihr zur Erkenntniss Gottes kommet, den ihr zwar erkannt zu haben meinet, aber seinem wahren Wesen nach doch nicht kennet (ob mit Anspielung auf den Schluss der Rede Bildads 18, 21b? *Hahn*).

3. *Sophar und Ijob, Cap.* 20 u. 21.

a) Die Rede des Sophar C. 20.

Es ist als hätten die Dreie sich darüber verständigt, den Ijob nur noch mit furchtbaren Schilderungen von dem verdienten Untergang eines Bösen zu schrecken; so fest und unverrückbar halten sie alle an diesem Angriffsplane fest. Auch die rührende und offene Darlegung seiner Lage, seine Bitte um Mitleid, seine begeisterte Zuversicht des jenseitigen Schauens Gottes konnte hier nichts ändern. Sophar, beleidigt durch die Zurechtweisung am Anfang und die Drohung am Ende von Ijobs Rede, wirft ihm in einer längeren Standrede noch einmal jenes grauenvolle Schreckbild entgegen. Da zieht er vollends Alles herbei, was über diesen oft behandelten Gegenstand sich sagen lässt. Ohne neue Grundgedanken, ist doch das Thema in neuen Wendungen, sehr beredt und treffend ausgeführt. Namentlich bemerkt man, wie er gegenüber von Ijob's Vertrauen auf Gott und Hoffnung auf das Jenseits absichtlich die kurze Dauer des Jubels eines Bösen, das völlige spurlose Vergehen seiner Person und seines Glücks, und das Zusammenwirken von Himmel und Erde zu seiner Vernichtung hervorhebt. Zugleich liegt eine Eigenthümlichkeit dieser Ausführung

(s. übrigens 15, 25 ff.) darin, dass er den Bösen als einen vornehmen und reichen Mann zeichnet, welcher habsüchtig und ungerecht fremdes Gut an sich riss, und dem nun das unrecht Erworbene zu einem tödtlichen Gift in seinem Innern, zu einem fressenden Feuer wird, das auch den letzten Rest in seinem Zelte verzehrt. Er will damit die muthmasslichen Sünden Ijobs zeichnen, und arbeitet auf den Standpunkt der Freunde im 3. Gespräch hin, wie er mit seiner Rede C. 11 dem Standpunkt des 2. Gesprächs vorgearbeitet hat. Aber der Leser fühlt nun leicht, wie schlimm es um eine Sache steht, die schon auf dieses eine Kampfmittel beschränkt ist, und kehrt sich mehr und mehr von diesen eigensinnig verhärteten Männern ab. Die Gliederung der Rede ist die, dass nach einem kurzen Eingang V. 2—5 der Gegenstand in 4 Strophen zu je 6, einmal 5 Versen ausgeführt wird, wozu dann am Ende ein schliessender Vers tritt.

a) V. 2—5, Eingang und Thema: die vernommene Zurechtweisung und Drohung ist ihm zu kränkend, sie lässt ihn nicht schweigen, sie zwingt ihn, dem Ijob die ewig gültige Wahrheit entgegenzuhalten, dass der Frevler Jubeln nur von kurzer Dauer ist. — V. 2. *Darum erwiedern mir meine Gedanken* (4, 13); השיב mit Acc. pers. wie 13, 22; für diese Bedeutung entscheidet יענני V. 3b; als sein eigenes Causativ (*zur Erwiederung treiben*) wird השיב sonst nicht gebraucht, und die einfache Bedeutung *zurückführen* liegt hier fern ab. *Und daher* kommt *mein inneres Drängen*, wörtl.: meine Hast in mir; über בִּי, zum Inf. חושי gehörig, vgl. 4, 21. Das בעבור sodann, durch den Rebia Mugrasch von חושי abgetrennt, wörtl.: *in Frucht, in Folge*, dann als Praep. = *wegen*, steht hier ohne Complement, welches aus dem entsprechenden לכן zu ergänzen wäre, etwa כן oder זאת, vgl. das zweite פְּעַל in Jes. 59, 18 (*Tremell., Pisc., Ew., Hirz.*). Wollte man mit Andern חושי von בעבור abhängig machen: *und* zwar *wegen meines Stürmens in mir*, oder gar (*Del.*) *wegen meines Fühlens in mir*, so bekäme man einen unklaren Gedanken (weil חושי בי als vorhanden vorausgesetzt, statt ausgesagt wäre) und einen undichterischen Versbau. Aber לכן und בעבור ist noch wenig verständlich, denn auch wenn es auf die Rede C. 19 zurückwiese, wüsste man noch nicht, was daran ihn so aufregt und reizt; es fordert eine Erklärung; und eine solche kommt V. 3a. Es ist desshalb das natürlichste, לכן als auf 3a vorausweisend zu fassen (vgl. על-כן 34, 27 f.). — V. 3. Verweis meiner Beschimpfung d. i. *mich beschimpfenden Verweis* (vgl. Jes. 53, 5) *höre ich*, bekomme ich zu hören (19, 2 f. 29). Sofort biegt das 2. Gl. wieder zu V. 2a zurück: *und* (in Folge davon) *der Geist* (32, 8), *aus meiner Einsicht* d. h. aus dem Schatze derselben *gibt er mir Antwort*, nämlich die, welche nun folgt. Wäre ענה sonst im Hiph. gebräuchlich, so wäre das hier vorzuziehen. — V. 4 f. Sein Geist sagt ihm, dass man einem Mann, der seine Sünde nicht anerkennen will, vielmehr noch weitreichende Hoffnungen auf Gott setzt, und wohlgemeinte Warnungen mit Beschimpfen erwiedert, nur den Satz von der kurzen Dauer der Freude eines רשע entgegenhalten müsse. זאת weist vorwärts und wird durch כי u. s. w. V. 5 erklärt. Die Wortreihe

מִנִּי־עַד bis zum Schluss des V. ist Prädicatsaccusativ, *Ew.* § 336, b. Der Inf. שִׂים mit unbestimmtem Subj., wie 13, 9 (*Ew.* § 304, a); אָדָם ist Obj. dazu. Die Frage selbst soll Zweifel und Verwunderung ausdrücken: man muss es nach seinen Reden fast bezweifeln, dass er mit dem Satz V. 5 bekannt sei. *Weisst du wohl diess, von jeher* geltend, *seit man Menschen auf die Erde setzte* d. h. seit es solche gibt (Deut. 4, 32), *dass der Frevler Jubel* von nahe her (Deut. 32, 17; Jer. 23, 23) d. h. nicht weit nach rückwärts und nach vorwärts zu verfolgen ist, also *nur kurz dauert, und die Freude des Unheiligen nur einen Augenblick,* eig.: während (2 R. 9, 22) eines Augenblicks? und wie ihre Freude, so auch das, worüber sie sich freuen, ihr Glück. Diesen Satz führt er nun in erschöpfender Weise und in mannigfaltigen Wendungen aus. — b) V. 6—11: wenn er auch noch so hoch steigt, er wird auf immer vernichtet, auf einmal ist er und seine ganze Herrlichkeit verflogen, verschwunden; seine Habe fällt Andern zu; eben noch in voller Jugendkraft legt er sich in's Grab. V. 6 ist Vordersatz, V. 7 Nachsatz; bei יַעֲלֶה entscheidet nur der Sinn dafür, es als Qal aufzufassen, und die Auffassung von הִגִּיעַ schliesst sich dann daran an: *ob auch* (*Ew.* § 355, b) *zum Himmel aufsteigt seine Hoheit* (שְׂאֵת von נָשָׂא, wie שׂוֹא Ps. 89, 10, *Ew.* § 153, b) *und sein Haupt an die Wolken reicht,* also er an Glück, Ehre und Ansehen noch so hoch steht und über alle Gefahren erhaben scheint (vgl. Jes. 14, 13 f.): *wie sein Koth geht er auf immer unter; die ihn sahen, sprechen: wo ist er?* גִּלְלוֹ] von גֵּל (*Ew.* § 255, b) *globulus stercoris* Zeph. 1, 17; Hez. 14, 12. 15 = גֶּלֶל 1 R. 14, 10; *sein* Koth ist schwerlich (wie *Wetzst.* bei *Del.* S. 231 meint) der bei seiner Wohnung als Brennstoff in Haufen aufgesammelte Rindermist, sondern der von ihm kommende. Der Himmelhohe muss sich wie Mist mit der Erde vermischen: darin liegt nicht blos der gänzliche, sondern auch der schimpfliche Untergang. Sophar ist nicht der feinste unter den Dreien (vgl. V. 15; auch 11, 12) und für ihn ist das Bild kaum zu unedel. Mit dem *Sturmwind* der *Pesch.* ist sprachlich und sachlich nichts anzufangen; כְּגִלְלוֹ *gemäss seiner Grösse* (von גֶּלֶל = جلال *Ew., Hirz.* nach *Schult.*) oder „in demselben Maass als er gross war" enthält einen selbstverständlichen Gedanken u. entspricht nicht dem hebr. Sprachgebrauch; noch weniger freilich „so wie er sich dreht d. h. beim Umwenden" (*Geq., Nachm.*). רֹאָיו] füglich Part. Praet., somit anders als 7, 8. — V. 8. Auf einmal ist er fort, entschwunden wie ein Traum; vgl. Jes. 29, 7. יָדַד] Hoph. (*Ges.* § 76, 1); das Pass. *wird fortgescheucht* (nicht Qal יָדַד *flieht*) wird mit Recht gelesen; durch das *müssen* tritt noch eine Steigerung des 1. Gl. ein (vgl. auch Ps. 73, 20). — V. 9. Vgl. 7, 8. 10. 8, 18; Ps. 103, 16. *Ein Auge hat auf ihn geblickt* (28, 7), *es thut's nicht wieder* d. h. das Auge, das ihn eben noch erblickte, kann ihn nicht mehr sehen. מְקוֹמוֹ] soll ohne Zweifel Subj. sein, vgl. 7, 10; die Möglichkeit, es weiblich zu verbinden, ist kaum zu läugnen (*Ges.* § 107, 4; *Ew.* § 174, d), obgleich Gen. 18, 24; 2 S. 17, 12 keine genau entsprechenden Beispiele bieten.

Wäre עין Subj., und מקומו für במקומו möglich, so wäre doch der Sinn des 2. Gl. dem 1. zu gleichförmig. — V. 10. יְרַצּוּ scheint von den Punktatoren als Pi. von רָצָה im Sinne von *begütigen, beschwichtigen* (wie رضا X) gemeint: *seine Söhne* (Subj.) *müssen Niedrige* (Obj.) *begütigen,* nicht gerade durch Betteln, sondern um ihre Rache (V. 19) zu beschwichtigen, oder überhaupt ihre Gunst suchen (*Saad., Abene.* u. A.); diese Lesart genügt auch, und wenn das Begütigen durch Geld geschieht, passt sie sogar zum 2. Gl. sehr gut. Freilich geben die alten Verss. fast insgemein den Sinn: *seine Söhne* (Obj.) *schlagen nieder Niedrige* (Subj.), was als Vergeltung für die Thaten des Vaters (V. 19) verstanden werden kann, vgl. 22b u. 5, 4. 5; sie lasen aber dann יָרֻצּוּ, wogegen die Annahme, dass auch יְרַצּוּ so verstanden sein wolle (רָצָה als Nebenform zu רָצַץ V. 19 *Ew.* § 121, a; *Hirz.*), immer misslich bleibt. Das 2. Gl. steigert noch dahin, dass *seine Hände* d. h. er mit eigenen Händen *sein Vermögen* (Hos. 12, 9) *zurückgeben müssen;* das verkürzte Gebilde תָּשֵׁבְנָה (*Ges.* § 72, 5, Anm.) erklärt sich hier als Jussiv (*Ew.* § 225, b). Mit Recht findet man unannehmlich, dass die Hände des Todten zurückgeben, aber daraus folgt nicht, dass ידיו so viel ist als: er durch die Hände seiner Söhne (*Hirz.* u. A.), sondern nur, dass V. 10 wieder über seinen Tod zurückgreift, wie auch V. 11 thut. Uebrigens s. V. 15 u. 18. — V. 11. *Sein Gebein war voll von* seiner Jugend d. h. *Jugendkraft* (mit LXX, *Targ., Pesch.*), nicht aber: von seinen geheimen Sünden (*Vulg., Ros.* u. A.), weil in diesem Zusammenhang nichts auf Sünden hinweist wie Ps. 90, 8; *und mit ihm auf dem Staube* (17, 16. 19, 25) *legt sie sich.* Obwohl das Fem. Sing. תשכב sich auf עצמות zurückbeziehen könnte (s. zu 12, 7. 14, 19), so will diese Beziehung doch zu עמו sich nicht schicken, denn *er* und עצמותיו sind ja dasselbe; daher ist das Verb. richtiger (*Hirz.*) auf עלומים zu beziehen, vgl. Ps. 103, 5. Sinn: in voller Jugendkraft muss er in's Grab. — c) V. 12—16: Wenn ihm seine Bosheit auch noch so süss schmeckt, und er ihren Genuss sich möglichst zu verlängern sucht, sie führt, wie genossenes Gift, mit Nothwendigkeit sein Verderben herbei, und das an sich gerissene Gut muss er wieder von sich geben. — V. 12—14 beschreiben, wie der Frevler dem Reiz der Sünde mit immer steigender Lust sich hingibt, der Genuss ihm aber plötzlich zum Verderben wird, unter dem Bilde einer süssschmeckenden, den Gaumen kitzelnden, aber den Leib vergiftenden Speise (*Hirz.*); die Ausführung hält sich ganz an die Art, wie man einen Leckerbissen zu essen pflegt. V. 12 f. ist Vordersatz, von אִם abhängig, V. 14 Nachsatz. *Ob auch süss* macht d. i. *schmeckt* (*Ew.* § 122, c) *in seinem Mund das Böse* (s. darüber zu V. 15), *er es unter seiner Zunge birgt* d. h. es nicht sogleich hinunterschluckt, um sich am Genuss länger zu laben (bezieht man es auf das Verheimlichen seiner Sünde, so fällt man aus dem Bild), 13 *er es spart,* schonend oder sparsam damit umgeht, *und es nicht fahren lässt, u. es zurückbehält innerhalb seines Gaumens,* zur möglichsten Verlängerung des Gaumenreizes, V. 14 doch *hat sich seine Speise in seinen Eingewei-*

den verwandelt, nämlich zu Gift nach dem 2. Gl.; *Otterngalle ist in seinem Innern,* hat also für ihn tödtliche Wirkung (s. V. 16). נהפך] ist Perf. in Pausa; das Perf. malt hier die Plötzlichkeit der Verwandlung. מרורת] 13, 26 Bitterkeit, 20, 25 Galle (wie מְרֹרָה 16, 13), ist hier als Galle der Ottern s. v. a. Gift derselben, sofern bitter u. giftig der alten Anschauung Wechselbegriffe sind; der Ausdruck ist gewählt im Gegensatz gegen חמתים V. 12. — V. 15. Die Natur des genossenen Bösen bringt es mit sich, dass es nicht bei ihm bleiben kann. Die רעה V. 12, die er so angelegentlich hegte, wird erklärt als die Sünde, mit der er fremdes Gut sich aneignete, und dieses sündlich erworbene Gut selbst, immer noch mit Beibehaltung des Bildes der Speise: *Gut* (5, 5; 15, 29; wie און V. 10) *hat er verschlungen, und* — in Folge davon — *muss es* wieder *speien;* aus seinem Bauche d. i. *ihm aus dem Bauche treibt es Gott.* Die LXX setzen für אֵל den ἄγγελος, weil ihnen eine solche Aussage von Gott anstössig war. Sophar ist derb, s. zu V. 7. — V. 16, den V. 14 wiederaufnehmend, hebt nun auch die für ihn tödtliche Wirkung des genossenen Bösen besonders heraus, immer noch im Bilde bleibend; die Nothwendigkeit dieser Wirkung malt die asyndetische Verbindung der beiden Versglieder: *Gift von Ottern saugt er ein: es bringt ihn um der Natter Zunge.* Die Zunge ist hier als Sitz oder Behälter des Gifts gedacht (vgl. Ps. 140, 4 *Hirz.*), das beim Biss in den Gebissenen übergeht; das Bild ist so gewechselt, dass für den tödtlichen Trank das zweitemal der tödtliche Biss erscheint (*Schl.*). — d) V. 17—22: an der ersehnten Glücksfülle darf er sich nicht laben und muss sein Errungenes wieder hergeben zur gerechten Vergeltung für die Ungerechtigkeit, womit er es erworben; seiner ruhelosen Habgier u. Genusssucht Strafe ist, dass er nichts rettet und seine Habe eine Beute Anderer wird. — Zunächst wird der Gedanke von V. 15 aufgenommen und entwickelt. V. 17. *Nicht darf er* (s. zu 5, 22) *seine Lust sehen an* (wie 3, 9) *Bächen* (Jud. 5, 15), *Strömen, Flüssen von Honig und Sahne!* פלגות ist st. a.; es geht aber nicht an, dabei an Bäche Wasser als Labsal in der Hitze zu denken, denn gerade der Gegensatz zum 2. Gl. erfordert, dass מים ausgedrückt wäre. Vielmehr wird פלגות allgemein hingestellt und erst im 2. Gl. durch נהרי וגו׳, als Appos. dazu, erklärt. Die beiden st. c. sodann sind unter sich gleichgeordnet (wie Ps. 78, 9; *Ew.* § 289, c); es ist ein dichterisch künstlicher Ausdruck für einfacheres נהרי דבש ונחלי חמאה (*Hupf.* vermuthet, dass נהרי eine Glosse sein möchte). *Milch* (wofür hier steigernd חמאה, Jes. 7, 15. 22) *und Honig,* ein bekanntes biblisches (Ex. 3, 8. 17 u. s.) und auch dem classischen Alterthum (*Theocr.* Idyll. 5, 124 ff.; *Ovid.* Metam. 1, 111 f.) nicht fremdes Sinnbild köstlicher Güter (*Hirz.*). An reicher Fülle solcher Güter und Genüsse, die er für sich in Aussicht genommen hatte, darf er sich nicht laben. — V. 18. Fortsetzung dieses Gedankens. Da ein Part., wenn es verneint wird, in Verb. fin. übergeht (*Ew.* § 350, b), so ist allerdings möglich die Uebersetzung: *zurückgebend Erworbenes und nicht verschlingend, gleichsam sein Tauschgut, und nicht froh werdend.* Aber sie ist sachlich unwahrscheinlich, nicht blos weil in

dieser Rede solche Anhängung eines Verses an den vorigen durch das Part. einzig dastünde, sondern darum, weil כהיל תמורתו bei einem solchen Versbau störend wäre, auch keinen annehmbaren Sinn gäbe. Der Sinn erfordert, dass וְ im 2. Gl. das wiederaufnehmende וְ sei (wie 15, 17 u. s., *Ew.* § 348, a); dann wird es das auch im 1. Gl. sein, und משיב יגע ist nachdrücklich voraufgesetzt (*Del.*): *zurückgebend* (V. 10) *das Erworbene* (Subst. = יְגִיעַ) — *verschluckt* d. i. geniesst *er nicht.* Dass כהיל תמורתי, selbst wenn man יָחַיִל liest, nicht = פִּחֲמוֹרָתוֹ „wie sein Besitz, so sein Tausch d. i. sein Herausgeben" (*Hirz.* u. A. nach *Targ.*) sein kann, ist selbstverständlich; es, wie יָגָע, von משיב abhängig zu machen, verbietet theils der Satzbau (s. oben), theils wäre der Sinn „wie sein auszutauschendes d. h. wiederzuerstattendes Gut" (*Ges., Schl.*) höchst geschraubt, und würde wenigstens תמורה erwartet; nähme man es aber (*Hupf.*) als sicut opes permutando comparatas, so müsste man dem בְּ die Bedeutung von וְ geben. Also vielmehr (mit *Ew., Del.*): *gemäss dem Gute seines Eintausches* (15, 31) — *wird er nicht froh,* d. h. so viel er sich's auch עָמָל (V. 12) kosten liess, um zeitliche Güter dafür einzutauschen, die Fröhlichkeit, die er sich davon versprochen hat, gewinnt er nicht. Uebrigens עלס im B. Ij. für sonstiges עלז oder עלץ. — V. 19. *Denn* er zerschlug, liess liegen d. h. (*Ew.* § 285, b) *von ihm zerschlagen liess er liegen Niedrige* (V. 10), also mit beharrlicher, reueloser Ungerechtigkeit, *riss ein Haus* (oder coll.: Häuser) *an sich und baut es nicht* d. h. wird es aber nicht, für seinen Nutzen und Gebrauch, *aus* u. *um*bauen, nämlich weil er es nicht behaupten darf (*Hirz.* u. A.), so dass hier schon wieder, wie V. 20b, der Gedanke an die Vergeblichkeit seiner habsüchtigen Bestrebungen sich eindrängt. Die Meinung der letzten Worte des V. kann nämlich nicht sein: ein Haus, das er nicht gebaut hat d. h. ein fremdes (*Targ., Vulg.* u. A., auch *Hupf.*), weil es sonst בָּנָהּ heissen müsste; und die nahe liegende Vermuthung, dass ולא רבנהו dem עזב des 1. Gl. entspreche, also „ohne es zu bauen" bedeute, scheitert daran, dass גזל u. בנה keinen Gegensatz bilden, auch dann nicht, wenn man גזל als *ausplündern* nimmt, was es aber sonst nur mit persönlichem Obj. bedeutet. Die Erklärung von *Del.* endlich: „weil er niederstiess, hülflos liegen liess Geringe, so hat er zwar ein Haus geraubt, wird es aber nicht ausbauen, oder so wird er, falls er ein H. geraubt, es nicht ausbauen" (etwa wie Seph. 1, 13 u. s.), ist unannehmbar, weil hieraus sich ergäbe, dass er, wenn er Geringe nicht misshandelt hätte, ein geraubtes Haus ausbauen dürfte! — V. 20. כי ist dem כי von V. 19 gleichgeordnet, und wenn V. 19 von dem Missbrauch seiner Macht (V. 6 ff.), so geht V. 20 von seiner ungenügsamen Gier (V. 12 ff.) aus. *Denn er kannte keine Ruhe* (שַׁלְוָה 16, 12 Adj., ist hier als Subst. = שַׁלְוָה Prov. 17, 1 gebraucht) *in seinem Bauch* (15, 2), dem Sitze der Gier und Genusssucht: *so wird er denn mit* (19, 20) *seinem* Begehrten d. i. *Liebsten,* woran sein ganzes Herz hing, *nicht entkommen.* ימלט] wird *davontragen* ohne Obj. = *entkommen,* wie פָּלַט 23, 7, und die vollere Formel מִלֵּט נַפְשׁוֹ Am. 2, 15; wenigstens ist diese Erklärung einfacher, als wenn man nach Analogie von

16, 4. 10 das ב zur Einführung des Obj. gesetzt denkt (يا الجاز). — V. 21 gebaut wie V. 20, nur dass weil כי vorn fehlt, על-כן vor dem 2. Gl. eingesetzt ist: Nichtsein von Entronnenem (18, 19) d. h. *nichts ist entronnen seinem Frass*. (Inf.), seiner Genuss- und Habsucht; *drum dauert nicht* (wie Ps. 10, 5) *sein Gut* oder auch Glück (21, 16). — V. 22. Ausführung von 21b: *in der Fülle* (Inf. c. von מלא, nach Art der לח, *Ges.* § 75 Anm. 20) *seines Ueberflusses wird's ihm enge*; יֵצַר mit zurückgezogenem Ton für יֵצַר (wie וַיֵּצַר Gen. 32, 8 u. s.; *Ew.* § 232, b); gemeint ist nicht blos die Beklemmung, welche das Schuldbewusstsein mit sich bringt (*Hirz.*, nach 15, 21), sondern wirkliche Noth, nach dem 2. Gl.: wenn er eben vollauf und genug zu haben glaubt (V. 17), bricht die Noth herein. Jede Hand von Mühseligem (3, 20) oder Nothleidendem *kommt über ihn* (15, 21), um sich von dem Seinigen zu holen (5, 5), zur Vergeltung für das von ihm verübte Unrecht. Für die Richtigkeit der Lesart עָמֵל und gegen die Punktation עָמָל (LXX *Vulg., Eichh., de W.*: die ganze Gewalt des Elends) spricht, dass bei ihr das Gesetz der Vergeltung (im Zusammenhalt mit V. 19) deutlicher hervorspringt. — e) V. 23—38: Gott selbst ereilt ihn mit seinen unentrinnbaren Strafen und Alles muss zu seiner Vernichtung zusammenhelfen; nebst einem Schlussvers 29. — V. 23 formulirt die Strafe mit Anschluss an die Gedanken von V. 20 f.: Gott selbst schreitet ein, und zwar zunächst in der Weise, dass er seiner unersättlichen Hab- u. Genusssucht (V. 20 f.) die Feuerspeise seines Zornes zur Sättigung reicht. Gott ist zwar nicht genannt (s. 16, 7), aber es versteht sich, dass nur Gott gemeint sein kann. Auch drückt S. sich im Jussiv aus, um die in der göttlichen Weltordnung begründete Nothwendigkeit dieses Thuns Gottes und zugleich seine eigene Uebereinstimmung damit anzudeuten (s. zu 21, 22). יהי] meist: *es soll geschehen,* nämlich wie folgt (*Hirz.* u. A.; *Ew.* § 345 b a. E.); es wäre, wie in Prosa ויהי und bei den Propheten והיה dem folgenden Satz vorgesetzt, und zwar um das folgende יַשְׁלַח als Jussiv zu kennzeichnen; doch ist in Poesie eine solche Wendung schleppend, wesshalb vorzuziehen scheint, es dem ישלח unterzuordnen (vgl. LXX): *dass sie* (חרון) *zum Füllen seines Bauches* (V. 20) *diene, muss er,* Gott, *seines Zornes Gluth auf ihn entsenden und muss mit seiner Speise auf ihn regnen lassen!* Das בָּ zur Einführung des Obj. von המטיר wie 16, 4. 10; das Suff. von לחומו bezieht man am besten auf Gott; Andere beziehen es auf den Frevler: die ihm gebührende Speise. Gemeint ist der Feuerregen göttlicher Strafen (Ps. 11, 6), die der Frevler als eine Speise (vgl. 9, 18; Jer. 9, 14) in sich aufnehmen muss. Ganz unzulässig ist hier die Bedeutung *Fleisch* (Seph. 1, 17): „er lässt auf ihn regnen in sein Fleisch hinein" (*Del.* nach *Targ., Abene., Gers.*); das wäre eine Verquickung zweier ganz verschiedener Vorstellungen. עלימו] ist das suff. ־מוֹ — oder ־מוֹ — immer als Plur. zu verstehen, so liegt hier derselbe Uebergang vom Sing. in den Plur. vor wie 15, 29 (nach der Texteslesart). 22, 2. 27, 23 (wie umgekehrt vom Plur. in den Sing., 21, 10. 24, 5. 16—24), erklärbar daraus,

dass das Subj. der Schilderung, der רָשָׁע, ein Collectivum vorstellt (vgl. רְשָׁעִים V. 5); und so zu schreiben, bewog den Dichter vielleicht die Absicht, die Verschiedenheit der in den Suffixen von עלימו בלחומו gemeinten Personen ins Ohr fallen zu lassen. Doch wird nach Stellen, wie C. 22, 2, kaum in Abrede zu ziehen sein, dass jene volltönendere Suffixform von Dichtern auch für den Sing. gebraucht werden konnte, s. über die Frage *Ges.* § 103, 2, Randnote; *Ew.* § 247, d; *Böttcher* Lehrb. § 878. — V. 24 f. Das Bild wechselt; das Strafgericht erscheint jetzt als Verfolgung mit Kriegswaffen; zugleich tritt als Hauptbegriff die Unentrinnbarkeit hervor: dem göttlichen Gericht, da es so viele Waffen, so viele Mittel und Wege hat, lässt sich nicht entfliehen. V. 24. Die Verbindungslosigkeit der 2 Versglieder zeigt an, dass das erste die Geltung eines hypothetischen Vordersatzes hat (vgl. zu 19, 4): *er entflieht vor Eisenrüstung* (39, 21), eisernem Harnisch, oder er entgeht dem gewappneten Mann in der Nähe, *so dringt eherner Bogen* (Ps. 18, 35), der als solcher grösste Schnellkraft hat, *auf ihn ein*, d. h. so trifft ihn aus der Ferne das Geschoss und durchbohrt (Jud. 5, 26) ihn. — V. 25. *Er zieht's heraus* (Jud. 3, 22), um sich zu retten; als Obj. ist gemeint das Geschoss des ehernen Bogens, das dann im Folgenden Subj. ist; *da geht es aus dem Rücken;* גֵּוָה ist schwerlich *Leib* (= גְּוִיָּה), sondern *Rücken* wie גַּו (s. zu 3, 4), denn als fliehender wird er von hinten getroffen, und den Pfeil, der nicht den ganzen Leib durchbohrt hat, zieht man auf dem Wege heraus, auf dem er hineinkam; *und der* Strahl (nicht: Blutes, *Hahn,* sondern) des blinkenden Eisens (Deut. 32, 41; Nah. 3, 3; Hab. 3, 11; vgl. Jud. 3, 22), also *Stahl aus seiner Galle* (s. zu V. 14) *geht: über ihn* kommen d. h. ihn überfallen *Schrecken* (Plur. zu אֵימָה 9, 34. 13, 21) nämlich des Todes: er merkt nun, was er vorher nicht gedacht, dass er tödtlich (s. zu 16, 13) getroffen ist. Die Accente zu verlassen und ילך zu אמים עליו zu nehmen (entw.: „er geht dahin 14, 20: Schrecken über ihm" *Hirz.*; oder: „heranziehen über ihn Todesschauer" *Del.* nach den Verss.), ist keine Verbesserung. — V. 26. Auch auf seine Habe wartet das Vernichtungsgericht. *Jegliche Finsterniss* (es gibt deren, d. h. des Unglücks, verschiedene Arten) *ist aufbewahrt seinem Aufgesparten,* Schätzen (Ps. 17, 14, vgl. Deut. 33, 19), ein Wort- und Gedankenspiel, welches das sorgsame Ansammeln von Strafen Seitens Gottes und das eifrige Ansammeln von zeitlicher Habe Seitens des Menschen als sich entsprechend darstellt. תְּאֻכְלֵהוּ] auf keinen Fall Pu. mit *ŏ* für *ŭ* (*Hirz., Olsh.* § 250, b), da אָכַל nur (auch Jes. 1, 20) *gefressen werden,* nicht *zu fressen bekommen* bedeutet, und die Verdopplung der muta nicht ohne Weiteres aufgegeben werden kann; schwerlich Pi. mit *ā* für *ă* seq. Dag. f. (*Ges.*), nach Analogie des zweifelhaften Beispiels Ps. 62, 4 (*Ew.* § 83, c), oder Po. mit Kürzung des ursprünglichen *ô* (*Del.*) nach Analogie von Ps. 101, 5 Qeri; sondern Juss. Qal für gewöhnliches תֹּאכְלֵהוּ, indem eben des Juss. wegen das lange ô vorn gekürzt werden sollte, worauf für *tō'k* nothwendig *tᵉ'ōk* eintreten musste (*Ew.* § 253ᵃ; s. andere ähnliche Umbildungen § 251, d, und *Hupf.* zu Ps. 94, 20). Das Suff. bezieht

sich nicht auf צִפּוֹנִים (*Hahn*), sondern auf den Mann, aber als Inhaber des Hauses (im alten Sinn des Worts) gedacht. לֹא נִפַּח] Relativsatz zu אִישׁ, *das nicht angefacht wurde;* wie נפח Qal kann auch sein Pass. mit Acc. des Feuers verbunden werden (*Ges.* § 143, 1). Gemeint ist ein nicht von Menschen angefachtes Feuer, also אֵשׁ אֱלֹהִים 1, 16. Zur Sache vgl. 15, 31. 34. 18, 15; Jes. 33, 11—14. *Es,* das Feuer, *muss abweiden das Entronnene* (V. 21) d. h. was den andern Gerichten entkommen ist, *in seinem Zelt!* יֵרַע] nach den besten Autoritäten Mil'êl, Juss. Qal von רעה; Subj. ist dann אֵשׁ, welches zwar meist, und auch unmittelbar vorher als Fem. verbunden ist, doch auch als masc. vorkommt (Ps. 104, 4; Jer. 48, 45); über den Wechsel der Geschlechter im Verlauf der Rede s. *Ew.* § 174, e; *Ges.* § 147, Anm. 1. Eine Aushülfe wäre יֵרָע Juss. Niph. *es werde abgeweidet* (*Olsh.*). Dagegen יֵרַע von רעע = *übel befindet sich* wäre hier zu lahm. Ueber den Sinn des Juss. s. zu V. 23. — V. 27. Himmel und Erde müssen zusammenhelfen, um seine Schuld zu offenbaren und ihn in die verdiente Strafe zu bringen, im deutlichen Gegensatz gegen 16, 18. 19. 19, 25, wo Ijob Himmel und Erde für sich angerufen und Gott als den seinen dargestellt hat. יִגְלוּ] ist nach V. 26 u. 28 Jussiv; וארץ וגו׳ Zustandssatz: *während die Erde sich gegen ihn empört,* wie unwillig, den Sünder länger zu tragen. מִתְקוֹמָמָה] Pausalform für מִתְקוֹמֵמָה, und nach Norzi nicht, wie in den Ausgaben gewöhnlich, hinten sondern auf der vorletzten zu betonen. — V. 28ª lautet nach der mas. Punktation: *fortwandern muss* (Juss. Qal von גלה; Bedeutung wie Prov. 27, 25) *der Ertrag seines Hauses,* die erworbenen Güter. Im 2. Gl. ist נגרות abzuleiten von נגר fliessen; Niph. *hingeschüttet sein, zerrinnen* (2 S. 14, 14; Thr. 3, 49); Part. pl. Fem. nicht die *Fluthen* selbst (*Hahn*), sondern *weggeströmte, zerrinnende Dinge;* es wäre nicht Praed. (*Hirz.*), sondern App. zu יבול, also: als fortgeströmte Dinge d. h. *fortgeströmt am Tage seines* (d. i. Gottes) *Zorns.* Wollte man נְגָרוֹת als Part. Niph. von גרר (mit aram. Bildung) auffassen, so ergäbe sich zwar nicht der Begriff *corrasae opes, zusammengerafftes Gut* (*Ges., Olsh.* u. A.) als zweites Subj. (neben יבול) zu יגל, denn in diesem Sinn war גרר schwerlich zu gebrauchen, wohl aber *fortgeraffte Dinge* (*Böttch.* u. A.), ebenso zu construiren wie bei der ersten Auffassung. Die Verschiedenartigkeit der Bilder in den 2 Gliedern (*fortwandern,* fort*geströmt* werden) wäre damit beseitigt, wie sie auch damit gehoben werden könnte, dass man (*Ew.*) für יִגַּל läse יִגַּל *fortwälzen muss sich* (stromgleich, nach Am. 5, 28). Allein gegen alle diese Auffassungen ist mit Fug einzuwenden, dass man nach V. 27 ein Zurückkommen auf die Güter und Schätze seines Hauses nicht erwartet. Dem ist aber nicht (mit *Dathe, Stick.* u. A.) in der Weise abzuhelfen, dass man יִגַּל liest: *fort wälzt die Fluth sein Haus, Ströme* u. s. w., weil weder יבול = גבל u. יָבַל u. יובל, noch נְגָרוֹת = *Ströme.* Aber man kann lesen יִגַּל Juss. Niph. von גלה, so dass יִגָּלוּ V. 27 und יִגַּל sich entsprechen: *offenbar muss werden der Ertrag seines Hauses: Weggeströmtes am Tage seines Zornes!* d. h. zeigen muss sich's, dass Alles, was er in und mit seinem Hause gewonnen oder erworben

hat, nichts ist als Dinge, die am Gerichtstag Gottes fortgeströmt werden. — V. 29 Schlussvers (s. zu 5, 27). חֵלֶק] das von Gott zugetheilte *Loos* oder *Geschick* vgl. 27, 13. 31, 2. נַחֲלַת אֲמִרוֹ] das Suff., wegen des folgenden מֵאֵל nicht auf Gott, sondern auf den אדם רשע zu beziehen, gehört zur ganzen Wortgruppe (*Ges.* §. 121, 6): sein Erbe des Worts d. h. sein durch ein Wort ihm beschiedenes oder *sein ihm zugesprochenes Erbe* von Seiten Gottes. Die Annahme, dass das Suff. den Gen. Obj. zu אֲמִר (vgl. zu בָּסַר 15, 33) „Wort oder Befehl über ihn" ausdrücke, ist schwieriger.

b) Die Antwort Ijob's, Cap. 21.

Die Hartnäckigkeit, mit welcher die Drei immer wieder das Schreckbild vom Ende des Bösen vorhalten, zeigt, dass sie diese ihre Sätze für unwiderlegliche Wahrheit halten. Ijob hat sich bisher über deren Richtigkeit nicht ausgesprochen. Zum drittenmal gereizt, kann er nicht länger schweigen; er will diesen Angriffen ein Ende machen, indem er auf ihre Auseinandersetzung eingeht und ihre Gültigkeit bestreitet. Mit der Selbstgewissheit seines inneren Lebens, welche in Folge ihrer Angriffe in ihm zur Entfaltung gelangt ist, hat er auch die geistige Freiheit erlangt, die ihn befähigt, jene Sätze der Freunde, das Vergeltungsdogma in seiner äusserlichsten Fassung, mit überlegener Sicherheit anzugreifen, und so den Sieg, den er zuvor für sich und in seiner Sache erfochten hat, auch auf die Grundlagen ihrer Theorie auszudehnen, damit aber auch eine neue und letzte Wendung des Gesprächs herbeizuführen. — Ij. lässt sich also jetzt auf die Beurtheilung ihrer Lehre von der Gerechtigkeit Gottes gegen den Frevler ein, und bringt dabei Gedanken, die er schon früher gelegentlich (9, 22—24. 10, 3. 12, 6) andeutete, zu ausführlicher Darstellung. Ungerne freilich thut er es; er fühlt wohl, dass er dabei gegen die göttliche Gerechtigkeit reden muss, in einer Weise, die mit der zärteren Frömmigkeit sich nicht verträgt; aber es bleibt ihm kein anderes Mittel mehr, ihrer Angriffe sich zu erwehren. Er richtet also zunächst 1) einleitend einige Worte an die Freunde, worin er sie um ruhiges Gehör bittet, weil er ihnen ein entsetzliches Räthsel vorzuhalten hat, das sie nur zu hören brauchen, um sich zum Schweigen gebracht zu sehen, V. 2—6, entwickelt ihnen sodann 2) diese räthselhafte Erscheinung, dass oft die frechsten Gotteslängner bis an ihr Ende in Glück und Freude blühen dürfen, und somit äusseres Glück u. Unglück nicht immer nach der sittlichen Würdigkeit der Menschen vertheilt seien V. 7—26, worauf er endlich 3) zurechtweisend die Freunde darüber zur Rede stellt, dass sie mit ihren unwahren und unredlichen, weil auf absichtlicher Verbergung der entgegenstehenden Thatsachen beruhenden, Behauptungen seine Ehre angreifen und ihn zu einem Sünder stempeln wollen V. 27—34. Die Rede ist ganz dazu angethan, den Satz der Freunde vom Boden unläugbarer Thatsachen aus zu widerlegen. Die einseitige Hervorhebung des Glücks der Bösen ist durch die Einseitigkeit ihrer Behauptungen veranlasst, und man kann nicht geradezu sagen, dass Ij. hier

„die nach langem Kampf errungene Fassung wieder verloren habe“ (*Hirz.*). Was er vorbringt, ist ebenso wahr als was sie vorbrachten. Er entwirft seine Schilderung vom Glück der Bösen auch nicht aus innerer Freude daran, dass es sich so verhalte; im Gegentheil, dass es sich so verhält, drückt ihn genug (V. 6), und die Lust, sich mit seinen Wünschen auf die Seite der Bösen zu stellen, weist er ausdrücklich zurück (V. 16). Aber dennoch gibt er sich durch die Einseitigkeit dieser Rede eine Blösse, welche nachher die Freunde zu neuem Angriff benutzen; und dennoch vergeht er sich damit vor Gott, denn indem er nur die nackten Thatsachen, die gegen Gottes Vergeltungsgerechtigkeit zeugen, hinstellt, ohne anzuerkennen, dass hier die Fassungskraft des Menschen übersteigende Räthsel vorliegen, bringt er den Schein der Ungerechtigkeit auf Gott, und handelt gegen die lautere Frömmigkeit. — Die Rede verläuft im 1. u. 2. Theil in 5 Absätzen von je 5 Versen, im 3. Theil in 2 Absätzen von je 4 Versen; doch ist fraglich, ob zwischen V. 30 u. 31 der Text ganz in Ordnung ist.

a) V. 2—6 einleitende Worte: er bittet um aufmerksames und geduldiges Gehör, und ist überzeugt, dass wenn sie ihn nur gehört haben, sie nicht mehr seiner als eines Frevlers werden spotten können; denn es betrifft ein schweres göttliches Räthsel, unter dessen Last er selbst zu leiden hat, dessen Vernehmung auch seine Gegner mit schweigendem Staunen erfüllen muss, und an das er selbst nicht ohne Entsetzen denken kann. — V. 2. Vgl. 23, 17. תנחומי] Vol. cons. (*Ew.* § 347, b): *damit diess,* das Anhören, *eure Tröstungen* meiner *sei* d. h. eure Tröstungen vertrete oder ersetze. Diese bittere Bemerkung macht er, weil sie vorgeben ihn zu trösten (15, 11), ihn aber schlecht genug trösten (16, 2): wenn sie denn ihn wirklich trösten wollen, sollen sie ihn einmal anhören (vgl. V. 34, wo er ihre Trösterweise noch einmal angreift). — V. 3. *Ertraget mich, dass ich rede!* eine Bitte um *geduldiges* Anhören, sofern die Rede einen ihnen unangenehmen Inhalt haben wird. Zu der Form des Imprt. vgl. *Ges.* § 60, Anm. 1. Nachdem ich geredet, *magst du spotten!* d. h. die leidende Unschuld noch weiter mit solchen Schreckbildern verhöhnen, wenn du nämlich dann noch Lust und Muth dazu haben wirst. תלעיג] concessive, *Ew.* § 136, e. Dass er vor- und nachher alle Dreie anredet, hier den Sophar allein, erklärt sich daraus, dass seine Antwort auf C. 19 besonders verwundend war, und wird als richtig bestätigt durch den Verlauf: dem S. wird das Spotten verleidet, er redet im dritten Gespräch gar nicht mehr. Und da er früher ähnlich 16, 3 den El. allein angeredet hat und zuletzt 26, 2—4 auch den Bildad allein anredet, so wird die Correktur תלעיגו (*Olsh.*) abzuweisen sein. — V. 4 Begründung der Bitte durch eine Doppelfrage; denn ואם ist auch hier (wie 8, 3 u. s.) Gegenfrage, nicht blosse Verstärkung von מדוע (*Hirz.*). אנכי] durch שיחי wieder aufgenommen, hat einen Nachdruck (*Ges.* § 145, 2): bin ich, meine Klage d. h. *ist von mir die Klage* (7, 13. 9, 27. 10, 1) in Beziehung auf d. h. *über* (nicht: *an*) *Menschen? oder warum sollte* mein Geist nicht kurz (6, 11; Mich. 2, 7) d. i. *ich nicht ungeduldig sein?* Also: höret mich, denn meine

Klage betrifft nicht Menschen, somit auch nicht euch, sondern betrifft eine Sache, unter deren Last ich zu leiden habe, und die mich wohl ungeduldig machen muss. — V. 5. Sie sollen um so mehr aufmerken, als jene ihn drückende Sache ein Gegenstand des Staunens auch für sie sein werde. *Wendet* (6, 28) *euch her zu mir*, der ich reden will, in Aufmerksamkeit, *und — entsetzet euch, und leget die Hand auf den Mund* d. h. verstummet staunend (29, 9. 40, 4; vgl. 5, 16), näml. über das, was ihr zu hören bekommt. [והשמו Imper. cons. Hiph., mit — für — wegen der Pausa (s. das Qal 17, 8 u. Niph. 18, 20); über die Aussprache חֲשַׁמּוּ und חָשַׁמּוּ als Hoph. in einigen Mss. und Ausg. s. *Ges.* thes. p. 1436. — V. 6. Ihn selbst ergreift schon beim blossen Gedanken an diese Sache Entsetzen. [ונבהלתי *so werde ich bestürzt*, ist der Nachsatz (s. zu 7, 13 f.). Im 2 Gl. ist בשרי Subj., vgl. zu 18, 20, und פלצות *krampfhaftes Beben*, Zittern und Zagen (s. das Verbum 9, 6). Durch diese einleitenden Worte wird nun der Hörer sehr gespannt auf die schwere Sache, die er sofort vorzutragen beginnt; zugleich hat Ij. genugsam zu erkennen gegeben, dass er nur mit innerstem Widerstreben davon spricht: er ist aber dazu genöthigt. — Es folgt der 2. Theil der Rede V. 7—26, die Darlegung jener entsetzlichen Erscheinung, nämlich der Nichtverwirklichung der göttlichen Gerechtigkeit im Leben der Bösen, oder des Glücks der Bösen. Von dieser Darlegung in 4 Strophen gehören je 2 wieder enger unter sich zusammen, indem die 2 ersten die Erscheinung selbst hinstellen, und die zwei letzten zeigen, wie dieselbe mit der behaupteten Vergeltungsgerechtigkeit Gottes unvereinbar sei. b) V. 7—11. Die schwere Frage ist, wie es kommt, dass es Gottlose gibt, die in vollem äusserem Glück leben dürfen, dauernd im Besitz von Nachkommen, sicher und frei von göttlichen Heimsuchungen in ihrem Haus, gesegnet in ihren Besitzthümern, von munterer Kinderschaar umgeben? — V. 7. Der allgemeine Satz, entgegengesetzt dem Sophars (20, 5), oder die räthselhafte Erscheinung selbst, welche die Erfahrung aufweist. *Warum leben* d. h. bleiben am Leben, ein Gegensatz gegen den von den Freunden behaupteten frühzeitigen Untergang derselben, *Frevler* (vgl. Jer. 12, 1 f.), sind *alt geworden* (fortgerückt 14, 18. 18, 4; hier: vorgerückt an Jahren, vgl. עֵתִּיק), *sogar stark an* (Acc. der nähern Bestimmung, s. 15, 10; *Ew.* § 281, c; *Ges.* § 118, 3) *Macht* und Vermögen (15, 29. 20, 15. 18)? — V. 8. In weiterer Ausführung dieses ihres Lebensglücks hebt der seiner Kinder beraubte Mann zuerst hervor, dass sie ihre Nachkommen dauernd um sich haben dürfen. [נכון Bestand habend Ps. 102, 29; Prov. 12, 3 u. s.; etwas anders als 15, 23. 18, 12. [וצאצאי 5, 25. Es wird hier Werth darauf gelegt, dass sie ihre Nachkommen immer vor Augen haben dürfen, wodurch das Glück ihres Besitzes noch erhöht wird; darum ist auch עמם nicht wie 9, 26 = *wie sie selbst* (*Ros.*, *Umbr.*, *Schl.* u. A.), sondern = *bei ihnen*, in ihrer nächsten Nähe (Gegensatz: 15, 33 f., 18, 19. 20, 26). — V. 9. Das Glück ihres Hauses. *Ihre Häuser in Wohlbefinden* (s. zu 5, 24), *sonder* (11, 15. 19, 26) *Schrecken* oder Schreckniss, *und Gottes Stab*, Zuchtmittel (9, 34), *nicht über*

ihnen, keinerlei Züchtigung Gottes trifft sie, wie sie Ijob's Haus getroffen haben (Gegens.: 15, 21. 34. 18, 6. 15. 20, 26—28). — V. 10. Das Glück in ihrem Heerdenbesitz. Ij., der in diesen allgemeinen Schilderungen Cap. 21 u. 24 von den Frevlern fast durchaus im Plur. spricht, lässt hier (vgl. V. 19 ff.) wie 24, 5. 16—24, den Sing. eintreten, wie die Freunde, die meist den Sing. durchführen, hie und da in den Plur. fallen, s. zu 20, 23. Obwohl שׁוֹר = ὁ und ἡ βοῦς, so entscheidet doch das masc. Verbi für den Stier, zu welchem dann פָּרָה als *Kuh* in Gegensatz tritt, und ist die Fassung (LXX, *Vulg.*, *Boch.* u. A.), wornach פָּרָה = שׁוֹר wäre, abzuweisen. Denn auch עָבַר bedeutet *befruchten* (vgl. עָבוּר *Frucht* Jos. 5, 11. 12, und oben Ij. 20, 2; aram. עִבּוּר; ἔμβρυον), nicht *empfangen* (welche Bedeutung vielmehr am Qal und an den Passivformen des Pa'el hängt, vgl. *Buxt.*, während freilich *Levy* im chald. Wörterb. die Bedeutung *concepit* wieder dem Pa'el zuwenden will). וְלֹא יְגַעֵיל] und lässt nicht mit Ekel verwerfen, zurückstossen oder ausstossen, näml. den Samen durch die Kuh; also: er bespringt mit Erfolg. *Die Kuh* ihrerseits *lässt entgleiten* näml. die Frucht, d. h. *kalbet leicht* (vgl. das verwandte מָלַט Jes. 34, 15 und הִמְלִיט Jes. 66, 7) *und wirft nicht fehl* (*abortum non patitur*, Gen. 31, 38; Ex. 23, 26). — V. 11. Noch einmal kommt er auf die Freude zurück, die sie an ihrer munteren Kinderschaar haben dürfen (s. zu V. 7): *sie lassen ausziehen* oder hinaus (Jes. 32, 20) *ihre Knaben* (19, 18) *wie eine* (Kleinvieh-) *Heerde, und ihre Kinder hüpfen* (tanzend) *hin und her.* — c) V. 12—16 Fortsetzung: fröhlich, in Wonne und leichtem Leben ihre Tage geniessend bis zu ihrem natürlichen Ende, selbst noch durch einen leichten schnellen Tod beglückt, während sie ausgesprochener Maassen sich um Gott nichts kümmern, ihn sogar weit von sich weisen! Von sich selbst haben sie doch solches Glück nicht! Dennoch ist Ijob weit entfernt, ihr Leben zu billigen oder zu beneiden. — V. 12. Subj. sind die Frevler selbst (nicht mehr ihre Kinder), und geschildert wird ihr lustiges Leben, mit Gelagen (Jes. 5, 12), Tänzen und Festlichkeiten aller Art. וישאו] sc. קוֹל, was bald hinzugesetzt ist wie Jes. 24, 14, bald ausgelassen, wie Jes. 42, 11, und hier *die Stimme erheben*, näml. in Freude und Lust, Freudengesänge anstimmen (*Hirz.*). וכנור בתף] *mit* d. i. *zu der Pauke und Cither*, unter deren Begleitung wie Ps. 49, 5 u. s.; die masor. Lesart aber (*Frensdorff* Ochlah p. 36), die sich in vielen Mss. u. Edit. findet und von den meisten Rabb. vorgezogen wird (s. Sal. *Norzi* und *De Rossi*), ist בְּתֹף, welches בְּ als כ der ungefähren Zeitbestimmung (wie בָּעֵת, בְּטֶרֶם, oder beim Inf. Gen. 18, 1; Jes. 18, 4 u. s.) zu verstehen ist: *bei Pauken* (*-schall*). Ueber die Musikwerkzeuge s. *Winer* R. W. II. S. 123 f. — V. 13. Genussreiches Leben bis zu ihrem Ende und dann leichter Tod. *Sie nützen* ab oder *aus*, brauchen auf, wie ein Kleid das man abträgt (vgl. Jes. 65, 22), wogegen das Qeri das in solchem Zusammenhang gewöhnlichere (36, 11; Ps. 90, 9; vgl. oben Ij. 7, 6) aber weniger bezeichnende יְכַלּוּ *sie bringen zu Ende, vollenden* an die

Stelle setzt, *im Guten* d. i. in Wohlsein, Glück, *ihre Tage:* das ungestörte Durchgeniessen jedes einzelnen Tages bis auf den letzten ist damit treffend ausgedrückt, zugleich im Gegensatz gegen die Behauptung frühzeitigen Todes 15, 32. 18, 14. 20, 11. *Und in einem Augenblick sinken sie in's Todtenreich hinab*, haben also einen schnellen und quallosen Tod, ohne dass die göttliche Strafe an ihnen zur Erscheinung gekommen wäre (Euthanasie). יַחֲתוּ] als Imperf. Qal oder hier besser Niph. von חָתַת (*sie werden hinabgeschreckt* in die Unterwelt) kann es nicht aufgefasst werden, weil ein nackter Acc. loci bei diesem Verb. kaum erträglich, jedenfalls aber der Sinn dem Zweck der Schilderung widersprechend wäre; es muss von נָחַת (Imperf. theils יַחֲתוּ, theils יֵחַת) abgeleitet werden, und ist entweder geradezu יֵחָתוּ (für יֵחַתוּ) zu lesen (*Ew.*, *Hirz.*), oder (mit *Ges.* Lehrg. S. 85; *Olsh.* § 83, b) die Verdoppelung des ת der Pausa zuzuschreiben (vgl. *Ew.* § 93, d); ob aber letzteres auch die Meinung der Mas. war, ist sehr fraglich. — V. 14 f. zeichnet er noch die Lebensgrundsätze dieser Leute durch ihre eigenen Worte, und zwar angeknüpft durch ויאמרו in dem Sinn: und die Folge dieses ihres Glücks ist, dass sie sagen d. h. *und* trotzdem oder *dennoch sagen sie* (*Ew.* § 342, a) *zu Gott: „weiche von uns"! und: „Erkenntniss deiner Wege begehren wir nicht. Was ist der Allmächtige, dass wir ihm dienen sollten, und was Nutzen haben wir* (15, 3. 35, 3), *dass wir ihn angehen"* (Jer. 7, 16. 27, 18; Ruth 1, 16) mit Bitte und Gebet? Es sind also die gröbsten Gottes-Verächter und -Läugner, die er hier als die Inhaber jenes Glückes zeichnet. — V. 16. *Siehe, nicht in ihrer Hand* d. i. Gewalt steht *ihr Glück* (wie טוּב V. 13, vielleicht auch טוּב 20, 21), d. h. ihr Glück hängt nicht von ihnen ab. Diess ist nun aber nicht (*Schnurr.*, *Schl.*, *Kamph.*) ein Einwand, den er sich macht (wie V. 19), des Sinnes: „ich weiss recht gut, dass ihr Glück in einer höhern Hand ist, die es jeden Augenblick zerstören kann, und (2 Gl.) billige ihre Grundsätze nicht", worauf dann V. 17 f. die Widerlegung käme: aber wie oft zertrümmert er es? Denn dieser Gedanke: Gott *kann* zwar ihr Glück zerstören, *thut* es aber nicht, wäre in diesem Zusammenhang nichtssagend. Vielmehr will Ij. auf die Schwere des Räthsels aufmerksam machen: nicht sie können ihr Glück sich geben und erhalten; es liegt in einer höhern Hand (vgl. 9, 24b), und das eben ist das Räthselhafte, dass Gott ihnen dieses Glück gibt. Den Satz (mit *Raschi*, *Hirz.* u. A.) fragend zu verstehen: „siehe, ist nicht in ihrer Hand ihr Glück?" d. h. sie überall begleitend (z. B. Gen. 43, 12. 15) oder ihnen überall zu Gebot stehend? dazu liegt kein Grund vor; לֹא = הֲלֹא ist nach dem darlegenden הֵן kaum zulässig (2, 10 ist anders); auch der Gedanke wäre müssig, weil nichts Neues enthaltend. *Ew.*: ihr Gut d. h. *ihr wahres Beste* ist nicht in ihrer Hand d. h. *haben sie damit nicht*, als Ausdruck der Missbilligung ihrer Lebensansicht; aber dagegen spricht die Wortstellung, wornach auf בידם der Nachdruck liegt, und der Mangel an jeder Andeutung eines solchen emphatischen Sinnes von טוּב. — Schliesslich findet es Ij. für nöthig, den Verdacht, den seine Schilderung leicht erregen konnte

(s. C. 22), als ob er selbst mit seinen Wünschen den Grundsätzen dieser glücklichen Bösen sich zuwendete, ausdrücklich abzuwehren: *der Rath* (10, 3; auch 5, 13. 18, 7), die ganze Lebensansicht, *der Frevler* ist fern, oder besser geradezu precative (*Ew.* § 223, b; *Ges.* § 126, 4 *) *sei fern von mir!* eine Wegweisungsformel wie חלילה לי, wiederholt 22, 18. Er ist weit entfernt, Gott abzusagen (1, 11. 2, 5). — Hat er bis dahin seinen Satz thetisch dargelegt, so führt er ihn nun in den folgenden 2 Absätzen antithetisch aus d. h. mit Beziehung auf die entgegengesetzten Behauptungen der Freunde und etwa mögliche Einwürfe. — d) V. 17—21: „wer, um die göttliche Gerechtigkeit zu erweisen, das Entgegengesetzte behauptet, wie viele Beispiele wird er dafür anführen können? Und verweist man auf das Schicksal der Kinder, nun denn, welche Gerechtigkeit ist diess, die denjenigen die Strafe nicht fühlen lässt, der sie verwirkt hat!" (*Hirz.*). — V. 17 f. Er führt hier theils die eigenen Worte, theils den Sinn der Sätze der Freunde an, und fragt, wie oft man denn in der Erfahrung sie bestätigt sehe. כמה] *wie oft?* wie Ps. 78, 40 (s. zu 7, 19); alle in V. 17 u. 18 folgenden Sätze sind durch dieses Wort in Frage gestellt. Glied a nach 18, 5; Glied b nach 18, 12. Glied c dagegen geht wahrscheinlich auf 20, 28 f. zurück: (wie oft) *theilt er Loose zu* oder *aus in seinem Zorn?* Denn wollte man (LXX *Vulg., Ges., Ros.* u. A.) חבלים als *Schmerzen* (von חֶבֶל) verstehen, so fände eine Rückbeziehung auf eine Stelle der Reden der Freunde nicht statt (15, 19?) und חבל wird sonst nur von den Wehen der Gebärenden gebraucht; gegen die Auffassung des Worts als *Schlingen* (*Stick., Hahn, Del.*) mit Beziehung auf die Stelle 18, 10—12 entscheidet das Verb. יחלק, das dazu nicht passt, und der Umstand, dass die Schlingen und Netze dort nicht die Strafe selbst, sondern nur Mittel zur Herbeiführung der Strafe sind; daher wird es das richtigste sein (mit *Targ., Ew., Hirz.* u. A.) חֶבֶל *Messschnur,* metonym. *ein abgemessenes Theil, Erbtheil* (Ps. 16, 6) *Loos* (wie חֵלֶק 20, 29) zu verstehen. — V. 18. (Wie oft) *werden sie wie* (durch die Dreschmaschine klein gemachtes) Stroh d. i. *Häcksel* (*Ges.* thes. sub תבן) *vor dem Wind, und wie Spreu* (Ps. 1, 4; Jes. 17, 13 u. s.), *die der Sturm entführt* (27, 20) *hat?* Bilder, die die Freunde nicht gebraucht haben, die aber den von ihnen oft gesprochenen (z. B. 20, 8. 9) Satz von dem schnellen und spurlosen Verschwinden der Bösen kurz ausdrücken. — V. 19a berücksichtigt er einen möglichen Einwurf, und widerlegt ihn dann V. 19b—21. Er wendet sich ein, was durch die Andeutungen der Freunde 5, 4. 20, 10 nahe genug gelegt war, dass vielleicht in allen den Fällen, wo der Böse selbst von der Strafe nicht mehr ereilt wird, sie ihn doch in seinen nachgelassenen Kindern treffe: *„Gott spart für seine* (des Frevlers, s. zu V. 10) *Kinder sein Unheil* (von אָוֶן) oder Sündenstrafe *auf."* Gegen eine solche Lehre (gegen welche auch Jer. 31, 29 ff. u. Hez. 18) macht er richtig geltend, dass diess keine Vergeltung sei, weil zur Vergeltung gehöre, dass der, dem sie gelte, auch etwas davon an sich erfahre: *er* (Gott) *vergelte ihm, dass er* es erfahre oder *fühle;* zu ידע vgl. Hos. 9, 7; Jes. 9, 8; Hez. 25, 14. —

V. 20 Fortsetzung von V. 19b, und Erklärung von יִרְאֶה; die Verba ebenfalls noch im Jussiv; כִּידוֹ Schlag, Stoss, *Verderben* nur hier; das Bild vom Zorngluthtrank (vgl. die Feuerspeise 20, 23) wie Ps. 11, 6; Jer. 25, 15 f. u. s. oft. — V. 21. Begründung dieser Forderung, dass er selbst die Strafe an sich erfahren soll, mit der Unempfindlichkeit des Bösen für Alles, was nach seinem Tod mit den Seinen vorgeht. חֶפְצוֹ] *Wohlgefallen, Wille,* ist auch Willensrichtung auf etwas, Theilnahme des Gemüths an etwas (mit בְּ), *Bekümmerniss, Anliegen,* und weiter als Sache des Anliegens sogar *Vortheil,* Interesse 22, 3. *Denn was* ist seine Bekümmerniss d. h. *kümmert er sich um sein Haus nach ihm* d. h. nach seinem Tod? אַחֲרָיו gehört selbstverständlich zu בְּבֵיתוֹ (z. B. wie Gen. 17, 19), nicht zu חָפְצוֹ; darum kann aber auch das Subj. nicht der Todte sein, wie die Erklärer annehmen, die 14, 21 f. zur Erläuterung herbeiziehen, sondern nur der noch lebende נָפֶשׁ, und die Gedankenvermittlung ist diese: einem für die Seinigen fühlenden Mann könnte schon der Gedanke, dass sie nach seinem Tod seine Sünden zu büssen haben werden, schmerzlich und eine Strafe sein, aber ein נָפֶשׁ, was kümmert dér sich um das Schicksal der Seinigen nach ihm? וּמִסְפַּר וגו׳] Zustandssatz; das Verb. im Plur., sofern es sich nach dem 2 Gl. der Wortkette richtet (*Ges.* § 148, 1; *Ew.* § 317, c): *während* oder indem *seiner Monden Zahl zugetheilt* oder ausgetheilt *ist* (vgl. 14, 5 und 15, 20) d. h. während ihm die volle, vorherbestimmte und durch keine Strafe zu kürzende Lebensdauer gewahrt bleibt. Dass in חֵצִי (חֲצִי, حصّ) der Begriff des *Theilens* (Targ.) liegt, ergibt sich aus Prov. 30, 27. Dagegen ist חֵצִי, als denominirt von חֵץ Pfeil, mit dem Pfeilloos (Hez. 21, 26) *verloosen* (*Cocc., Ros., Umbr., Hirz.* u. A.), nicht zu belegen; auch wäre *wenn seiner Monden Zahl verloost ist* nicht = wenn die Auslosung seiner Monate zu Ende ist. Auch die Bedeutung *abschneiden* und so *vollenden* (*Ges.* thes., *Stick., Del.* u. A.) passt nicht, weil man wohl einen Faden u. dgl. (6, 9. 27, 8), aber nicht eine Zahl abschneidet, und weil dieser Satz als Fortsetzung von אַחֲרָיו müssig, als nähere Bestimmung zum Subj. aber („er, wenn seiner Monden Zahl durchschnitten ist") ein sonderbarer Ausdruck (für erwartetes: wenn er im Scheol ist) wäre. — e) V. 22—26: also heisst es doch blos klüger sein wollen als Gott, wenn man starr an der gegentheiligen Behauptung festhält, und nicht vielmehr, alle Thatsachen zusammennehmend, anerkennt, dass der eine Mensch im vollen Genusse des Glückes stirbt, der andere in seinem Leben dasselbe nicht zu geniessen bekommt (nur im Tod beide geeint durch ein gemeinsames Loos), also eine strenge Vergeltung durch äusseres Glück oder Unglück in diesem Leben nicht nachzuweisen ist. — V. 22. לְאֵל] das Obj., mit Nachdruck vorausgesetzt, durch לְ eingeführt, wie 5, 2; doch werden die Verba des Lehrens auch sonst schon mit לְ pers. verbunden (*Ew.* § 283, c). וְהוּא וגו׳] ist Zustandssatz. *Will man* (6, 20. 17, 5 f. u. s.) *Gott Erkenntniss lehren, da er doch die Hohen richtet?* Die Freunde indem sie die ihrer Theorie entgegenstehenden Thatsachen

verheimlichen, scheinen die Weltordnung Gottes, wie sie sich für uns darlegt, umstossen oder Gott über die Gesetze belehren zu wollen, nach denen er regieren müsse; um so treffender als So. Cap. 20 so viel im Jussiv gesprochen hat, wie wenn er die Weltordnung vorzuschreiben hätte. *Die Hohen* d. i. Höchsten, himmlischen Geister *richtet* er d. h. nicht geradezu: er bestraft sie, sondern er hält sie unter seiner richterlichen Gewalt, und bringt die Gesetze seiner Gerechtigkeit unter ihnen zum Vollzug (wie 22, 13). Der Gedanke ist ähnlich wie 25, 2 und stimmt zu den Andeutungen der Freunde 4, 18. 15, 15. Der Name רמים für die Himmlischen erläutert sich durch מְרוֹמִים für Himmel (16, 19. 25, 2. 31, 2), bezeichnet aber hier auf keinen Fall die Himmelshöhe (*Ges.*, wie vielleicht Ps. 78, 69; doch s. *Hitz.* z. d. St.). *Hochmüthig* bedeutet רָם für sich nicht (s. dagegen Ps. 18, 28; Prov. 6, 17. 30, 13), und schon darum taugt nicht: *aber Er wird die Uebermüthigen richten* d. h. *strafen* (*Hahn*, *Olsh.*). — V. 23 ff. Vielmehr ist die Erweisung der Richterthätigkeit Gottes, wenn man sie den Thatsachen des Lebens gemäss schildern will, so wie er sie nun beschreibt. Es entsprechen sich die beiden זֶה V. 23 f. u. V. 25, *der eine — der andere* (1, 16). בעצם תמו] *im leibhaftigen Wohlsein;* עֶצֶם zum Ausdruck des Begriffs *selbst, Ges.* § 124, 2, Anm. 3; *Ew.* § 286, f; תֹּם hier nicht im sittlichen (wie 4, 6 u. s.), sondern im physischen Sinn, schwerlich aber blos von körperlicher Gesundheit (wie מְתֹם Ps. 38, 4. 8), sondern von dem ganzen äussern Wohlbefinden zu verstehen, so dass es das Glück einschliesst, wie sonst שָׁלוֹם. Gesammtheit seiner d. i. *er ganz* in Sicherheit oder *sorgenlos und ruhig;* שַׁלְאֲנָן nur hier, s. v. a. שאנן 12, 5, mit eingeschobener liquida (wie in זלעפה), wenn nicht (*Olsh.*, *Röd.*) geradezu Schreibfehler für שאנן; שַׁלְוִי = שַׁלְוִי 20, 20, vgl. Jer. 49, 31 u. *Ew.* § 15, b, Anm. — V. 24. In Wohlstand und Wohlgenährtheit. עטיניו] nur hier; schwerlich mit LXX u. *Vulg. seine Eingeweide* oder mit *Pesch. Seiten;* weil, wenn man zugleich für חֲלָב חֶלְבָּ läse („seine S. oder E. sind voll Fett") zwar scheinbar ein dem 2 Gl. sehr entsprechender Sinn sich ergäbe, aber in Wahrheit der doppelte Ausdruck für den einen Gedanken der Wohlgenährtheit in einer so kurz gehaltenen Schilderung befremdlich wäre, obnedem dieser Deutung der etymolog. Grund (עטין = עֲטָמָא *Seite*?) fehlt, auch מלאו zu חֲלָב nicht recht passt; aus denselben Gründen noch weniger *Halsadern* (اوداجه *Saad.*) oder gar *Sehnen* (*Fürst*), wobei mit חֲלָב Blut oder Saft gemeint sein müsste; aber auch nicht Heerden-*Lagerplätze* (nach arab. مَعْطِن und عَطَن, *Abulw.*, *Abene.*, *Schult.* u. A.), weil auch zu diesem Subj. das Praed. sich wenig schickt, sondern (mit *Targ.*, *Ra.*, *Kimchi* u. A.) *Gefässe* zum Einlegen und Aufbewahren, *Tröge* (wie talm. מַגָּנָן Gefäss zum Einlegen der Oliven; عطن in die Beize legen). Zum Gedanken s. 20, 17. Bei dieser Fülle von Lebensgütern ist er auch wohlgenährt: *das Mark seiner Gebeine* (20, 11) *wird*

getränkt, „d. h. erfrischt, gestärkt; von einem Garten hergenommener Ausdruck, zu welchem Jes. 58, 11 zu vergleichen“ (*Hirz.*). — V. 25. *Mit bitterer* d. h. kummervoller *Seele,* vgl. 3, 20. 7, 11. 10, 1. *Und hat nicht* gegessen an d. h. *genossen von dem Guten* oder Glück (9, 25), ב nicht sowohl wie in ראה ב, sondern partitiv wie Ps. 141, 4, vgl. oben Ij. 7, 13. — V. 26. *Mit einander auf dem Staube* (s. zu 19, 25) *liegen sie, und Gewürm* (17, 14) *bedeckt sie* beide. Dieses letzte Geschick ist beiden gemeinsam, und hier kann also von einer Vertauschung der Rollen nicht mehr die Rede sein. — Wenn nun viele Erklärer zu V. 23—25 bemerken, mit dem ersten זה meine Ij. vorzugsweise oder ausschliesslich den Frevler, mit dem zweiten den Frommen, so ist das nicht richtig; er würde ja auch noch viel weiter von der Wahrheit abirren, als die Freunde, wenn er behauptete, der Fromme sterbe immer oder gewöhnlich im Unglück, der Frevler im Glück. Vielmehr gebraucht er absichtlich den allgemeinen Ausdruck זה — זה, und will damit sagen: der eine hat dieses Schicksal, der andere das entgegengesetzte, und so stirbt auch ein Böser im Glück, ein Frommer im Unglück, und werden dann nach dem Tod beide gleich; folglich — ist die Meinung — richtet sich das äussere Ergehen überhaupt nicht nothwendig nach dem sittlichen Verhalten, es kann das nicht der Unterschied zwischen Guten und Bösen sein, den ihr aufstellt, und eine so regelmässige äusserliche Vergeltung, wie ihr sie behauptet, findet nicht statt. — Der dritte Theil, V. 27—34, Zurechtweisung der Freunde auf Grund des nun dargelegten Thatbestandes, in 2 Absätzen von je 4 Versen. f) V. 27—30: nur weil sie unlautere Absichten gegen ihn haben, konnten die Freunde so offenkundige Thatsachen immer verheimlichen; wollten sie es läugnen, dass es Stätten blühender Frevler gibt, die weltkundigen Reisenden könnten ihnen davon erzählen, dass solche Frevler an göttlichen Zorn- und Verderbenstagen oft ganz besondere Bewahrung erfahren dürfen. — V. 27. *Seht, ich kenne eure Gedanken und die Anschläge,* welche d. i. *womit* (*Ew.* § 332, a; *Ges.* § 123, 3, b) *ihr Unrecht gegen mich verübet.* Die Absicht derselben ist keine andere, als ihn an seine Schuld glauben zu machen und ihn zu einem Frevler zu stempeln, womit sie ihm das schwerste Unrecht thun. — V. 28 f. כי] weder begründend *denn,* noch folgernd oder erläuternd *so dass* oder *nämlich,* denn das Folgende ist weder eine Entwicklung ihrer böswilligen Anschläge, noch auch ein besonderer Beweis für dieselben, sondern es setzt einen Fall, *wann* oder *wenn,* wie 19, 28 f.; der Nachsatz kommt V. 29. נדיב] s. 12, 21; hier nothwendig im schlimmen Sinn (wegen des entsprechenden רשעים) *Tyrann,* wie in späterem Sprachgebrauch auch noch Jes. 13, 2 (vgl. Jes. 32, 5). אהל משכנות] da אהל selbstverständlich ein משכן *Wohnung* ist, wenigstens אהל hebr. noch nirgends wie أهل *Hausleute* vorkommt, so muss der Sinn dieser auffallenden Zusammensetzung sein: *Zelt mit den Wohnungen* d. h. *bewohnt von* Frevlern oder worin sie noch wohnen; Plur. wegen des Plur. רשעים. Nach andern soll אהל מ ein Zelt mit vielen

Wohnräumen, ein geräumiges oder prächtiges Zelt bedeuten; bei der wesentlich immer gleichen Bauart der Zelte wenig wahrscheinlich. Die Meinung der Frage ist: wo ist das Zelt, das nicht mit seinem bösen Inhaber untergegangen wäre? (vgl. 15, 34. 18, 15. 21). — V. 29 Nachsatz: er verweist sie an die Erfahrungen und Aussagen der *des Weges Vorüberziehenden* (Thr. 1, 12; Ps. 80, 13 u. s.), d. h. hier der Reisenden, welche viel gesehen hahen. תְּנַכְּרוּ] Ges. § 64, Anm. 1. תְּנַכְּרוּ] da die Bedeutung *erkennen, anerkennen* hauptsächlich am Hiph. (24, 13) haftet (doch s. Pi. bei Elihu C. 34, 19), Pi. dagegen sonst für *verkennen, abläugnen, verwerfen* gebräuchlich ist (1 S. 23, 7; Deut. 32, 27; Jer. 19, 4), so dürfte letztere Bedeutung auch hier vorzuziehen sein: *und ihre Zeichen werdet ihr* doch *nicht* verkennen und *verwerfen*, sondern als gültig anerkennen? *Zeichen* aber s. v. a. *Beweise* in Beispielen oder sprechenden Thatsachen. — V. 30. Die Aussage der Reisenden, durch כִּי eingeleitet: *dass auf den Tag des Verderbens* (V. 17. 18, 12) *der Böse geschont* (zurückgehalten 16, 6) *wird*, auf *den Tag der Zornausbrüche* näml. Gottes (40, 11) *sie* (die רְשָׁעִים oder רִשְׁעִים V. 28; s. zu V. 10) *hinweggeleitet werden* (Jes. 55, 12). Die von Aeltern, wie *Pisc.*, neuerdings auch von *Ew.* angenommene Auffassung von יוּבַל als Praed. von עֲבָרוֹת, mit Unterordnung des ganzen Satzes unter לְיוֹם = *auf den Tag da Zornesfluthen heranfahren*, hat ausser dem widerstrebenden Genus von יוּבַל (doch s. 3, 24. 16, 22) den stehenden Sprachgebrauch von הוּבַל (s. gleich nachher V. 32) gegen sich. Nach dem Zeugniss der Wanderer werden die Bösen in allgemeinen Strafgerichten oft auf merkwürdige Weise bewahrt. Insoweit gibt der V. einen befriedigenden Sinn. Es ist aber nicht zu verkennen, dass man für לְיוֹם vielmehr בְּיוֹם *an dem Tage* erwartet, und לְ eher Zweck und Ziel einzuführen scheint (wie חָשַׂךְ mit לְ 38, 23, und הוּבַל mit לְ 10, 19. 21, 32; Hos. 10, 6. 12, 2; Jes. 53, 7), wornach sich der entgegengesetzte Sinn ergäbe: *er wird auf den Tag des Verderbens aufgespart, dem Tag der Zornausbrüche werden sie zugeführt.* Diess könnten nicht Worte der Wanderer sein, sondern würde die Ansicht der Freunde darstellen. Allein es ist dann kein Zusammenhang herzustellen. Denn כִּי kann nicht bedeuten *als ob* (*Stick.*), auch nicht für לֵאמֹר כִּי *indem ihr behauptet dass* (*Hahn*) stehen; sollte aber (*Böttch.* de inf. § 76) ein dem V. 28 entsprechender neuer Fall des Einwurfs eingeführt werden, so müsste doch statt כִּי vielmehr וְכִי תֹאמְרוּ gesagt sein. Auch die Versetzung von V. 30 vor V. 29 (*Del.*) würde die Sache nicht erledigen, weil V. 31, möchte man ihn als Aussage der Wanderer oder als Bemerkung Ijob's fassen, in keiner Weise sich passend an V. 29 anschlösse. Wenn man nicht die durch den Strophenbau nahe gelegte Möglichkeit, dass nach V. 29 2 Verse und in V. 30 nach כִּי das Wort תֹאמְרוּ ausgefallen seien, annehmen will, wird der oben gegebenen Erklärung nicht zu entgehen sein. — g) V. 31—34: Gegen den unverantwortlich waltenden Gott hilft keine Einwendung und kein Widerstand: noch im Tod und Grab geniesst ein solcher Böser alle Ehren, süss ist ihm des Grabes Ruhe, und seine Sache lebt in zahllosen Menschen

fort. Aus alle dem aber ist klar, wie nichtig und trüglich die Zusprachen der Freunde an ihn sind. — V. 31. *Wer will in's Gesicht ihm seinen Weg* ansagen, darlegen, *vorhalten? und — Er hat's gethan, wer will ihm vergelten?* Nach den meisten Erklärern soll dieser V. Fortsetzung der Rede der Wanderer sein, welche aussagen, dass der Böse, von Niemand zur Rede gestellt, unverantwortlich schalten und walten darf. Aber man sieht nicht ein, warum in einem Bericht von Thatsachen ein Frag- und Ausrufesatz, statt des einfachen אֵין מַגִּיד u. s. w., gebraucht wäre; auch besagt der Ausdruck מִי יְשַׁלֶּם־לוֹ nicht, dass ihm Niemand vergilt oder vergolten hat (שִׁלֵּם), sondern nur, dass ihm Niemand vergelten wird oder kann; damit würden die Reisenden über das Gebiet der Thatsachen hinausgreifen. Desshalb müssen die Pronomina vielmehr auf *Gott* sich beziehen (*Abene., Ew., Hirz.*), der aus einer gewissen Scheu nicht genannt wird (vgl. zu 3, 20; und zu der Wendung durch die Frage 9, 19. 23, 13). Dass יהוא die gleiche Beziehung haben müsse, wie das והוא V. 32, ist eine grundlose Einbildung, und die Frage des 2 Gl., wenn auch ungewöhnlich lautend, drückt doch mit der im 1 Gl. zusammen nur aus, dass man ihn nicht zur Rechenschaft ziehen könne. Der ganze V. aber ist eine Reflexion, nicht der Wanderer (*Hirz.*, denn sie haben zu solcher keine Veranlassung), sondern Ijob's (vgl. V. 22) über die angeführte Thatsache: mag sich auch das menschliche Gerechtigkeitsgefühl noch so sehr daran stossen, sie besteht doch, vermöge des allmächtigen Willens Gottes, den Niemand zur Verantwortung ziehen kann. — V. 32 f. setzt Ijob den Bericht der erfahrenen Leute fort: noch bis in den Tod und über den Tod hinaus erstreckt sich sein Glück und die Ehre, die ihm zu Theil wird. Durch והוא wird auf den איש V. 30 zurückgewiesen, und durch לְקִבְרוֹת יוּבָל das dortige לְיוֹם יוּבָלוּ fortgeführt: *und derselbe wird zur Gräberstätte* (17, 1) *hingeleitet* (10, 19), in ehrenvollem Leichenzug, *und auf einem Male wacht er.* Dass גָּדִישׁ *Haufe,* wie einen Garbenhaufen 5, 26, so auch einen Haufen zusammengetragener Steine zum Zweck der Erhaltung des Andenkens an etwas (Gen. 31, 46 f.), und sofort ein Mal auf einem Grabe bedeuten kann, ist nach der Etymologie nicht zu bezweifeln und durch das arab. جلدث bestätigt. Da שׁקד den Gegensatz zu ישׁן bildet, der Todesschlaf aber eine ganz geläufige Metapher ist (3, 13; Ps. 13, 4. 76, 6; Jer. 51, 39 u. s.), so versteht sich das Wachen hier leicht als ein Fortwachen oder Fortleben: auf und in einem Male lebt er fort in der Erinnerung der Menschen, ganz anders als Bildad 18, 17 behauptete. Dass es nicht zulässig, aber auch nicht nöthig ist, dabei an ein Bild oder Gemälde zu denken, sondern ein einfaches Steinmal für diesen Zweck genügt, ist leicht deutlich. Die alten Verss., auch *Böttch.* (Proben S. 22 f.) gehen von der Annahme aus, als könnte גדיש nur den *Garbenhaufen* bedeuten, und gewinnen einen nothdürftigen Sinn nur auf Umwegen. Aber auch die Auslegung, dass *man noch auf seinem Grabhügel Wache halte* (*Böttch.* de inff. p. 40; *Hahn, Röd.*) und so sein Andenken ehre, mag man יִשְׁקֹד oder יִשְׁקֹד lesen, verträgt sich

schon nicht mit den Worten, sofern גְּדִישׁוֹ geschrieben sein müsste, und שָׁקַד nicht der Ausdruck für das Wachen der Wachposten ist; ohnedem wäre die dabei vorausgesetzte Sitte als solche noch zu erweisen. Wollte man es aber wenden: *auf sein Grabmal ist man bedacht,* so würde immer noch das Fehlen des Suff. bei גִּיר entgegenstehen. — V. 33. *Süss sind ihm des Thales* (נַחַל ist nicht = Grube, *Hahn*) *Schollen* (38, 38) d. h. er hat den unangefochtenen Genuss der Grabesruhe. Das *Thal* nennt der Dichter vielleicht „mit Rücksicht auf gewisse ihm gegenwärtige Oertlichkeiten, wie denn z. B. die Thäler um Jerusalem vorzugsweise die Begräbnissplätze der Stadt enthielten" (*Olsh.*). *Und ihm nach zieht alle Welt,* und d. i. *wie vor ihm* sind *Unzählige.* יִמְשֹׁךְ] nicht trans. *er zieht sich nach,* sondern intrs. wie Jud. 4, 6 u. s., weil nur dann das 3 Versgl. sich leicht anschliesst. Der Satz ist nicht auf das zahlreiche Grabgeleite zu beziehen, denn sonst müsste er nach V. 32ª stehen; auch nicht blos auf die Nachfolge im Todes- und Grabesgeschick (*Del.*), weil damit nicht etwas ihm im Vorzug vor Anderen Zukommendes ausgesagt wäre, sondern von der Nachfolge im sittlichen Sinn: ihm, dem Glücklichen, folgend, betreten Unzählige seine Bahn, wie er darauf schon Vorgänger genug hatte (Qoh. 4, 15 f.). Der Begriff allgemeinen Beifalls wird dadurch ausgedrückt, aber in übertreibender Weise, durch welche unverkennbar Ijob sich eine Blösse gibt. — V. 34. Schluss daraus mit Rückkehr zu V. 27. וְאֵיךְ] das starke, folgernde וְ (ف): *wie nun mögt ihr mich* so *eitel* (9, 29) *trösten? und eure Antworten* (Cas. abs., *Ew.* § 309, b) — *übrig geblieben ist Falschheit* d. h. „wenn man alle diese Thatsachen abzieht von eurem Gerede, so bleibt nichts übrig, als die böse (falsche, treulose) Gesinnung, die ihm zu Grunde liegt. Der Inhalt dagegen ist gänzlich widerlegt" (*Hirz.*).

Drittes Gespräch: Cap. 22—28.

Mit der Wendung, die Ijob in Cap. 21 der Unterredung gegeben hat, ist er auf die Bahn des Siegers hinübergetreten: durch das dritte Gespräch wird dieser sein Sieg über die Freunde vollendet. Die räthselhaften Thatsachen der göttlichen Weltregierung, die er ihnen entgegengehalten hat und ferner entgegenhält, vermögen sie nicht zu läugnen und nicht zu erklären. Sie geben sich zwar darum noch nicht als besiegt; sie halten an ihrem Standpunkt fest; sie fangen sogar an, ihn mit einer Nacktheit und Offenheit, wie nie bisher, geltend zu machen, und den Ijob bestimmter Sünden, durch die er sein Elend verschuldet haben müsse, zu zeihen. Da aber Ijob blossen Beschuldigungen die Ruhe eines guten Gewissens entgegensetzt und vor aller Anerkennung ihrer Beweise die Erklärung jener anderweitigen räthselhaften Thatsachen von ihnen verlangt, so verstummen sie allmählig: der zweite der Freunde weiss nur einige längst vorgebrachte Sätze zu wiederholen und der dritte gar nichts mehr zu sagen. Und Ijob, als Sieger dastehend, kann rückblickend mit um so grösserer Ruhe und

Besonnenheit die Ergebnisse des ganzen Redestreites in einer Schlussrede zusammenfassen.

1. *Eliphaz und Ijob, Cap.* 22—24.

a) Die Rede des Eliphaz, Cap. 22.

El., obwohl ausser Stande, die von Ij. zuletzt geltend gemachten Thatsachen zu widerlegen, schweigt noch nicht. Denn einerseits ist er nicht geneigt, darum, weil er mit seiner Lehre nicht alle Erscheinungen des Lebens erklären kann, die Lehre selbst aufzugeben, ist vielmehr überzeugt, dass, wo sie zur Erklärung von Thatsachen der Gegenwart nicht ausreicht, wenigstens die Zukunft sie bewahrheiten wird (V. 19 f.). Andererseits hat doch auch Ij. das Glück der Bösen so einseitig und grell hervorgehoben, dass er damit das Walten Gottes überhaupt zu läugnen schien. Ueber solche Reden fühlt sich El. im Innersten empört und in seiner Meinung von der Unheiligkeit und Verkehrtheit der ganzen Sinnesweise Ijob's neu bestärkt, und diesen Gefühlen muss er Ausdruck geben. Aber er thut das in einer Weise, dass man sieht, wie er am Ende seiner Weisheit angekommen ist und den Kreis seiner Gedanken erschöpft hat. Denn zwar 1) spricht er jetzt, nachdem auch Ij. ohne Rückhalt die Gedanken seines Herzens bekannt hat, offen und unzweideutig aus, was er bisher nur andeutend und auf Umwegen zu sagen gewagt hat, dass nämlich Ij. durch gewisse schwere Sünden sein Unglück verschuldet haben müsse, und macht durch diese unverschleierte Darlegung seiner Ansicht noch einen Fortschritt über seine bisherigen Reden hinaus V. 2—10, aber im Uebrigen kann er ihn 2) doch nur warnen, seine unheiligen Gedanken und Reden fortzusetzen, und so ein Endgeschick, wie es die in der Geschichte berüchtigten alten Sünder traf, auf sich herabzuziehen V. 11—20, und 3) ladet ihn vielmehr ein, durch Reue und Busse Gottes Freundschaft wieder zu erwerben, welche sofort durch neues herrliches Glück und eine reichgesegnete Zukunft sich ihm bewähren werde, V. 21—30. Hat er mit jener Warnung im Wesentlichen nur den Grundton ihrer Reden im 2. Gespräch wieder angeschlagen, so kehrt er mit dieser freundlichen Einladung, wie sie sie im 2. Gespräch gar nicht mehr hatten über sich gewinnen können, sogar zu ihrer ursprünglichen Stellung im ersten Gespräche zurück. Er will durch diesen versöhnlichen Schluss den Streit, der zu nichts Weiterem mehr führen kann, abbrechen und als Freund, der noch immer das Beste für Ijob wünscht und hofft, von ihm scheiden. Die 3 Theile der Rede (die offene Beschuldigung, die ernste Warnung, die verheissungsreiche Einladung zur Umkehr) heben sich klar gegen einander ab, sind gleichmässigen Umfangs und zerfallen jeder wieder in 2 Absätze von je 5, nur einmal (nämlich V. 2—5) von 4 mas. Versen.

1) El. beginnt damit, dass er offen mit der Sprache herausrückt und seine Ueberzeugung von der Selbstverschuldung der Leiden Ijob's ausspricht, V. 2—10. a) In Form eines scheinbar streng logischen

Beweises sucht er darzuthun, dass Ijob's gegenwärtiges Verhängniss nur um seiner Sünden willen von Gott über ihn geschickt sein könne V. 2—5. Dass die 4 Verse zusammen die Beweiskette darstellen, hat der Dichter auch schon äusserlich dadurch angezeigt, dass er sie alle als Fragesätze gebaut hat (gegen *Del.*). Der Gedankengang des Beweises aber ist kurz dieser: in Gott, etwa in der Selbstsucht Gottes, kann der Grund deines Verhängnisses nicht liegen V. 2 f., also muss er in dir liegen; in deiner Frömmigkeit aber kann er unmöglich gefunden werden V. 4, also muss er in deiner Sünde zu suchen sein V. 5. — V. 2. יִסְכֹּן] ein Eliphazischer Ausdruck, s. 15, 3; das zweitemal statt mit einfachem לְ mit dem gewichtigeren עַל (Nutzen bringen *über* oder *auf* einen) verbunden. כִּי] nach der verneinend zu beantwortenden Frage des 1 Gl. so viel als *vielmehr, nein* wie 5, 2. עָלָיו] hier, wo Subj. und Praed. reiner Sing. ist, ohne Zweifel s. v. a. עָלָיו (s. zu 20, 23), und mit reflexiver Kraft. מַשְׂכִּיל] im ethisch-religiösen Sinn wie Ps. 14, 2, also s. v. a. fromm und tugendhaft, übrigens gibt dieses Subj. des 2 Gliedes auch dem des 1. seine zusammenhangsgemässe Eingrenzung. Gott dem allgenugsamen, unveränderlich seligen bringt der Mensch keinen Nutzen, mag er sich so oder so verhalten (s. schon C. 7, 20 und weiter ausgeführt bei Elihu 35, 5—8), in diesem Falle also namentlich auch nicht, wenn er verständig d. i. fromm und tugendhaft handelt; vielmehr nur für sein eigenes Wohl sorgt er dadurch, sofern er die Strafen Gottes von sich fern hält und dem Segen der Tugend sich zuwendet. — V. 3. *Ist's ein Vortheil für den Allmächtigen, dass du gerecht bist?* Der Begriff von חֵפֶץ (s. zu 21, 21) bestimmt sich durch das entsprechende בֶּצַע *Gewinn:* ein Anliegen wäre dem Allmächtigen allerdings des Menschen Gerechtigkeit, aber nicht ein Vortheil. תַּתֵּם] Impf. Hiph. von תמם, mit zurückgeworfener Verdopplung *Ges.* § 67, Anm. 8; *die Wege unsträflich machen* d. i. unsträflich wandeln. Des Menschen Rechtschaffenheit bringt Gott keinen Vortheil; also — das muss die Meinung sein — wird er auch nicht durch Gründe des Eigennutzes in der Behandlung der Menschen sich leiten lassen, wird namentlich nicht aus einem selbstsüchtigen Beweggrund Leiden über den Menschen verhängen, etwa um durch diese eine noch grössere Frömmigkeit und Rechtschaffenheit von ihm zu erzielen. El. streift hier an den Gedanken, dass das äussere Unglück Steigerung der Frömmigkeit zum Zweck haben könnte, an, weist ihn aber als unwürdig zurück, weil er als Beweggrund in Gott nur Selbstsucht, nicht heilige Liebe denkt. — V. 4. Da der Grund der Schickung nicht im Eigennutz Gottes liegen kann, so muss er im Menschen liegen: in seiner Gottesfurcht aber kann er nicht liegen, da undenkbar ist, dass Gott den Menschen um seiner Gottesfurcht willen *strafe* (5, 17. 13, 10), *mit ihm in's Gericht gehe* (Ps. 143, 2), um ihn anzuklagen und zu verurtheilen. מִיִּרְאָתְךָ] מִן zur Einführung der Ursache; das Suff. drückt nicht den Gen. obj. aus: *aus Furcht vor dir* (*Hirz.*), weil der durch die Wortstellung angedeutete Gegensatz zwischen יִרְאָתְךָ V. 4 und יִרְאָתֶךָ V. 5 dann nicht zu seinem Recht käme; sondern יִרְאָה ist, wie 4, 6. 15, 4, *Gottesfurcht,*

und הוּא — Gen. subj. — V. 5. Also bleibt nur übrig, dass der Grund in der Bosheit des Menschen liege; und zwar folgt aus der Grösse des Leidens die Menge der Bosheit und die Zahllosigkeit der Vergehungen. Das Dilemma V. 4 f.: entweder wegen deiner Gottesfurcht oder wegen deiner Sünde, als könnte nicht in der Mitte zwischen beiden ein drittes, Mangel an vollkommener Gottesfurcht, liegen, zeigt die ganze Befangenheit des Sprechers, wie sie auch daraus erhellt, dass er für die Leidensschickung geradezu den Begriff *Strafe* (תוכחת V. 4) unterstellt. — b) Sofort zählt er ihm eine Reihe solcher Sünden auf, welche er begangen haben werde und müsse, um sie zuletzt wieder als Grund des ihn umringenden Verderbens geltend zu machen, V. 6—10. Die Härte und Ungerechtigkeit seiner Denkweise tritt hier klar hervor: ohne Scheu beschuldigt er den Ij. bestimmter Vergehungen, die er nur aus der Thatsache seines Unglücks erschlossen hat. „Natürlich, dass seine Vermuthungen zunächst nach lauter solchen Vergehungen greifen, die im Gefolge von Reichthum und Macht am häufigsten vorzukommen pflegen" (*Hirz.*), Sünden der Unbarmherzigkeit, des Geizes und Machtmissbrauches. Weil die Schilderung habituelle Sünden betrifft, ist durchgehends das Imperf. gebraucht; doch wechselt V. 9ª das Perf. damit. — V. 6. כי] sofern die Beschuldigung des V. 5 durch die Aufzählung seiner einzelnen Sünden begründet werden soll. אַחֶיךָ] viele Mss. u. Edit. haben אָחִיךָ; gemeint sind die Nebenmenschen, zunächst Stammesgenossen. חִנָּם] *ohne Ursache*, ohne bei deinem Ueberfluss dazu genöthigt zu sein (*Hirz.*). ערומים] *nackte, entblösste* konnten auch halbnackte, nothdürftig gekleidete genannt werden, s. Jes. 20, 2; Joh. 21, 7; Jac. 2, 15. Solche Härte im Pfänden, wobei man dem Dürftigen selbst das letzte nothwendige Kleidungsstück nimmt, „war nicht nur dem allgemeinen Menschlichkeitsgefühle, sondern auch der ausdrücklichen Vorschrift des positiven Gesetzes entgegen" Ex. 22, 25 f.; Deut. 24, 6. 10—13 (*Hirz.*). — V. 7. Vgl. Jes. 58, 10. לא מים] nicht einmal Wasser, geschweige denn ein besseres Getränke. Zu עָיֵף *erschöpft, lechzend* vgl. Jes. 29, 8; Jer. 31, 25; Ps. 63, 2. — V. 8. Die Gewaltthätigkeit, mit welcher er, seine Uebermacht und sein Ansehen missbrauchend, Andere von Haus und Hof vertrieb, und sich selbst das Land weit und breit aneignete (*Hirz.*), vgl. 20, 19 und Jes. 5, 8. Nämlich der איש זרוע *Mann* des Arms oder *der Faust*, der die Macht hat, und der נשוא פנים *Angesehene* (wie Jes. 3, 3. 9, 14) ist nach dem Sinne des El. Ijob selbst, nicht ein Anderer, den in solchem Streben begünstigt zu haben dem Ij. hier vorgeworfen würde (*Ros., Umbr., Hahn*); die Anrede ist nur aufgegeben, um nicht blos das Handeln Ijob's sondern zugleich den Grundsatz, nach dem er handelte, zu beschreiben: *und dem Mann der Faust* (cas. absol.) — *ihm* gehört (nach deinen Grundsätzen) *das Land, und der Angesehene soll drin wohnen.* — V. 9. *Wittwen hast du leer fortgeschickt*, sei es von Haus und Hof, sei es wenn sie hülfesuchend in dein Haus kamen, *und der Waisen Arme zermalmt man* oder mag man zermalmen (näml. nach deiner Art zu handeln). זרעות] Acc. beim Pass., s. *Ges.* § 143, 1, b. Zu der Re-

densart דכא זרועות vgl. Ps. 37, 17; die Arme sind (vgl. V. 8) Bild der Kräfte, der Hülfsmittel und Rechte, worauf sie sich noch stützen können. Uebrigens s. Ex. 22, 21—23; Deut. 24, 17—19; Jes. 1, 17 u. s. — V. 10. Ueber die *Schlingen*, Bild des ihn erlauernden Verderbens, s. C. 18, 8—10. Der *plötzliche Schrecken* (Prov. 3, 25), der ihn bestürzt (s. oben 18, 11), ist nicht der Schrecken, der ihn beim Einbrechen seines Unglücks überfiel, sondern die jähe Todesangst, die ihn jetzt zeitenweise plötzlich übermannt. — Damit hat El. seine Ansicht vom Leiden Ijobs, die übrigens dieser längst durchschaut hatte (21, 27), ihm klar und unzweideutig ausgesprochen, und stellt nun

2) mit leichtem Uebergang ihn ernst warnend darüber zur Rede, dass er in solcher Lage auch noch das Walten Gottes zu läugnen sich erfreche und damit ganz auf die Bahn jener alten Gottesläugner hinübertrete, welche das göttliche Strafgericht verdientermaassen eilends hinwegraffte, während der wahrhaft Gerechte trotz alles Anscheines des Gegentheils im Glauben an die Erweisung der göttlichen Gerechtigkeit nicht umsonst ausharre V. 11—20. — a) Zunächst eine Reihe Staunen ausdrückender, abmahnender Fragen darüber, dass er, der vom gerecht waltenden Gott schon genug heimgesuchte, nun gar dieses Walten selbst läugne, und so sich den berüchtigten Sündern der Vorzeit anschliesse, V. 11—15. — V. 11 macht den Uebergang. *Oder siehst du die Finsterniss nicht und die Fluth von Wassern, die dich bedeckt?* Der Vorschlag, חשך als Fortsetzung des Subj. von V. 10b, לא תראה aber als Zustandssatz zu fassen, kann nicht ernstlich in Betracht kommen, weil Satzbau und Sinn zu undichterisch u. lahm wäre; vielmehr muss חשך als Acc. zu תראה, und das Ganze als Frage verstanden werden (*Itala* u. *Luth.*). Zu אִם vgl. 16, 3. Finsterniss u. Wasserschwall aber ist nicht Bild seiner Sünden (*Hahn*), sondern wie gewöhnlich (s. auch 27, 20) Bild der Leidensnacht und des Elends, worin er zu versinken droht. Ijob kennt, nach Eliphaz's Meinung, wenn auch die Gefahr seiner Lage, so doch nicht die rechte Bedeutung derselben; seine freigeisterischen Reden bezeugen das. Im Begriff, vor solchen Reden ihn ernstlich zu warnen, macht er durch diese Frage einen geschickten Uebergang dazu: oder wie? übersiehst du noch immer das Verderben, in welchem du (zur Strafe deiner Sünden) schon steckst? — V. 12. Um ihm den Frevel und Widersinn in seinen Reden auf einmal zum Bewusstsein zu bringen, erinnert ihn El. an die unendliche Erhabenheit Gottes, vermöge der er nicht menschlich und örtlich beschränkt, Alles überschaut und hochherrlich wirkt (vgl. auch Jes. 57, 15; Ps. 113, 4. 138, 6). *Ist Gott nicht Himmelshöhe?* verbindet man nicht mit dem Begriff Gottes den Begriff Himmelshöhe? ist er nicht himmelhoch? (vgl. 11, 8). Um ihm diese Höhe vorstelliger zu machen, heisst er ihn *das Haupt der Sterne* d. h. die höchsten Sterne *ansehen, dass* oder *wie* (*Ew.* § 336, b) *sie erhaben sind*, d. i. rücksichtlich ihrer Erhabenheit. רמו] Plur. (wie 21, 21) nach *Ew.* § 317, c; *Ges.* § 148, 1. — V. 13 f. Neben diesen (auch von Ijob 21, 22) anerkannten Satz von der göttlichen Erhabenheit stellt er, durch וְ angeknüpft, Ijob's angebliche Aeusserungen über Gottes

Nichtwissen von den Dingen der Welt, um ihm den Widerspruch zwischen jenem und diesen fühlbar zu machen. Also ואמרת *und da sagst du: Was weiss Gott?* d. h. nichts weiss und kümmert sich (s. 9, 21) Gott um die Dinge, die auf Erden geschehen. *Wird er hinter Wolkendunkel* (d. h. verhüllt davon, s. Jud. 3, 33. Gen. 7, 16) oder *durch W. hindurch* (wie Gen. 26, 8; Joel 2, 9) richterlich walten? nämlich über die untere Welt, von der er durch עיבל abgeschlossen ist, wie sofort V. 14 erklärt: *Wolken sind eine Hülle für ihn, dass er nicht sieht* (vgl. Thr. 3, 44) *und des Himmels Rund* oder Kreis (Prov. 8, 27; Jes. 40, 22), also nicht die Erde, *durchwandelt er,* als seine Welt. Die göttliche Erhabenheit, ganz nur im räumlichen Sinne gefasst, als Beweis des Nichtsehens Gottes geltend zu machen, und die göttliche Vorsehung zu läugnen (s. Jes. 29, 15; Hez. 8, 12; Ps. 73, 11. 94, 7), ist nun freilich Ijob nicht in den Sinn gekommen; El. glaubt aber seine Läugnung des *gerechten* Waltens Gottes so auslegen zu müssen oder zu dürfen, als ob er einen unthätigen und unwissenden Gott bekennete. — V. 15. Mit solchen Grundsätzen gesellt sich Ijob den Sündern der Vorzeit bei, von welchen die Sagen erzählen, und so fragt ihn El. hier, ernst warnend, ob er das wirklich wolle? *Pfad des Alterthums* wie Jer. 6, 16. 18, 15 nur im guten Sinn. תשמור] *beobachten, einhalten* wie Ps. 18, 22. — b) Er beschreibt ihm nun diese Leute der Vorzeit weiter als solche die, an keinen Gott glaubend, vom jähen Strafgericht ereilt wurden, obwohl Gott sie eine Zeit lang beglückt hatte, und gibt ihm zu verstehen, dass darum der Gerechte — weit entfernt sich zur Annahme ähnlicher Ansichten verführen zu lassen — seinen Glauben an die göttliche Gerechtigkeit aufrecht erhalte in freudiger Gewissheit ihrer einstigen Erweisung, V. 16—20. — V. 16. קָמַט nach 16, 8 *gepackt werden,* hier mit Einschluss der Folge: *gepackt und weggerafft werden* (*Hirz.*). וילא עת] da nicht Zeit war d. i. *vor der Zeit,* vgl. בְּלֹא־יוֹמוֹ 15, 32, wie denn auch hier einige MSS. בְּלֹא statt וְלֹא haben. Im 2. Gl. ist, nach den Accenten, nicht נָהָר u. יוּצַק zusammen (*ein Strom der hingegossen wird* d. h. *ein hingegossener Strom*) Praed. zu יְסוֹדָם als Subj. (*Hirz., Olsh.*), weil ein hingegossener Strom kein klarer Begriff ist, auch in der Erzählung der blosse Nominalsatz kaum ausreichte; noch weniger richtig ist: *ein Strom wird hingegossen auf ihren Grund* (*Ros.* u. A.), weil der blosse Acc. יסודם nicht genügte, auch die erwartete Zerstörung damit nicht einmal ausgedrückt wäre; sondern יסודם ist Subj., נהר aber (*Ew.* § 281, e) Nomin. des Prädicats oder Produkts: als Strom oder *zu einem Strom hingegossen* d. h. flüssig *wurde ihr Grund,* so dass sie selbst nicht mehr stehen konnten, sondern versanken; eine Anspielung auf die Sintfluth (nach *Ew.* auf das Schicksal des Siddimthales, Gen. 19). Für das beschreibende Imprf. Hoph. יוּצַק erwartet man aber allerdings ein Perf., wesshalb *Ew.* § 15, b u. 131, b יוּצַק = יוּצַק = רֻצַק als Prf. Pu. zu nehmen vorschlägt. — V. 17. Wollte man V. 17 f. von V. 16 trennend mit V. 19 f. in der Weise zusammennehmen: „die zu Gott so und so sagen V. 17 f., die werden die Gerechten noch mit Freuden (umkommen) sehen und ihrer spotten

V. 19 f.," so würde zwar V. 19 f. sich leichter erklären, aber der Bau dieses langen Satzes wäre schwerfällig und bei unserem Dichter ungewöhnlich, und mit V. 16 kann die Beschreibung der מִתֵּי אָוֶן noch nicht zu Ende sein, weil daraus noch nicht erhellt, inwiefern Ijob mit seinen gottesläugnerischen Reden ihnen ähnlich wird. Also ist vielmehr V. 17 f. richtiger als Fortsetzung der Beschreibung derselben aufzufassen: *die* oder da sie *zu Gott sagten* u. s. w. Gl. 2: *und was der Allmächtige ihnen thun werde* oder könne, mit Uebergang in die indirekte Rede, wie 19, 28. Absichtlich legt ihnen El. dieselben Worte (s. 21, 14), oder wenigstens dieselben Gedanken (s. 21, 15) in den Mund, die Ijob C. 21 jene glücklichen Sünder aussprechen liess, um ihm zu sagen, gerade solche Sünder wie er beschrieben habe, seien es gewesen, die von jenem Strafgericht ereilt wurden. — V. 18. Das 1. Gl. schliesst sich als Zustandssatz (wie 21, 22) nicht sowohl an האמרים V. 17 als an das Hauptverbum V. 16 an: *da er doch ihre Häuser mit Gutem* (Gütern und Glück) *gefüllt hatte;* in dem Sinn: so wurden diese Gottesläugner gestraft, und doch hatte Gott ihnen Fülle des Guten gegeben, hatte es also auch bei ihnen eine Zeitlang den Anschein, als ob Gott ihre Sünden ungestraft liesse. Im 2. Gl. nimmt El. aus Ijob's Rede 21, 16 seine Verwahrung gegen solche Grundsätze herüber, gleichsam dem Ij. aus dem Mund, um sie für sich zu gebrauchen, dadurch andeutend, dass nicht Ij., der ähnlicher Gottesläugnung sich schuldig gemacht habe, sondern nur er, sofern er an ein gerechtes Strafgericht glaube, sie mit Recht sprechen dürfe. — V. 19. Die Imperfecta sind nicht präsentisch, und als Obj. zu יראו ist nicht das Strafgericht über die Sünder der Vorzeit zu denken, weil dazu V. 20 nicht passte (die jetzigen können nicht längst Dahingeschwundene קימנו nennen), sondern V. 19 f. ist eine Rede des Glaubens, also auf die Zukunft bezüglich, und es wird zugleich eine Antithese gegen 21, 5. 6 u. 17, 8 gemacht: im Hinblick auf solche Beispiele brauchen wahrhaft Gerechte sich so wenig über dieses scheinbare Glück zu entsetzen oder gar ihren Glauben an Gottes Gerechtigkeit aufzugeben, dass sie vielmehr getrost der Zukunft harren können, welche den Beweis bringen wird. Also: *sehen* d. i. erleben *werden's Gerechte und sich freuen, und der Unschuldige wird ihrer* — nämlich solcher Gottesläugner, die Gott zur Zeit beglückt hat, der רשעים V. 18b — noch *spotten.* — V. 20 sind die Worte ihrer Freude und ihres Spottes, die sie einst werden sprechen dürfen. [אם־לא] *wahrhaftig,* s. 1, 11. 17, 2. [קִימָנוּ] Pausalform für קִימָנוּ *Ges.* § 91, 1, Anm. 6; *Ew.* § 247, f; von einem nur hier vorkommenden קִם: der wider uns aufgestellt ist, d. i. collect. *unsere Gegner* (gebräuchlicher ist קָם mit Suff. Ex. 15, 7; Ps. 44, 6 u. s.), „nicht im persönlichen, sondern im sittlichen Sinn: die Bösen sind die natürlichen Feinde der Guten" (*Hirz.*). Es wird kaum nöthig sein, mit *Olsh.* קָמֵינוּ statt קימנו zu vermuthen. [יִתְרָם] *ihr Uebriggelassenes* d. h. ihre Habe und Güter (*Hirz.*), nicht: *ihren Ueberfluss* (*Del.* u. A.), denn warum sollte das Feuer blos das, was sie überflüssig haben, verzehren? [אֵשׁ] vgl. 15, 34. 18, 15. 20, 26. — Da so die Gerechten und an Gottes Gerechtigkeit Glaubenden

doch zuletzt immer Recht behalten, so liegt darin für Ijob zugleich der Rath, auf ihre Seite zurückzutreten.

3) Nach allem dem kann El. ihn nur noch ermahnen, umzukehren und Busse zu thun, weiss aber diese Ermahnungen durch lockende Schilderung des ihm dann aufblühenden neuen Glückstandes so zu versüssen, ja dieselben schliesslich so ganz in reine Verheissungen auslaufen zu lassen, dass die Mahnung ihr Verletzendes fast ganz verliert und eher wie die Einladung eines wohlwollenden Freundes erscheint V. 21—30. a) Ermahnung mit Verheissung: er soll sich mit Gott wieder befreunden, die ihm von Gott gegebene Lehre zu Herzen nehmen, umkehren, namentlich das bei ihm noch befindliche ungerechte Gut von sich thun, so werde Friede und Glück wieder bei ihm einkehren und in Gottes Freundschaft ein alle irdischen Güter überragender Schatz ihm werden V. 21—25. — V. 21. הַסְכֵּן עִם *mit einem gute Nachbarschaft pflegen, sich befreunden.* וְשָׁלֵם] schwerlich: *und halte Frieden* sc. mit ihm, denn obgleich der folgende Plur. בָּהֶם sich so leichter erklären würde, so ist doch für das Qal שָׁלַם jene Bedeutung aus dem Part. שָׁלֵם Ps. 7, 5 nicht sicher erweislich (s. Ij. 9, 4), und wäre vielmehr das Hiph. zu erwarten; sondern als Imper. cons.: *und habe* d. h. so hast du Wohlverhältniss oder *Frieden.* בָּהֶם] neutrisch (*Ew.* § 172, b): *durch solches, dadurch,* nämlich durch die Befreundung mit Gott und den darauf gebauten Frieden (vgl. Hez. 33, 18; Jes. 64, 4). תְּבוֹאָתְךָ] wurde zwar in den Verss. als Nomen, also תְּבוּאָתְךָ (s. 31, 12), was auch etliche MSS. bieten, gelesen u. mehrere Neuere haben das gebilligt: *dadurch* (wird) *dein Ertrag ein guter* oder *Gutes;* aber dass sein neuaufkommendes Glück unter den Gesichtspunkt eines Ertrages gestellt wäre, erscheint, zumal am Anfang der Schilderung, wenig passend. Treffender ist: *wird dir kommen* (dich überkommen 20, 22) *Gutes* oder Glück (21, 25), und diesen Sinn drückte die Mas. aus, welche mit תְּבוֹאֲךָ oder, wie auch gelesen wird, תְּבוֹאֶךָ nur eine Verbalform beabsichtigt haben kann, nämlich die 3 S. f. Imprf., mit hinten neu antretendem Femininzeichen, also תָּבוֹאֶה, mit Suff. (s. *Ew.* § 191, c und 249, c; *Böttch.* Lehrb. § 929). — V. 22. Der Dolmetscher der Lehre und Worte Gottes an Ijob beansprucht El. selbst zu sein, vgl. 15, 11. — V. 23. שׁוּב עַד wie Joel 2, 12; Am. 4, 6 ff.; Jes. 9, 12. 19, 22 u. s. תִּבָּנֶה] Nachsatz; בָּנָה das Eingerissene *wieder aufbauen,* tropisch von der Wiederherstellung des früheren Glücks eines Menschen Jer. 24, 6. 33, 7 (*Hirz.*). Das 2. Gl. bildet eine Parallele zu dem Vordersatz im 1. Gl., ohne dass ein zweiter Nachsatz folgt oder zu folgen braucht (*Hirz.*). Zur Sache vgl. 11, 14. Uebrigens haben die LXX תֵּעָנֶּה für תִּבָּנֶה gelesen, was als App. zu תָּשׁוּב bedeutet: *dich demüthigend;* in diesem Fall wäre der ganze V. 23 Vordersatz und V. 26 Nachsatz der Bedingung, V. 24 f. aber parenthetisch eingeschoben (vgl. 11, 13—15). — V. 24. שִׁית] Imperat., also Fortsetzung der Ermahnung. בֶּצֶר] nur hier und V. 25 (nicht aber 36, 19) vorkommend, von den Alten nicht mehr verstanden; seine Bedeutung bestimmt sich theils durch den Zusammenhang, indem zuerst בצר und Gold, dann בצר und Silber zusam-

mengestellt ist, theils durch die Etymologie (s. *Ges.* thes.) als *edles Metall*, zumeist *Gold*, wie es aus dem Schachte gebrochen wird (wie תִּבְרוֹ womit es *Abulw.* erklärt), noch unverarbeitet und unversetzt, etwa Bruchgold oder Stückgold. שִׁית עַל־עָפָר etwas *auf den Staub* oder *zum Staube legen* d. h. sich einer Sache als einer werthlosen, nicht höher denn Erde anzuschlagenden entledigen. וּבְצוּרֵי נַ֫חַל] mit Anklang an das vorhergehende בְּצוּר: *und* in oder *unter der Bäche Kieselstein* den Ophir d. h. *das Ophirgold*, trefflichstes, reinstes Gold, das von Ophir, dem östlichen Goldlande am Meere eingeführt wurde (s. das Real-WB.); zu אוֹפִיר für פָּטֶם אוֹפִיר (28, 16; Ps. 45, 10 u. s.) hat man längst verglichen Damast von Damask, Musselin von Mossul u. A. Uebrigens haben viele MSS. und ältere Ausgaben וְנִצְרֵי; *etwas setzen wie etwas* ergäbe den Sinn: *es ihm gleichachten*, und auch *zum Staub legen* wäre dann s. v. a. *für Staub achten*. Zu Grund liegt dieser Lesart und Sinnesbestimmung die Anschauung, die auch *Hirz.* theilt, dass es sich hier nicht um Wegschaffung noch vorhandener Schätze (aber dagegen V. 23b), sondern um Aufgeben der Sehnsucht nach Wiedererlangung der verlorenen handle. — V. 25. וְהָיָה] Folgesatz: und werden wird d. h. *so wird werden*. בְּצִרִים] sind Stücke בְּצוּר in der Mehrheit, oder in Menge. תּוֹעָפוֹת] ein nur hier u. Ps. 95, 4; Num. 23, 22. 24, 8 vorkommendes, noch immer sehr dunkles Wort. Alle Versuche, demselben unter Ableitung von יָעַף *müde werden* eine oder mehrere für alle die genannten Stellen passende Bedeutungen abzugewinnen (wie sie noch *Ges.* im thes. u. *Böttch.* Aehr. S. 12 anstellten), sind misslungen und aufzugeben, und muss man sich wohl entschliessen, die W. יעף als Lautwechsel von יפע anzuerkennen. Aber auch mit יפע *glänzen* reicht man nicht aus, da *Silber der Strahlen, glänzendes* oder *strahlendes Silber* in unserer Stelle zu allgemein oder zu wenig besagend wäre, und Num. 23 Strahlen = Hörner, zu bedenklich ist (s. *Ew.* zu Ps. 95, 4). Dagegen יעף = יפע *emporragen*, dann *aufsteigen, wachsen* erbringt für תּוֹעָפוֹת den Grundbegriff *ragender Dinge* (wie auch die jüdischen Erklärer mit dem Wort meist den Begriff des *Hohen* und *Starken* verbunden haben), in Num. 23 die Hörner, in Ps. 95 die Firsten, hier entweder *ragende Haufen* oder (s. *Hitz.* zu Ps. 95) *Stangen, Barren*. Sowohl *Silber ragender Haufen* d. h. Silber in Stössen, als *Silber der Stangen*, das man nicht geldstückweise, sondern stangenweise besitzt, weist auf die Menge hin (*Vulg.*: argentum coacervabitur tibi), geradeso wie der Plur. בְּצִרִים im 1. Gl. — Die Umkehr soll mit dem Vertrauen und der Liebe zu Gott beginnen; statt an irdische Schätze soll er an Gott sein Herz hängen, dass der ihm sein höchster Schatz werde. Hat er diesen sich angeeignet, so hat er das wahre innere Glück gefunden, welches das äussere reichlich ersetzt, wiewohl auch dieses von selbst hinzukommen wird. So enthält diese Stelle den Typus der neutestamentlichen Lehre: *suchet zum ersten das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit* u. s. w. Matth. 6, 33 (*Hirz.*). — b) Die reine Verheissung: ein seliges

Freundschaftsverhältniss zu Gott waltet dann bei ihm, wo er in Gott befriedigt, furchtlosen Vertrauens alle seine Anliegen ihm vortragen darf und alle berechtigten Wünsche von ihm erhört bekommt, Glück und Gelingen zu Allem hat, auch über etwaige Beugungen bald wieder Meister wird und selbst für Andere noch betend und rettend eintreten kann, V. 26—30. — V. 26. כי] weil erklärt werden soll, inwiefern dann Gott sein höchster Schatz sein werde. An *Gott* wird er seine Lust haben, nicht mehr an irdischen Schätzen, aber in ihm auch wirklich seine Lust und Befriedigung finden (vgl. Ps. 37, 4). *Gesicht aufheben* zu Gott, sc. heiter und vertrauensvoll, ohne Schuldgefühl u. ohne die Angst des Verfolgten (vgl. 11, 15 gegen 10, 15). — V. 27. תעתיר] hat die Kraft eines hypothet. Vordersatzes, wie V. 28a (vgl. 20, 24): *betest du zu ihm, so wird* u. s. w. *Und du wirst deine Gelübde bezahlen* d. h. wirst für die Erhörung deiner Bitten ihm dein gelobtes Dankopfer bringen dürfen. — V. 28. גזר] zerschneiden, abschneiden, hier wie im Aram.: *bestimmen, beschliessen.* אמר] = דָּבָר *Sache, etwas.* ויקם] Jussiv im Nachsatz einer Bedingung ohne אם, s. *Ew.* § 357, b; *Ges.* § 128, 2, c; *erstehen* d. i. zu Stande kommen, verwirklicht werden, gelingen (Jes. 7, 7; Prov. 15, 22). *Licht,* Gegensatz zu V. 11, auch 19, 8. — V. 29. כי] *wann, gesetzt dass.* השפילו] Subj. sind nicht unbestimmt welche = man (weil dann auch ein Obj. nöthig wäre, ein solches aber, sei es דַּרְכֵּיהָ, sei es אִישׁ, nicht ohne Weiteres hinzugedacht werden kann), sondern דרכיך V. 28; von ihnen kann, wie עָלָה Jud. 20, 31 und יָרַד Prov. 7, 27, so auch ein *niedrig machen* d. h. *abwärts führen* ausgesagt werden. ויאמר] Nachsatz (wie 4, 5 u. s.): *so sagst du,* nämlich im Gebet an Gott dich wendend und in Hoffnung seiner Erhörung. גֵּוָה] syncopirt aus גַּאֲוָה (*Ew.* § 62, b u. 73, b; verschieden von גֵּוָה 20, 25) *Erhebung,* hier eben als das Wort, das Ijob spricht, im Ausruf = *aufwärts, empor!* Das 2. Gl. gibt die nun eintretende Folge an: *und dem Augengesenkten* d. h. dem Niedergeschlagenen, Gedemüthigten *schafft er Hilfe,* nämlich Gott, der auch V. 30a wieder Subj. ist, wesshalb man nicht mit *Pesch.* u. *Vulg.* das Pass. יִוָּשַׁע zu lesen nöthig hat. Der Niedergeschlagene ist aber kein anderer, als Ijob selbst, dessen Wege abwärts geführt haben. Wenn du auch Beugungen zu erfahren bekommst, du wirst sie in der Kraft deines Gottes bald siegreich überwinden. — V. 30. Höchste Steigerung der Verheissung, dahin lautend, dass er nicht blos für sich selbst so glücklich und selig werden, sondern als Reiner sogar andere von Schuld nicht freie durch seine Vermittlung vom Verderben zu retten befähigt sein werde. אי־נקי] über das aus אַיִן abgekürzte אִי zur Verneinung eines einzelnen Nomens s. *Ew.* § 215, b; *Ges.* § 152, 1. In dem kurzen Satze: *retten wird er* (Gott) *Nichtschuldlosen,* kann man unter dem letzteren nicht Ijob verstehen, weil sogleich zur Ergänzung folgt: *und* (zwar) *gerettet wird er durch die Reinheit deiner Hände* d. h. dein unbeflecktes Handeln u. Leben (vgl. 17, 9 u. Ps. 18, 21. 24, 4), denn ohne allen Zweifel ist hier im 2. Gl. Ijob, wie bisher immer, nicht Gott (*Umbr.*) angeredet, und desshalb das Subj., das gerettet wird, nothwendig (wenn man nicht

einen unerhört schnellen Uebergang von der Rede in der dritten Person zu der Anrede annehmen will) ein anderer als er, nämlich der אי־נקי; dann aber kann dieser nicht Ij. sein (denn es ist unmöglich, unter dem אי־נקי mit *Hirz.* das erstemal Ij., das zweitemal einen andern zu verstehen). Der Gedanke, etwas abgerissen hingestellt, bringt eine überraschende Steigerung des Bisherigen, und enthält zugleich eine Vorahnung des letzten Ausgangs dieser Geschichte (40, 8). — Mit dieser Verheissung, welche durch ihren Schluss die früheren des 1. Redekreises noch übertrifft, hat El. den Kreislauf seiner Gedanken vollendet. Auch der Leser nimmt, da er wieder zur Güte umgelenkt, befriedigter von ihm Abschied.

b) *Die Antwort Ijob's,* Cap. 23. 24.

Nach so freundlichen Schlussworten des El. mag Ij. die kränkenden Beschuldigungen desselben nicht durch verletzende Gegenrede erwiedern; ja er hält es sogar unter seiner Würde, gegen die grundlosen Anklagen sich sofort zu vertheidigen. Wohl aber treibt ihn die Art und Weise, wie sie das thatsächliche Zeugniss seines Leidens immer wieder als Beweis seiner Schuld geltend machen, zu einem nochmaligen Versuch, diesen Beweis zu entkräften. 1) Da wäre nun allerdings, da den Sinn des über ihn verhängten Leidens nur Gott selbst wissen kann, das beste eine Entscheidung Gottes selbst. Und in der That drängt sich ihm zunächst, wie ein Nachklang aus dem 1. Gespräch (besonders C. 9), noch einmal der sehnsüchtige Wunsch hervor, vor Gott in einem Gerichtsvorgang seine Unschuld darthun und von ihm das Wort der Schuldloserklärung vernehmen zu dürfen. Aber freilich Gott, obwohl er seine Unschuld kennt, entzieht sich ihm, und will seinen einmal gefassten Vorsatz, ihn leiden zu lassen, durchführen. Das ist für ihn schauerlich genug, und ein Grund zur Klage u. Verzagtheit, aber doch keineswegs nur ein vereinzelter Fall in der göttlichen Weltregierung C. 23. Denn 2) auch in der übrigen Menschenwelt, wie sehr und oft muss man da die göttliche Abrechnung mit den Menschen vermissen! Da gibt es umgekehrt Leute genug, die nicht zu leiden bekommen, obwohl sie es verdienten, Sünder und Verbrecher der schlimmsten Art, die bis in ihr hohes Alter, bis an ihr Ende ihr böses Wesen ungestraft treiben dürfen. In Betrachtung dieser Verkehrtheit in der Welt ergeht er sich lange und fast mit Behagen C. 24, um endlich voll Siegesgefühl auszurufen: wer kann das läugnen (V. 25)? Er setzt damit nur fort und vollendet, was er in seiner letzten Rede C. 21 angefangen hatte. Je mehr er darüber nachdenkt, desto mehr Beispiele aus dem Leben seiner Zeit strömen ihm zu. Durch die ganze Rede zieht sich so der Gedanke der Unbegreiflichkeit Gottes. Wie ihm daraus der Wunsch nach einer göttlichen Entscheidung keimt, so ist sie zugleich das rechte siegreiche Wort gegen die Dreie, welche das ganze Thun Gottes aus einer einzigen Regel berechnen zu können wähnen. Gegliedert ist die Rede in kleine Stro-

phen von je 4 Versen; nur eine in der Mitte des 2. Theils erweitert sich zu 5.

1. Der Wunsch nach einem Gerichtsvorgang zwischen Gott und ihm, um darin seine an sich unbezweifelbare Unschuld anerkannt zu sehen, welcher aber sofort wieder dem quälenden Gedanken Platz macht, dass Gott absichtlich sich ihm entziehe, um ihm nicht Gerechtigkeit widerfahren lassen zu müssen C. 23. a) Noch immer muss er über Unrecht klagen, und kann gegenüber von den Zumuthungen des El. nur wünschen, vor dem göttlichen Richterstuhl sein Recht darthun zu dürfen, V. 2—5. — V. 2. גם־היום] *auch heute* noch, nicht: *noch immer* (גַּם עַתָּה); es liegt darin, dass nach dem Sinn des Dichters die Verhandlungen durch mehrere Tage hindurch geführt zu denken sind (s. *Ew.* die Dichter des AT., 2. Aufl., Th. 2, S. 346). Wohl kann היום, wenn man auf eine längere Zeit hinblickt, unserem *jetzt* entsprechen (Zach. 9, 12), nicht aber wenn ein Gegensatz gegen frühere Stunden eines u. desselben Tages gemacht werden soll. מרי שיחי] *ist* Widerspenstigkeit oder Trotz, d. h. *trotzig meine Klage* (21, 4), näml. widersetzlich gegen die zugemuthete Anerkennung einer Schuld, oder unbussfertig; natürlich aus dem Sinn der Freunde herausgesprochen. Da aber die Freunde den Ausdruck מרי nicht gebraucht haben, er auch sonst im Buche nicht gewöhnlich ist, so verdient die Uebersetzung *ist bitter meine Klage* in *Targ.* u. *Vulg.* allerdings Beachtung, nur müsste man dann für מָרִי, das nicht *Bitterkeit* bedeuten kann, geradezu מַר lesen (vgl. 3, 20. 7, 11 u. s.). Auf ein Schwanken der Lesart weist auch das ἐκ χειρός μου der LXX (an der Stelle von מָרִי) hin, wesshalb *Ew.* jetzt מָדָיו *ob seiner Hand* (s. das 2. Gl.) *ist meine Klage* wiederherstellen will. Weniger, als die des 1., wird sich die mas. Lesart des 2. Gl. halten lassen: *meine Hand* ist oder *lastet schwer auf meinem Seufzen* (3, 24). Da das Suff. י— im obj. Sinn, *die mich schlagende Hand* zu fassen (*Targ. Hirz.* u. A.) trotz חִצִּי 34, 6 unmöglich ist, so könnte die Meinung nur sein, entw.: *m. H. drückt mein Seufzen nieder, hemmt es* (*Hirz.*), was zum 1. Gl. nicht passt, oder: *m. H. lässt es nicht los* d. h. ich halte es unverrückt fest (*Del.*), aber das wäre für diesen einfachen Gedanken der seltsamste Ausdruck. Man liest darum besser mit LXX und *Syr.* יָדוֹ, und versteht es von Gottes schlagender Hand (13, 21. 19, 21). Da aber weiterhin על neben כבד im comparativen Sinn (*schwerer als m. S.*, vgl. Qoh. 1, 16) zu verstehen nicht angeht, und sodann an ein Hemmen der Seufzer wegen des 1. Gl. nicht gedacht werden kann, so wird *das Schwerlasten auf dem S.* nur das *fortwährende Auspressen desselben* (*Hahn, Olsh.*) bedeuten können. Einfacher ergäbe sich dieser beabsichtigte Sinn, wenn man עָלַי (LXX Cod. Al.) läse: *seine Hand schwer auf mir, ist mein Seufzen* d. h. über seine schwer auf mir liegende Hand muss ich seufzen. — V. 2. Dieser Klage könnte nur Einhalt thun, wenn es ihm gelänge, sein Recht vor Gottes Gericht anerkannt zu erhalten. Dem Wunsche darnach geht er jetzt nach, wie mit sich selbst sprechend. In dem Wunschsatz (6, 8) sind die Hauptverba אמצא und אבוא; ידעתי (mit folgendem ו cons.) ist die Vor-

aussetzung dazu (*Ew.* § 357, b): *o dass ich erkannt habend*, wo und wie er zu finden sei, *ihn fände!* (die Construktion 32, 22 ist ganz verschieden). תכונה] *Gestelle*, hier: *tribunal*, Stuhl des Richters. — V. 4. Zum 1. Gl. vgl. 13, 18. תוכחת] *Widerrede, Beweis*, durch den er sein Recht vertheidigt, vgl. 13, 3, auch 6. Der Volunt.: *ich wollte* oder *möchte*. — V. 5. יענני] Rel.-Ratz: ich möchte wissen (erfahren) die Worte, die er mir antwortete. — b) Er ist auch überzeugt, dass wenn Gott in einem solchen Gericht auf ihn merken wollte, ohne mit seiner Allmacht ihn zu erdrücken, er als ein Gerechter daraus hervorgehen würde, aber besinnt sich sofort auf die Unerreichbarkeit seines Wunsches, denn Gott lässt sich von ihm nicht finden V. 6—9. — V. 6. Es beschleicht ihn wieder (s. oben 9, 34. 13, 21) die Angst vor der Majestät Gottes, welcher mit seiner Allgewalt ihn so niederbeugen könnte, dass an ein Vertheidigen und Beweisen nicht mehr zu denken wäre; darum fügt er die Bedingung, dass das nicht geschehen dürfte, in Form einer Frage ausdrücklich bei: *soll er in Machtfülle* (30, 18) *mit mir streiten?* und gibt darauf selbst die Antwort: *nein, nur achte Er auf mich!* indem er meine Reden anhört; mehr verlange ich nicht. Dass die Verba ausdrücken, was Gott thun *soll* oder *sollte*, nicht was er thun *wird* oder *würde*, versteht sich aus dem Zusammenhang (merke auch ישם, was יָשֵׂם zu lesen näher liegt). Die Zuversicht Ijobs bezieht sich nicht darauf, dass Gott ihn anhören werde, sondern darauf, dass wenn er ihn anhören werde, er ihn auch freisprechen müsse. Zu שִׂים s. 4, 20; es ist hier (wie פָּנָה 6, 28) mit בְּ verbunden, um das Haften seiner Achtsamkeit an ihm auszudrücken. Ueber אַךְ, zum ganzen Satze gehörig, s. 13, 15 und 16, 7. הוא] zur Hervorhebung des Subj.: Gott selbst achte auf ihn, nicht etwa nur ein Mensch! Die mas. Accentuation, welche הוא vom Folgenden abtrennt, gibt keinen passenden Sinn; auch der Versuch, שִׂים בְּ als *beilegen* zu deuten, erweist sich schon durch den Mangel eines Obj. dazu als unergiebig. — V. 7 Ausdruck seiner Siegesgewissheit unter der genannten Voraussetzung. *Da* (35, 12), nämlich in einem solchen Gericht, wäre *ein Rechtschaffener* (1, 1) *mit ihm rechtend* (נוכח Part. Niph.), *und ich* wollte wohl d. h. *würde auf immer loskommen von meinem Richter*. Ueber פַּלָּט s. zu 20, 20. — V. 8. Aber plötzlich, wie beim Erwachen von Träumen, bricht nun die Besinnung durch, dass eben Gott sich von ihm nicht finden lässt. קדם und אחור, von אהלך abhängig, *vorwärts, rückwärts* umschreiben mit *links* u. *rechts* V. 9 zusammen die 4 Weltgegenden. — Vgl. 9, 11. — V. 9. שמאול] hängt natürlich nicht mehr von אהלך V. 8 ab, sondern ist adverbiale Ortsbestimmung zu בעשתו, wie ימין zu יעטף. Ueber die Form אֲחֶזֶה statt Imprf. אֶחֱזֶה s. zu 13, 27; ebenso V. 11 und 24, 14. *Wann er zur Linken wirkt — ich schau* ihn *nicht; biegt er rechts — ich sehe* ihn *nicht*. Insoweit genügt hier die Ableitung des עָשׂת von der bekannten W. עשה in der Bedeutung *wirksam sein*, wogegen für עטף die hier von den Ausll. gewöhnlich angenommene Bedeutung *sich verhüllen* darum unpassend ist, weil dann die Folge, das Nichtsehen, sich zu sehr von selbst verstünde,

und vielmehr mit *Saad.* (*Schult.*), *Ew.* die im Arab. noch erhaltene Grundbedeutung der W. *abbiegen, ablenken* angenommen werden muss. Indessen ist im 1. Gl. der Acc. שמאול bei einem Verbum ohne den Begriff der Bewegung auffallend; hätte es, wie *Ew.* nach 1 R. 20, 40 und 1 S. 14, 32 (*Ew.* Gesch. III. S. 537) annimmt, eine W. עשה (vielleicht עשה zu sprechen) mit der Bedeutung *sich wenden, sich fügen* gegeben, so wäre allerdings diese hier vorzuziehen. — c) Nicht finden lässt sich Gott, weil er *zwar* seine Unschuld wohl kennt, weiss, dass Ijob nie sein Gebot übertreten hat, *aber dennoch* von seinem einmal gefassten Rathschluss wider ihn nicht abgehen will, V. 10—13. V. 10. כי] sofern alles Folgende bis V. 13 Begründung dafür ist, dass Gott sich nicht finden lassen will. דרך עמדי] *den Weg* oder Wandel *bei mir* (*Ew.* § 287, c) d. h. den mir anhaftenden, von mir eingehaltenen, mir gewohnten (vgl. Ps. 139, 24); nicht: *den mir bewussten* (9, 35. 15, 9) *Weg*, weil sonst ausgedrückt sein müsste, wessen Weg gemeint ist, also דרכי stehen müsste. בחנני] richtig als Perf. punktirt, ist abgekürzter Bedingungssatz (*Ew.* § 357, b): er will nicht sagen, dass Gott ihn schon förmlich geprüft habe, sondern nur, dass er bei der Prüfung als lauteres Gold sich ergeben würde. In Ausführung dieser sehr kühnen Behauptung, welche allerdings ein völlig fleckenloses Gewissen voraussetzt, beschreibt er kurz V. 11 u. 12 (s. mehr C. 31) die Art seines Wandels, und weist damit zugleich beiläufig auch die Anschuldigungen des El. (22, 5—9) zurück. — V. 11. *An seinem Schritt hielt fest mein Fuss* d. h. ich folgte immer genau seinen Fusstapfen. אט] Juss. Hiph. (s. V. 9) von נטה; das Hiph., eigentl. trans., ist hier wie unser *ablenken* intrans. gebraucht (vgl. Jes. 30, 11). — V. 12. *Den Befehl seiner Lippen*, was den betrifft, *so wich ich nicht* davon; מגש Hiph. auch sonst meist intrs.; zur Construktion s. 4, 6. 15, 17 (wenig treffend ist beim *Syr.* מצ שפ zu ולא אט, und ולא אמיש zu מחקו gezogen). Im 2. Gl. ist צפן mit מן nicht: etwas *verwahren* oder *schützen vor* (*Hirz.* nach Ps. 27, 5), was nur einen sehr künstlichen Sinn gäbe, sondern מן ist comparativ, und צָפַן allerdings nicht = שמר *halten, beobachten*, wohl aber = *zurücklegen, aufbewahren: mehr als mein Gesetz habe ich seines Mundes Worte* (6, 10. 22, 22) *bewahrt*, nicht etwa sie als etwas Werthloses oder geringschätzig bei Seite geworfen. Zwar lesen LXX u. *Vulg.* בְּחֹקִי, *ἐν κόλπῳ μου*, und scheint diess ein richtigerer und klarerer Gedanke (vgl. Ps. 119, 11), auch dadurch empfohlen, dass gleich nachher V. 14 חֻקִּי in anderem Sinn gebraucht ist. Aber bedenkt man, dass Ij. hier wie V. 11 auf den Rath des El. 22, 22 Rückbezug nimmt, so wird man verstehen, dass er sagen will, er habe nicht blos längst gethan, was El. gerathen, nämlich die Gottesworte in seinem Innern wie ein Kleinod bewahrt, sondern noch Höheres geleistet: er habe sie sogar mehr als das Gesetz seines eigenen Willens (Rom. 7, 23) bewahrt. — V. 13 als Gegensatz zu V. 10—12, vollendet erst die V. 10 angefangene Begründung. והוא באחד] schwerlich: *aber er bleibt bei einem* (*Hirz. Del.*), weil in diesem Fall בְּאַחַת (9, 22; *Ew.* § 122, b) erwartet würde, sondern indem בְּ zur Einführung des

Praed. dient (ב essentiae, *Ges.* § 154, 3, a; *Ew.* § 217, f u. 299 b): *er ist ein und derselbe,* unveränderlich in seinem einmal gefassten Vorsatz (nicht: *er ist einer* oder *einzig* sc. in unbeschränkter Allmacht, da die Einheit hiefür nicht der zutreffende Ausdruck ist), *und wer will ihn abbringen?* (9, 12. 11, 10); *und seine Seele hat's gewünscht, so thut er's denn.* — d) Und nur diese Unbegreiflichkeit in Gott, der noch andere ähnliche in seiner Weltregierung zur Seite stehen, ist der Grund seines Grauens vor Gott und seiner inneren Verzagtheit, nicht aber die Finsterniss des Unglücks an und für sich, nicht die Betrachtung seiner eigenen Jammergestalt, V. 14—17. — V. 14. כִּי] sofern die vorhergehende Aussage bestätigt, zugleich durch Hinweis auf das sonstige Thun Gottes begründet wird: *ja vollführen* (Jes. 44, 26) *wird er mein Geschick,* mit Suff. obj.: den Beschluss über mich, das von ihm über mich Verhängte (anders V. 12), *und derlei Vieles ist bei ihm* (10, 13; 9, 35; 15, 9) d. h. liegt in seinem Sinne, nicht gegen und über Ijob (*Umbr., Del.* u. A.), da zu solcher Beschränkung kein Grund ist, auch חֻקָּה nur auf חֻקֵּי, nicht auf „Qualen" oder „Leiden", von denen vorher keine Rede war, sich zurückbeziehen kann, sondern allgemein: ähnliche unbegreifliche Verhängnisse über die Menschen, womit er schon auf C. 24 hinweist. — V. 14. עַל־כֵּן] wegen dieses grundlosen Verhängnisses, das er unwandelbar durchführt. מִפָּנָיו] *vor ihm,* schon im Gegensatz gegen מִפָּנַי־חֹשֶׁךְ und מִפָּנַי V. 17. אֶתְבּוֹנָן] *ich erwäge* oder *überdenke,* nämlich eben das, worauf עַל־כֵּן geht, *und bebe* d. h. *überdenke ich's, so bebe ich vor ihm.* — V. 16 einfache Fortsetzung, wo שַׁדַּי u. אֵל ebenso nachdrücklich vorangestellt ist, wie V. 15 מִפָּנָיו: *und Gott* (nicht sonst Jemand oder etwas) *hat* zart, weich, *zaghaft gemacht* (Hiph. von רָךְ, *Ges.* § 67 Anm. 6) *mein Herz.* — V. 17. Die Behauptung, dass *Gott* Ursache seiner Angst und Zaghaftigkeit sei, wird durch Abweisung anderer Ursachen begründet, und zugleich die 22, 11 von El. ihm gemachte Anmuthung, unter Anspielung auf deren Wortlaut, zurückgewiesen. נִצְמַתִּי] hier wohl in seiner Grundbedeutung: *sich zum Schweigen bringen lassen, verstummen;* wollte man die sonstige (6, 17) Bedeutung des Worts *vernichtet werden* annehmen, so müsste es auf die innerliche Vernichtung durch Schrecken bezogen werden. *Denn nicht verstumme ich* (und ergebe mich damit ohne Widerspruch in eure Zumuthungen) *vor der Finsterniss* (meines Unglücks, wie 22, 11), *noch vor mir selbst, welchen Dunkel bedeckt hat* d. h. vor meiner eigenen Jammergestalt, die nach 19, 13 ff. die Leute mit Entsetzen erfüllt. El. hatte 22, 11 ihn gerügt, dass er das Entsetzliche, das in seinem elenden Zustand liege, noch gar nicht recht zu fühlen scheine; mit Beziehung darauf sagt er, dass dieser äussere Zustand, diese sichtbare Gestalt an und für sich ihm kein Grund zum Entsetzen sei, sondern nur der Gedanke an den unbegreiflichen Gott, der dahinter steht (vgl. 21, 6 ff. in einem ähnlichen Fall). — Die früher beliebte Erklärung des V.: *weil ich nicht vernichtet wurde ehe die Finsterniss kam, und er* (nicht) *das Dunkel vor meinem Angesicht bedeckt* d. i. *verborgen hat* (nach 3, 10), kann nicht mehr in Betracht kommen, weil sie einen im Zusammen-

hang zwecklosen Gedanken dem Ij. unterlegte und die Anspielung auf 22, 11 aufhöbe.

2. Diese angsterregende Unbegreiflichkeit des göttlichen Waltens lässt sich ja auch in der übrigen Welt allerwärts nachweisen C. 24. Fälle genug gibts, wo die gerühmte göttliche Gerechtigkeit zu vermissen ist: grausam unbarmherzige Menschen, deren Opfer in Elend und Jammer verkommen, ohne dass dem Missverhältniss Einhalt geschähe V. 1—12; verdorbene lasterhafte Menschen, Verbrecher schlimmster Art, und doch nirgends die erwartete Strafe für sie, sondern Glück bis an's Ende V. 13—25. Jede dieser beiden Abtheilungen in 3 Str. zerfallend. Mit den lebendigsten Farben zeichnet er hier einzelne Lebensbilder, aber die innere sittliche Entrüstung über die Verkehrtheit, welche durch diese Schilderungen hindurchgeht, gibt zu ahnen, dass der Dichter hier Verhältnisse und Zustände seiner Zeit malen lässt, die wie eine wahre Last auf den Glauben und das Verständniss aller Frommen drückten. a) Einleitend mit der Frage, warum es keine Zeiten göttlicher Abrechnung gebe, schildert er zuerst die straflosen Grausamkeiten mächtiger Unmenschen, welche hilflose Unglückliche auf jede Weise berauben und quälen, V. 1—4. — V. 1. Auf die Andeutung 23, 14b zurückkommend, beginnt er (wie 21, 7) mit einer bedenklichen Frage: *warum* (wenn doch angeblich Alles so streng nach den Regeln der vergeltenden Gerechtigkeit zugeht) *sind von* (*Ew.* § 295 c) *dem Allmächtigen nicht* aufgespart (15, 20. 21, 19) d. h. *vorbehalten Zeiten, und* haben seine Kenner (18, 21; Ps. 36, 11) nicht geschaut d. i. *bekommen seine Freunde nie zu schauen seine Tage* (gegen 22, 19)? Der Begriff von עתים bestimmt sich durch ימיו (vgl. Hez. 30, 3) und den prophetischen Sprachgebrauch vom יום יי׳, der hier vorausgesetzt ist: gemeint sind die Zeiten, wo Gott Abrechnung hält, wo er seine Gerechtigkeit für Beide, Gute und Böse, siegreich zur Erscheinung kommen lässt. Auf solche Tage hoffen alle, die sich um Gott kümmern und mit ihm vertraut sind (wie auch El. 22, 19), aber um so mehr erhebt sich die Frage, warum man sie nicht auch wirklich zu erleben bekomme? Grund und Anlass genug läge dazu vor, wie sofort im Einzelnen gezeigt wird. (Die Alten, theils עֲתִים als *Zeitläufte*, theils נצפן מן נצפן מנגד als Jer. 16, 17 verstehend, haben sich in den Text nicht finden können, und entweder לֹא, oder מַדּוּעַ ausgelassen; unpassend ist aber auch, Gl. 1 als Bedingung zum 2. Gl. zu nehmen: warum — wenn doch vor Gott die Zeitläufte nicht verborgen sind — sehen nicht u. s. w.? *Rüetschi.*) — V. 2. Die Schilderung ist von hier an in der 3. p. Pl. gehalten, indem auf bestimmte Beispiele solcher Sünder hingeblickt wird. ישיגו] hier = הִסִּיג von סוג (*Ges.* § 72 Anm. 9; *Ew.* § 114, c. 122, e). Ueber das Verbrechen der Grenzverrückung s. Deut. 19, 14. 27, 17; Hos. 5, 10; Prov. 22, 28. 23, 10. *Eine Heerde haben sie an sich gerissen* (20, 19) *und weiden sie* d. h. eine geraubte Heerde weidet man frech öffentlich als sein Eigenthum. — V. 3. Den Wittwen und Waisen nehmen sie das einzige Stück Vieh, das sie zur Arbeit und zum Unterhalt haben, weg. נהג *wegtreiben* (Jes. 20, 4) z. B. als Beute; חבל *pfänden*, hier (anders

als 22, 6) *zum Pfand nehmen* (Ex. 22, 25). — V. 4. Einen *verdrängen vom Wege,* wo jeder zu gehen berechtigt ist, ist eine Handlung gewaltthätigen Uebermuths (*Hirz.*), etwa wie unser „einen aus dem Wege stossen"; doch könnte, neben dem 2. Gl., die Meinung auch sein, dass die Armen auf Wegen, wo Andere gehen, sich nicht blicken lassen dürfen, wenn sie vor Gewaltthat sicher sein wollen. *Allesammt* (3, 18) *müssen* (Pass.; vgl. 30, 7) *sich verstecken die Dulder* (nach dem Ket.), oder *die Elenden* (nach dem Qerî) *des Landes,* nämlich um dem Uebermuth und den Bedrückungen der Frevler zu entgehen. — b) Hiemit hat er den Uebergang gemacht, um nun den traurigen Zustand solcher Unglücklicher, welche ausgestossen aus der Gesellschaft ein kümmerliches Dasein fristen, zu schildern V. 5—8. V. 5. Subj. sind nicht, wie die meisten Aelteren meinten, eine andere Art von Frevlern, sondern solche V. 4b genannte Unglückliche, welche in die Wildniss zurückgedrängt sind. *Siehe,* (wie) *Wildesel* (6, 5. 11, 12. 39, 5 ff.) *in der Wüste* d. h. diesen gleich heerdenweise in den wildesten Gegenden sich herumtreibend, *ziehen sie aus* (Perf. der Gewohnheit) *in ihrem* Tage-*Werk* (Ps. 104, 23), *nach Zehrung* (Prov. 31, 15) verlangend (7, 21. 8, 5) oder *suchend*; über den st. c. vor der Praep. s. zu 18, 2. *Die Steppe* mit ihrem nothdürftigen Unterhalt *ist ihm* (oder: gibt ihm), jedem Einzelnen von ihnen (der Sing. ist gesetzt, um den Uebelklang von לָהֶם לֶחֶם zu vermeiden, *Hirz.*; s. übrigens zu 20, 23) *Brod für die* Jungen d. i. *Kinder* (1, 19. 23, 5). עֲרָבָה *ἡδύνθη* (*Theod., Symm.*) ist eine Misslesart. — V. 6. Im bebauten Land erhaschen sie höchstens einmal vom Viehfutter oder von zurückgelassenen spätzeitigen Früchten der reichen Frevler; das ist ihre Erndte oder ihr Herbst. בלילו] s. 6, 5; das Suff. bezieht sich voraus auf den erst im 2. Gl. genannten רָשָׁע; aus mehreren Gründen verwerflich ist die Auffassung der Verss.: בְּלִי לוֹ *was nicht sein ist.* יקצירו] Hiph. *sie machen zur Erndte;* da das Hiph. sonst nicht vorkommt, substituirt das Qerî יִקְצֹרוּ *sie erndten.* לקשׁ] auch nur hier; schwerlich ganz einerlei mit עוֹלֵל *nachlesen,* sondern *das Spätreife zusammenstoppeln,* wobei die Ausbeute noch geringer ist als bei der Nachlese des im Herbst Zurückgelassenen. Es ist nämlich nicht von Lohnarbeit im Dienste eines רָשָׁע die Rede (*Del.*), sondern vom Nahrungsuchen jener Unglücklichen, welche schon mit so Schlechtem und Spärlichem zufrieden sind; die Güter des רָשָׁע sind nur zur Erhöhung des Contrastes genannt. — V. 7 f. Ebenso jämmerlich, wie mit ihrer Nahrung, steht's mit Kleidung und Obdach. ערים] *nackt,* im adverbialen Acc., auch V. 10, wie שׁוֹלֵל 12, 17. 19. מבלי] möglicherweise: *aus Mangel an,* aber einfacher *ohne,* wie V. 8; vgl. V. 10. זרם הרים] der giessende Regen, wie er in Gebirgsgegenden vorzukommen pflegt. חבקו־צור] *sie umarmen den Felsen* d. h. klammern oder schmiegen sich an ihn an als ihr einziges Obdach. — c) Nach dieser Betrachtung des Looses der aus der Gesellschaft Ausgetriebenen schildert er, im Anschluss an V. 2—4, die mannigfachen Misshandlungen der unteren und abhängigen Classen durch die oberen und ihre empörend traurige Lage V. 9—12. — V. 9. Subj. sind

wieder dieselben wie V. 2—4. משׁר] als st. c. aufgefasst und als שׁד *Verwüstung* verstanden, gibt keinen erträglichen Sinn, da selbstverständlich Verwüstung nicht s. v. a. zerrüttetes Vatererbe sein kann; vielmehr ist שׁד wie Jes. 60, 16 u. 66, 11 = שַׁד *Mutterbrust;* von ihr weg raubt man eine (vaterlose) Waise z. B. als Pfand oder an Zahlungs Statt. ועל-עני יחבלו] sicher nicht: *gegen den Elenden handeln sie schlecht* oder *schelmisch* (*Umbr., Del.*), weil diess zu farblos gesagt wäre, und unser Dichter (s. dagegen 34, 31) חבל als *pfänden* gebraucht (V. 3. 22, 6); auch nicht: *den E. überpfändet man* d. h. man nimmt ihm als Pfand mehr als er entbehren kann, z. B. die Kleider (*Hirz.*), weil diess sprachlich nicht wohl möglich ist; möglicher wäre: *man legt dem E. ein Pfand auf,* obwohl חבל mit על sonst nicht gebräuchlich ist, aber auch diese Aussage wäre zu allgemein; dagegen entsteht ein treffender Sinn, wenn man (mit *R. Levi, Ges.* u. A.; *Ew.* § 333, b, Anm.) ועל = ואשר על nimmt: *und was der E. anhat, nehmen sie als Pfand* (vgl. Mich. 2, 9). Dadurch, aber auch nur dadurch, ergibt sich zugleich für V. 10 eine passende Unterlage; wogegen wenn man (*Kamph.*) וְעָל liest: *und den Säugling pfänden sie,* V. 10 keinen Anschluss hat, auch statt עָנִי ein fem. עֲנִיָּה erwartet würde. — V. 10. Subj. sind hier nicht mehr die Misshandelnden, sondern die Misshandelten, nämlich die durch Pfändung Beraubten oder in Schuldsclaverei Genommenen (V. 9), Leibeigene, Hörige oder durch Armuth und Schulden zur Arbeit bei dem reichen Dienstherrn Gezwungene. ערום] V. 7. חָלַךְ vgl. 30, 28; das Piel drückt hier die alltägliche Gewohnheit aus (*Hirz.*). בלי] geradezu *ohne,* wie מבלי V. 7 u. 8. *Und hungernd* d. h. ohne ihren Hunger stillen zu dürfen, *tragen sie Garben,* nämlich im Dienst der reichen Frevler (*Hirz.*). — V. 11. *Zwischen ihren,* der reichen geizigen Dienstherren, *Mauern,* also unter ihrer Aufsicht und für sie *müssen sie Oel machen* (Hiph. denom.); *die Kelter* (יקבים für גַּת u. יֶקֶב zusammen) *treten sie* (für jene) *und leiden* dabei *Durst* (*Ew.* § 342, a), weil ihnen von dem Most zu trinken verwehrt wird. שׂוּר ist hier s. v. a. גָּדֵר, die die Oel- und Weingärten umschliessende Mauer. — V. 12. עִיר, Gegensatz zu בתי-שוחים V. 11; wie in der Flur, so begegnet dasselbe Schauspiel unter der Gewaltthätigkeit der Grossen leidender und seufzender Armer einem auch in der Stadt (*Hirz.*), auch unter den Augen der Bürgerschaft. Nach der Mas. wäre מעיר מתים zu übersetzen: *aus der Stadt der Männer* d. h. aus volkreicher Stadt; aber weder kommt ein solcher Ausdruck sonst vor (Deut. 2, 34. 3, 6 ist anderer Art), noch hätte dieser Beisatz *volkreich* im Zusammenhang irgend eine Bedeutung (*Hirz.*). Wenn man aber, gegen die Accente, מֵתִים als Subj. zu יִנאקוּ verstehen wollte (*Vulg., Sym., Theod.*), so wäre diess zu allgemein, neben חללים sogar unerträglich; an die Niedermetzelung der gesammten männlichen Bevölkerung *im Krieg* (*Del.*) kann nach Wortlaut u. Zusammenhang ohnedem nicht gedacht werden. Vollkommen passend dagegen ist die Lesart der *Pesch.*, einiger älterer hbr. Edd. u. 1 MS. bei *Rossi:* מֵתִים *Sterbende,* als Subj. des Satzes und parallel mit חללים im 2. Gl. (*Ew., Hirz.*). Denn מֵת bedeutet keineswegs blos *todt,* sondern

als Part. auch *sterbend* (Gen. 20, 3), wie חָלָל nicht blos den an der Durchbohrung schon Gestorbenen, sondern auch den auf den Tod Verwundeten, vgl. überhaupt Hez. 26, 15 u. Jer. 51, 22. [לֹא יָשִׂים תִּפְלָה aber Gott *beachtet nicht* d. h. lässt ohne einzuschreiten fortgehen *die Ungereimtheit* (1, 22) dieses Missverhältniss in der sittlichen Weltordnung (*Hirz.*). Einige MSS. und *Pesch.* lesen תְּפִלָּה *das Flehen*, bezüglich auf das unmittelbar vorhergehende תשוע; aber ohne Vergleich treffender ist תִּפְלָה, womit hier, am Ende eines Abschnitts, all das von V. 2 an aufgezählte Aergerliche kraftvoll und kurz zusammengefasst ist. יָשִׂים] nicht: *imputat* sc. *iis* d. i. בָּם, denn diese Ellipse kommt nicht vor und der Sinn des Satzes wäre zu beschränkt, sondern nach der bei Dichtern beliebten Abkürzung von שָׂם לֵב *animadvertere* seq. עַל, אֶל und בְּ (23, 6), oder von שָׂם עַל־לֵב oder אֶל־לֵב oder בְּלֵב *zu Herzen nehmen*, so dass man geradezu שָׂם sagte für *aufmerken, achten* 4, 20; Jes. 41, 20; mit עַל oder בְּ Obj. 34, 23. 23, 6, und mit Acc. Obj., genau wie hier auch Ps. 50, 23. — d) Mit einem besonderen überleitenden Wort, V. 13, wendet er sich nun zu der Schilderung einer andern Classe von Bösewichtern, welche ungestraft wie jene, aber nicht offen, sondern im Geheimen ihre Verbrechen verüben, Mörder, Diebe, Ehebrecher und andere Kinder der Finsterniss, V. 13—17. V. 13. Der Uebergang. הֵמָּה] *jene*, im Gegensatz gegen die bis jetzt beschriebenen, somit näheren, auf eine andere bisher fernab liegen gelassene Classe hinweisend. היו] nicht: *sind*, denn für den Ausdruck des Praes. war hier היו entbehrlich, sondern: *sind geworden*, ohne es von Natur gewesen zu sein. במרדי־אור] bestehend *in* (בְּ essentiae, s. 23, 13) oder wohl besser: befindlich *unter* oder gehörend *zu Lichtabtrünnigen* d. i. erklärten Feinden des Lichtes. Die Suff. in דרכיו und נתיבתיו beziehen sich auf אוֹר (nicht auf Gott): mit den Wegen des Lichts haben sie keine Bekanntschaft (V. 17) gemacht, sind nicht damit vertraut, sind auf seinen Bahnen nicht wohnhaft oder heimisch geworden. Ihr Treiben im Finstern wird nun geschildert. — V. 14. לאור] *sub lucem*, gegen das Tageslicht hin d. h. *bei Morgengrauen*, noch ehe es helle wird; da erhebt sich der Mörder, um noch in der Einsamkeit, ehe die Vielen wach und rege werden, sein Opfer zu erlegen, sei es zur Rache, oder zur Beraubung oder sonst wie. ובלילה וגו׳] *und in der Nacht*, wo es Niemand auf dem Wege zu überfallen gibt, *wird er wie der Dieb* d. i. thut's dem Diebe gleich oder er wird zum Diebe. Es wäre schleppend, vor יהי wieder יקום zu suppliren; die Jussivform erklärt sich auch ohne diese Abhängigkeit von einem andern Verb, s. zu 23, 9. — V. 15. שמרה] *wachen, beobachten*, hier im Sinne von *erlauern*. נשף] hier *Abenddämmerung* s. zu 3, 9. Er denkt, dass ihn kein Auge sehen werde, *legt* aber, um, wenn er doch gesehen würde, dann wenigstens unkenntlich zu sein, *eine Gesichtshülle*, etwa einen Schleier, *an*. Zur Sache vgl. Prov. 7, 9 ff. — V. 16. Subj. ist nicht mehr der גֹּאֵל, sondern ein anderer dieser Söhne der Finsterniss; also: *einer* oder *man erbricht im Finstern Häuser*, natürlich nicht um herauszukommen (*Hahn*), sondern um hineinzukommen, sei es zum Rauben

und Stehlen, sei es zu irgend einem andern verbrecherischen Zwecke. Das 2 u. 3 Gl. bilden den Gegensatz dazu, im Relativsatz angeknüpft und mit Uebergang der 3 p. Sing. in den Plur. (s. zu 20, 23): *sie die bei Tag sich* die Häuser *zugeschlossen haben* d. h. sich eingeschlossen halten, *das Licht nicht kennen.* לָמוֹ] Dat. comm., *sich* d. i. zu ihrer Sicherheit (*Hirz.*). Die Erklärung des *Targ.* (*Vulg.*) und mehrerer Rabb.: *welche* (Häuser) *sie sich bei Tag* durch angebrachte Siegel und Zeichen *bezeichnet haben* zum Einbruch, ist an sich sonderbar, und durch die sonstige Bedeutung der W. חתם nicht begründet, stimmt nicht zum 3 Gl., und verwischt den deutlich vorliegenden Gegensatz zwischen בחשך einerseits und יומם und אור andererseits. — V. 17. Ihr Treiben im Finstern wird nun auf seinen Grund zurückgeführt und damit ihre Benennung mit מֹרְדֵי אוֹר, von der ausgegangen war (V. 13a), gerechtfertigt. Das 1 Gl. ist ein Nominalsatz, in welchem zweifelhaft ist, ob בקר oder צלמות Subj. sei; in beiden Fällen ergäbe sich ein treffender Sinn, aber die beigegebene Begründung im 2 Gl. entscheidet für צלמות als Subj. Also nicht: *der Morgen ist ihnen zugleich finsteres Dunkel* (*Hirz.*), sondern: *denn allesammt* ist *ihnen finsteres Dunkel Morgen, weil* er (der Einzelne) oder *man des finsteren Dunkels Schrecken kennt* (V. 13) d. h. damit vertraut ist, wie andere Menschen mit dem hellen Tag; vgl. 38, 15. Der Wechsel zwischen Subj. im Sing. u. Plur. wie V. 16 und nachher V. 18 u. 24. יחדו] ist nicht *zugleich,* als wäre ihnen die Nacht ausser Nacht zugleich Morgen, sondern *insgesammt,* mit לָמוֹ zu verbinden, und soll alle die zuvor genannten verschiedenen Arten von Verbrechern zusammenfassen. Durchaus ist zwar in der Schilderung dieser Strophe Licht und Finsterniss zunächst im physischen Sinn zu verstehen; gleichwohl spielen die Begriffe in das geistige Gebiet hinüber: es ist der Abfall vom geistigen Licht, der sich in der Scheu vor dem natürlichen Licht kund gibt. Und so enthält allerdings diese Stelle (wie die ähnliche 38, 15) die Anfänge der neutestamentlichen, namentlich johanneischen Entgegensetzung von Kindern und Werken des Lichts und der Finsterniss. — So, wie es V. 2—17 geschildert wurde, ist das Treiben der Sünder auf Erden, und nun erhebt sich, nach dem Grundgedanken der Rede, die Frage: welches Loos trifft sie? „Auf diese Frage gibt der übrige Theil des Cap. eine doppelte Antwort: zuerst bis V. 21 eine Antwort im Sinne der Freunde, welche in Hiob's Munde als Ironie aufzufassen ist, im Einklange mit ihren bisherigen Behauptungen dahin lautend, dass jene Menschen die verdiente Strafe treffe, sodann von V. 22 bis zum Schlusse die ernstgemeinte Antwort Hiob's selbst, der ersteren gerade entgegengesetzt. Nach Vorgang von LXX *Vulg. Syr.* fassen die meisten Ausleger die Verse 18—21 optativisch als Schilderung der Strafe, welche die Frevler treffen *sollte;* aber da es V. 18 geradezu heisst קַל הוּא, nicht aber יְהִי קַל הוּא, und auch weiterhin jedes Zeichen optativischer Rede fehlt, so ist diese Auffassung unwahrscheinlich" (*Hirz.*). Diese Ansicht von der Stelle erscheint noch immer als die bestbegründete. Dass kein äusseres Zeichen es andeutet, wo Ij. aus dem Sinne Anderer heraus redet, darf so we-

nig befremden, als bei 21, 19 und so manchen ähnlichen Stellen des Qoh. und der Propheten. Dass zwischen V. 18—21 einerseits und V. 22—24 ein Gegensatz stattfinde, haben schon die Alten eingesehen und hat neuerdings *Del.* umsonst geläugnet, um die Ansicht durchzuführen, Ij. wolle von V. 18—24 nachweisen, dass die Bösen weder im Leben noch im Tod als besonders Gestrafte erscheinen, vielmehr in beiden nur das allgemein menschliche Loos theilen. Findet aber unläugbar jener Gegensatz statt, so könnte nur noch die Auffassung in Frage kommen, wornach Ij. sowohl V. 18—21 als V. 22—24 aus seinem eigenen Sinn spreche, um damit, schon besonnener als Cap. 21, auszuführen, dass zwar oft die Frevler das verdiente Ende übereile, aber oft auch das gerade Gegentheil statt finde. Allein wenn gleich Ij. in C. 27 wirklich zu einer solchen besonneren Aufstellung einlenkt, so ist doch hier in dieser Rede noch nicht Zeit und Ort dazu: herausgefordert, wie er ist, durch des El. Anmuthungen, kann und will er jetzt nur diejenigen Erscheinungen des Lebens, welche dessen Theorie umzustürzen geeignet sind, hervorkehren, und erst wenn diess gelungen ist, wird er freier und umsichtiger reden können. — Also e) auf das Schicksal dieser Bösen übergehend, zeichnet er dasselbe in lebhafter Schilderung zunächst so, wie man es nach seiner Gegner Meinung erwarten sollte: schnelle Vertilgung, Fluch über ihre Besitzthümer, plötzliche Vertauschung der schönen Güter mit Unterwelt und Grab, Vergessenheit bei den Menschen, bei den nächsten Verwandten, Zertrümmerung des stolzen Baumes der Bosheit V. 18—21. — V. 18. *Im Flug ist er dahin auf Wassers Fläche; Fluch trifft ihren Grundbesitz im Lande; nicht wendet er sich* mehr (1 S. 13, 18) *weinbergwärts* (nach *Hirz.*). Zwischen קל und יקלל ist ein Wortspiel. Der erste Satz drückt das schnelle Dahinfahren des Frevlers aus, so wie die Fluth die von ihr ergriffenen Körper in unaufhaltsamem Zuge mit sich fortreisst und dem Blicke des Zuschauers schnell auf immer entrückt, Hos. 10, 7 (*Hirz.*). Im 2 Gl. ist aus בארץ deutlich, dass חלקה von seinem Grundbesitz zu verstehen ist, von dem die כרמים einen Theil bilden; über ם־ neben הוא s. V. 16; fraglich ist, ob der Fluch Gottes gemeint sei oder der Fluch der Menschen, welche jetzt nach seinem Ende ihrem Abscheu Ausdruck geben (5, 3. 18, 20); das Imperf. scheint für letztere Ansicht zu sprechen. Sicher aber ist, was dieses Gl. aussagt, kein allgemein menschliches Loos. Das 3 Gl. besagt, dass er aus dem Genuss seiner schönen Güter (an denen sein Herz hing, wo er einst die Armen plagte V. 11) herausgerissen ist und jetzt vielmehr einem andern Ort zuwandert (V. 19 f.). Ganz unmöglich ist, dass dieses Gl. einen Gegensatz zum 2 bilde: aber er geht nicht mehr nach dem Weinberg, also trifft *ihn* der Fluch nicht (*Del.*). — V. 19. Wohin sie sich vielmehr wenden müssen, sagt V. 19 in Form eines Spruches, zugleich das plötzliche und spurlose Verschwinden hervorhebend. *Dürre, auch Hitze raffen Schneewasser weg, das Todtenreich die gesündigt haben.* Zum 1 Gl. vgl. 6, 16 f. גם] schwerlich steigernd: *vollends*, sondern einfach hinzufügend: verbunden mit Hitze. חטאו] ist Relativsatz und zugleich Obj. zu dem

aus dem 1 Gl. nachwirkenden Verbum. (Mit 21, 23, wo die Leichtigkeit des Todes gemalt wurde, ist diese Stelle nicht zu vergleichen.) — V. 20. Zwischen רחם ישכחהו und עוד לא יזכר stehend, kann מתקו רמה, worin ohnedem nichts ihm Eigenthümliches enthalten ist, nur die Bedeutung eines untergeordneten Gegensatzes haben: *ihn vergisst der Mutterschoss,* während vielmehr *Gewürm an ihm sich labt:* auch diess eine besondere Strafe, nicht allgemein menschliches Loos. מתקו] schwerlich = מָתַק לוֹ (21, 33), sondern מתק im activen Sinn: *etwas saugen, es sich schmecken lassen,* wie im Syr. (vgl. *Pesch.*); über das Genus verbi *Ew.* § 316, a; *Ges.* § 147, a. Das letzte Glied fasst das ganze vorhergehende Strafgemälde im Bild eines zerschmetterten Baumes zusammen (*Hirz.*): *so* dass, *dem Baume gleich, gebrochen ist der Frevel.* עולה] das Abstr., an dessen Stelle zu Anfang des folg. V. sofort wieder das Concr. tritt (*Hirz.*), vgl. 5, 16. — V. 21 fügt durch ein Part., das weiterhin in Verb. fin. übergeht, noch einmal den Grund dieser furchtbaren Strafen bei: *er, der die Unfruchtbare, welche nicht gebar,* also keine Söhne zu ihrer Stütze und ihrem Schutze hatte, *abweidete* d. i. *aussaugte* oder *beraubte* (ohne Noth gibt *Hitz.* zu Jer. 2, 16 dem רעה die Bedeutung von מרע), *und einer Wittwe nicht Gutes that;* beides Beweise unbarmherziger Rohheit. Ueber die Form יְרַעֶיהָ s. *Ges.* § 70, 2, Anm. u. *Ew.* § 192, e. — f) Aber, fährt er nun in scharfem Gegensatz zum Vorigen fort, in Wirklichkeit ist vielmehr das Gegentheil ihr Loos: Gottes Kraft hält die Tyrannen, lässt sie aus Todesgefahren wieder erstehen, waltet mit seiner Hut über ihnen, und zuletzt dürfen sie in der vollen Reife ihres Lebens leichten und natürlichen Todes sterben, in nichts als Frevler gebrandmarkt. Wer will das widerlegen? V. 22—24. V. 22. וּ]ומשך leitet den Gegensatz ein; Subj. ist, wie bei יחן V. 23, Gott, dessen Name aber aus Scheu verschwiegen wird s. zu 3, 20; משך *ziehen,* auch *in die Länge ziehen* Jes. 13, 22; Ps. 36, 11. 85, 6, bedeutet hier mit persönlichem Obj. *einen lange am Leben erhalten,* und bildet den Gegensatz zu V. 18a (vgl. 20a). „Die אבירים (*Gewaltige*) sind keine andern, als die oben V. 2 ff. geschilderten Tyrannen, als Repräsentanten aller der verschiedenen Classen der vorher beschriebenen Frevler, wie schon V. 21 der Unterdrücker der Hülflosen zugleich für *alle* genannten Frevler gesetzt war" (*Hirz.*). Zu יקום und יאמין ist wieder der einzelne אַבִּיר als Subj. zu denken; ולא יאמין ist ein untergeordneter Umstandssatz (*Ew.* § 341, a): *er steht* oder kommt wieder *auf, während er* auf das Leben kein Vertrauen mehr setzte d. h. *am Leben* schon *verzweifelte,* also aus den offenbarsten Todesgefahren. חיין aramaisirend wie מלין 4, 2 u. s. — V. 23. Subj. zu יִתֵּן ist Gott (s. V. 22), und Obj. ist לָבֶטַח, was mit Recht nicht לְבֶטַח gelesen wird: er verleiht ihm zum Getrostsein d. h. dass er getrost oder sicher sein kann, also: *verleiht ihm Sicherheit.* Da לבטח nicht Inf. ist, ist auch וישען nicht Fortsetzung des Obj. (und dass er g. w.), sondern reiht sich als Fortsetzung an den ganzen vorhergehenden Satz: *und er* (der Böse) *wird gestützt* von Gott, dass er nicht wankt und fällt, sondern feststeht. Demgemäss müssen auch die auf ihre d. i. der Frevler

(vgl. zu dem Plur. V. 16) Lebenswege gerichteten Augen Gottes im guten Sinn d. h. als bewahrende und schützende zu verstehen sein (s. 10, 3). Ueber יִדְּהּ— vgl. *Ew.* § 258, a; die vollere Form scheint hier gewählt, weil auf dem Suff. ein Nachdruck liegt (s. 25, 3). — V. 24a ist in 2 parallele Glieder gebaut, deren jedes aus einem (bedingenden) Vordersatz im Perf. und einem ohne Copula angereihten Nachsatz besteht (*Ew.* § 357, b), und worin 2 verschiedene Fälle gesetzt werden. רמו] in der *Pesch.* mit Unrecht zu V. 23b gezogen; es ist nicht Imprt., sondern 3 p. Pl. Perf. in intrans. Aussprache (*Ges.* § 67 Anm. 1), aber nicht von רָמַם *modern*, sondern von einem mit רום wechselnden Verb. רמם (*Ew.* § 114, a) *sich erheben, emporkommen;* die Lesart רוֹמוּ bietet nur eine minder correkte Schreibweise derselben Form. מעט] gegen die Acc. mit ואיננו zu verbinden, beginnt den Nachsatz, und das folgende וְ ist consecutiv (wie Hos. 1, 4; Ps. 37, 10): *hoch sind sie gestiegen — ein wenig* nur, *da ist er* (s. über den Wechsel des Num. zu V. 16) *nicht* mehr d. h. noch ganz auf ihrer Höhe stehend und ohne vorher gestürzt zu sein, sterben sie, nicht etwa an langer schmerzhafter Krankheit, sondern eines schnellen leichten Todes, wie 21, 13. והמכו] Hoph. von מכך; über die Form s. zu 4, 20; gewöhnlich: *und hingesunken sind sie* im Tod, als Fortsetzung zu ואיננו und nachträgliche Beschreibung ihres Hinschwindens; aber dazu will, abgesehen vom Gliederbau, auch die Bedeutung des (mehr aram. als hebr.) Verb. סָךְ nicht passen; also vielmehr: *und* d. i. oder *nieder sind sie gedrückt — wie alle* Andern *sterben sie ab, und wie der Aehre Spitze welken sie,* d. h. oder sind sie in ihrem Leben im niedrigen Stande gewesen (wie es denn unstreitig auch in diesem רָשָׁעִים gibt), so nimmt es mit ihnen doch nur das gewöhnliche und naturgemässe Ende. יקפצון] Niph. als Refl. vom Qal (5, 16) *sich zusammenziehen,* etwa *zusammenschrumpfen, ableben* oder *absterben;* es kann nicht mit נֶאֱסַף אֶל־עַמָּיו Gen. 25, 8 u. s., noch weniger mit אָסַף אֶת־רַגְלָיו Gen. 49, 33 zusammengestellt werden; auch ist es nicht als *eingeheimst* oder *begraben* (vgl. נקבץ Hez. 29, 5) *werden* zu fassen, weil sonst das folgende Versglied in der Zeit über seinen Vorgänger zurückgreifen würde. ימלו] s. zu 14, 2; die Bedeutung *abgeschnitten werden* ist auch hier unzulässig, weil man beim Erndten nicht die שבלת, noch weniger ראש שבלת, sondern den Halm abschneidet; vielmehr wie die Aehrenspitze wenn sie reif wird, *welkt* d. h. vertrocknet und sich neigt, so welken auch sie, wenn sie reif und alt sind, nicht aber vor der Zeit (gegen 22, 16), also wie 5, 26. — V. 25. In der sichern Gewissheit, dass diese Schilderung der Erfahrung des Lebens gemäss sei, fordert er, sich wieder an die Gegner zurückwendend, diese auf, ihn zu widerlegen, wenn sie können. Ueber ואם־לא אפו s. 9, 24. ויושם] *und* (wer) *mag* oder *kann zu nichte machen meine Rede?* Ueber שִׂים לְאַל εἰς μηδὲν τιθέναι s. *Ew.* § 286, g u. 321, b. Die Seltenheit dieses Gebrauchs von אַל (für sonstiges אַיִן) verleitete einige der Alten (*Symm., Pesch., Vulg.*), es לָאַל zu lesen, was sogar einige Mss. und ältere hebr. Drucke bieten.

2. *Bildad und Ijob, Cap.* 25 u. 26.

a) Die Rede des Bildad C. 25.

Bildad kann die von Ij. den Freunden entgegengeworfenen Thatsachen nicht läugnen, aber auch nicht erklären; er übergeht sie mit Schweigen. Er hat aber aus Ijob's Rede herausgehört, dass dieser die göttliche Gerechtigkeit blosgestellt und anmassend auf sein Recht vor Gott gepocht hat, und stellt ihm darum, übrigens ohne jede persönliche Wendung, einige Sätze entgegen über den unendlichen Abstand zwischen Gott und Mensch, vermöge dessen der letztere nie und nimmermehr vor Gott sich als gerecht darstellen dürfe. Sofern darin eine Rüge für Ij. liegen soll, sind diese Sätze hier wohl am Ort. Aber als Stütze für die durch Ijob's Einwürfe wankend gemachte Theorie der Freunde sind sie sehr schwach und wenig zweckentsprechend, um so schwächer, als B. damit eigentlich nur auf den allgemeinsten, gleich im Anfang des Streites vorgebrachten Beweisgrund zurückgreift. Von dieser Seite angesehen, macht seine Rede den Eindruck, dass er in vollem Rückzug begriffen sei. Auch die Dürftigkeit der Ausführung, zum Theil in denselben Wendungen, die schon El. zweimal (4, 17 ff.; 15, 14 ff.) gebraucht hat, zeigt das Ermatten der Kampfeskraft auf ihrer Seite. Seine Sätze: vor Gott, der mit unbeschränkter Herrschergewalt über die höchsten Mächte, unter unzähligen Schaaren, richtend, Ordnung und Licht verbreitend, schaltet, sollte der schwache Sterbliche gerecht und rein sein können? V. 2—4. Ist ja doch nicht einmal der Glanz von Mond und Sternen rein vor ihm, wie viel weniger der Mensch, der Wurm? V. 5 f. — V. 2. חמשל] Inf. abs. oder hier eher vom Hiph. (*Herrschaft üben*) abgeleitetes Subst. (*Ew.* § 156, c). *Herrschermacht und Schrecken ist bei ihm, der Frieden schafft in seinen Höhen* (16, 19). Ein erhabener Spruch über die unendliche, Ehrfurcht gebietende Majestät, durch die er in seinen Höhen d. i. unter den himmlischen Geistern und Mächten (s. zu 21, 22 u. vgl. Jes. 24, 21), zu welchen auch die Gestirne gehören, Ordnung und Frieden erhält, oder wo sie gebrochen wären, wiederherstellt. Im Zusammenhalt mit 21, 22 und den dort angeführten Stellen lässt sich kaum verkennen, dass dem Dichter bei dieser Aussage nicht blos die Möglichkeit eines Zwiespalts zwischen diesen oberen Wesen, sondern auch Erzählungen über schon dagewesene Kämpfe und Unordnungen derselben (sei es unter sich, sei es gegen Gott; vgl. auch 26, 13) vorgeschwebt haben müssen. Der Versuch, dieser Anerkennung dadurch auszuweichen, dass man במרומיו als nähere Bestimmung des Subj. (er in s. H. = er der im Himmel thronende) auffasst (*Umbr., Hahn*), ist grammatisch unhaltbar. — V. 3. Die *Schaaren* (19, 12) Gottes, sonst צְבָא הַשָּׁמַיִם, sind nicht blos die Engel und Gestirne, sondern auch die elementaren Himmelskräfte, wie Blitze, Winde u. s. w. (38, 19—38; Ps. 103, 21. 104, 4 u. s.); sie alle, die unzähligen, stehen wie ein Kriegsheer unter seiner Leitung und zu seiner Verfügung; welch' eine unendliche Herrschermacht! *Und über wem erhebt sich nicht sein*

Licht? Ueber חוּץ — vgl. 24, 23 u. s. *Ew.* § 247, d; *Ges.* § 91, 1 Anm. 1, b. אוֹר ist hier nicht das Sonnenlicht und קוּם nicht (auch nicht 11, 17) für זָרַח gebraucht; es ist darum nicht (*Hirz.* u. A.) an das Aufgehenlassen der Sonne über den Geschöpfen als Zeichen der Fürsorge für dieselben (Matth. 5, 45) zu denken, sondern *sein Licht* ist das Licht Gottes, des Lichtwesens, selbst, im Unterschied von dem abgeleiteten Licht der Lichtkörper. Dieses sein Licht *erhebt sich* oder *steht über* allen Wesen, d. h. entweder: *überragt, übertrifft* sie alle (*Ew., Del.*) vgl. V. 5; oder aber da die Grade des Lichts nicht nach der Höhe gemessen werden, *waltet* über jedem einzelnen seiner Wesen, zumal jener Schaaren, so dass sie nur ihm Licht, Dasein und Ordnung verdanken. — V. 4. Diesem in unendlicher Machtfülle schaltenden Gott, diesem Urlicht gegenüber kann der schwache Sterbliche nicht gerecht und rein d. h. vollkommen erscheinen und sein, geschweige denn, dass er über sein vermeintliches Recht mit ihm hadern dürfte, mit ihm, dem selbst die Höchsten sich fügen. Zum 1 Gl. vgl. 9, 2b; zu beiden zusammen 15, 14 u. 4, 17. — V. 5. Zum weiteren Beweise des eben ausgesprochenen Satzes schiebt er ähnlich wie El. 4, 18 u. 15, 15, mit הֵן eingeleitet, ein Mittelglied ein, und zwar ein solches, auf welches er schon V. 3b hingeführt hatte. *Sieh da,* bis zum Mond d. h. *sogar* (*Ew.* § 217, e u. oben 5, 5 אַל) *der Mond — der scheint nicht helle.* וְלֹא] וְ consec., wie 23, 12 u. s. (*Ew.* § 348, a), obwohl es in mehreren Handschriften und älteren Ausgaben auch fehlt. יאָהִיל] kann nach dem Zusammenhang nur = יָהֵל (31, 26) sein, wie es auch die Verss. verstanden haben, sei es, dass es auf einem alten Schreibfehler für יָהֵל beruht, sei es dass אהל eine mögliche Nebenform von הלל war; die Bedeutung *zelten* erbringt hier keinen Sinn. בעיניו] dem Sinn nach auch zum 1 Gl. gehörig. Die Sonne ist nicht mitgenannt, weil nur der gestirnte Himmel d. h. Nachthimmel dem Verf. im Sinne liegt; daraus folgt aber nicht, dass die Sonne vorher, V. 3, unter אוֹר zu verstehen sei. Auch dass der Dichter die Gestirne als belebt und darum einer inneren (ethischen) Reinheit fähig gedacht habe (*Hirz.*), folgt nicht. Wenn er den Satz von der Unzulänglichkeit der höchsten geschöpflichen Reinheit vor Gott zur Grundlage seines Beweises machen wollte, so konnte er diese Reinheit, unbeschadet der Beweiskraft, bald mehr ethisch, bald mehr physisch wenden, s. zu 15, 15. — V. 6. אַף כִּי] wie 15, 16. Gegenüber von den in ewigem Glanze prangenden Gestirnen erscheint der irdische Mensch nur wie Made und Wurm, er kann also vor Gott noch weniger rein sein. — So wird der Hauptsatz, von dem El. in C. 4 ausgegangen ist, hier zum drittenmal eingeschärft: jede Lösung des Problems, welche auf Verkennung dieses Satzes beruhte, wäre nicht nach dem Sinne des Dichters.

b) Die Antwort Ijob's, Cap. 26.

Einem Gegner gegenüber, der das aufgegebene Räthsel ganz unberührt liess, und sich auf eine ganz allgemeine, von Ij. längst als

nicht hergehörig bezeichnete Wahrheit zurückzog, kann auch Ij. sich kurz fassen. Indem er die in Bildad's Worten liegende Mahnung zu einer demüthigeren Sprache vor Gott übersieht, nimmt er sie nur als schwächlichen Versuch, die schon sinkende Sache aufrecht zu erhalten, und ergiesst zuerst V. 2—4 bitteren Spott über seine so wenig treffende Entgegnung; dann beginnt er, sein eigenes Wissen von der unvergleichlichen Grösse Gottes, an welche B. ihn erinnern wollte, durch eine noch beredtere und vielseitigere Schilderung derselben darzulegen V. 5—14. Er beweist ihm so durch die That, wie wenig er in allgemeiner Gotteserkenntniss, wenn überhaupt zur Lösung der vorliegenden Fragen etwas damit gedient wäre, von ihm erst Belehrung zu empfangen nöthig hätte. Die Wendung, die er der Sache gibt, ist ähnlich 9, 4—11 u. 12, 13—25; aber die Ausführung ist neu und eigenthümlich. Wie die Einleitung eine Strophe von 3 Versen bildet, so ist auch der Haupttheil in 3 solchen Strophen gebaut, welchen sich ein Schlussvers (V. 14) anfügt (vgl. 5, 27. 18, 21. 20, 29).

1) *Die spottende Abfertigung Bildad's:* wie trefflich er doch durch seine Rede der Schwachheit und Unwissenheit aufgeholfen habe! wem denn eigentlich seine Belehrung gegolten, woher er doch solche Weisheit geschöpft habe! V. 2—4. — V. 2 u. 3. מה] im Ausruf und ironisch: *wie sehr!* (19, 28), *wie gut!* לא־כח] *Unkraft* (vgl. zu 10, 22), oder hier besser concret *Unkräftiger* (*Ew.* § 270, e); ebenso nachher לא־עז *Ohnmacht* oder *Ohnmächtiger*, so zwar dass dieses Compos. zugleich dem st. c. זְרוֹעַ untergeordnet ist, und V. 3 לא חכמה *Unweisheit* d. i. *Unwissender*. Unter diesen 3 Bezeichnungen meint aber Ij. nicht Gott (*Merc., Schl.*), sondern sich selbst. Nicht Gott und Gottes Sache hat ja B. mit seiner Rede zunächst zu Hülfe kommen wollen, sondern dem Ij. die Einsicht in Grund und Wesen seines Leidens aufschliessen und so mittelbar auch die Kraft zu seiner Ueberwindung stärken. הושיע זרוע d. h. dem Arm (Sitz der Kraft) von einem aufhelfen oder ihn unterstützen. ותושיה רב] *und* (wie gut hast du) *Verständiges* (s. zu 5, 12) zu Menge d. h. *in Fülle kundgethan!* ein Spott über die armselige Kürze seiner Rede. — V. 4. *Wem hast du Worte dargelegt?* d. h. wen hast du doch belehren wollen? doch mich nicht? solcher Belehrung bedarf ich wirklich nicht. הגיד mit doppeltem Acc. auch 31, 37, ausserdem Hez. 43, 10. Die Auffassung: *mit wem* d. h. mit wessen Hülfe *hast du W. verkündet?* (*Arnh., Hahn*) wird durch das 2 Gl. nur scheinbar empfohlen; in Wahrheit müssen nicht immer beide Glieder des V. den gleichen Gedanken ausdrücken, und ist es vielmehr sehr passend, dass nachdem V. 2 u. 3 das Unnütze seiner Rede verspottet ist, nun auch das Unzutreffende derselben gerügt werde, vermöge dessen man gar nicht recht weiss, wem sie gelten solle: so gänzlich geht sie um das von Ijob (C. 24) zur Frage Gestellte herum und bringt nur dem Ij. längst bekannte Allgemeinheiten bei. *Und wessen Hauch* d. i. Einhauchung, Eingebung *ging von dir aus?* doch nicht gar göttliche Eingebung? um so spöttischer, als B. seine Paar Gedanken in der That blos von Eliphaz erborgt hat. —

2) Die den Gegner überbietende *Schilderung der unvergleichlichen Herrscher-Macht und -Grösse Gottes*, V. 5—14. Nicht blos als eine im Himmel sich kundgebende, sondern als über alle die 3 grossen Theile des Alls sich erstreckende weist Ij. sie nach, und bekennt dennoch schliesslich (V. 14) hiermit nur die äussersten Umrisse derselben gezeichnet, nicht entfernt ihr volles Verständniss erschlossen zu haben. a) Nicht die Himmlischen allein (wie B. sagte), sondern, sagt nun Ij., sogar die Schatten in der untersten Tiefe erzittern vor ihm; bis in die Unterwelt, unter des Meeres Wassern, reicht seine Machtwirkung und sein allsehendes Auge; der Erdkörper, frei im leeren Luftraum schwebend, ist ein Wunder seiner Schöpferkraft, V. 5—7. — V. 5. הרפאים] nicht *die Riesen* (Verss.), sondern die *Schwachen, Matten, Schatten* der Unterwelt (von רָפָא oder רָפָה, *Ew.* § 55, e; vgl. Jes. 14, 9. 10). „Dass sogar sie, obwohl sonst empfindungs- und regungslos und in unermesslicher Ferne von Gottes Wohnsitz, von den Wirkungen des Waltens Gottes berührt werden, ist noch ein stärkeres Zeugniss von Gottes Grösse, als was B. angeführt hatte" (*Hirz.*). יְחוֹלָלוּ] nicht Pil. (*Ges., Hirz.*), weil dieses in Pausa sein — behaupten würde (*Ew.* § 141, b), sondern Pul., *in Wehen und Zittern versetzt werden* oder *gerathen*. Man vermisst zwar hier die Angabe über den Urheber des Bebens; aber nach dem Zusammenhang und dem folg. V. kann kein Zweifel sein, dass dieser Gott ist, wenn er z. B. durch Erdbeben die Erde, durch Stürme das Meer so erschüttert, dass die Wirkungen davon bis in den Scheol nachdröhnen. *Unterhalb des Wassers und seiner Bewohner* ist kein müssiger Zusatz; das Wunderbare besteht ja eben darin, dass selbst die Tiefen des Meeres die Wirkungen der Macht Gottes nicht aufhalten können; desshalb ist auch die Accentuation nicht in der Weise zu ändern, dass man מִתַּחַת als Adv. zum 1 Gl. zöge, und מים וש׳ als weiteres Subj. zu יחוללו verstünde. — V. 6. *Nackt* ist *die Unterwelt vor ihm*, sofern sie ungedeckt seinem Auge, ungeschützt seiner Kraftwirkung offen liegt; *und keine Decke* (24, 7) *hat das Verderben* (bei den Spruchdichtern, noch 28, 22. 31, 12; Prov. 15, 11; Ps. 88, 12) für Ort des Verderbens, der Abgrund oder *die Hölle*. Sachparallelen 38, 17; Prov. 15, 11; Ps. 139, 8. — V. 7. Von dem Scheol zur Erde aufsteigend, fasst er diese nur als Ganzes in's Auge. Die Participien, ausdrückend was er gewirkt hat und noch immer wirkt, schliessen sich an נֶגְהוֹ V. 6 an (vgl. 25, 2b): *der den Norden hindehnt über Leeres, die Erde aufhängt über einem Nichts*. Obgleich נטה 9, 8; Zach. 12, 1; Ps. 104, 2, im Jer. u. Jes. 40—66 viel vom Ausspannen des Himmels gebraucht ist, kann doch hier unter צָפוֹן nicht der nördliche Theil des Himmels, etwa als der durch den Polpunkt und viele Sternbilder wichtigste Theil desselben (*Ros., Ges., Umbr., Olsh., Del.*) verstanden werden, weil das 2 Gl. die Ergänzung Erde und nicht Himmel nahe legt und weil vom Himmel, der über der Erde ausgespannt ist, nicht gesagt werden kann, dass er über תֹּהוּ ausgespannt sei. Vielmehr bedeutet hier נטה wie auch sonst oft *ausstrecken*, *hindehnen*, etwa so viel als רקע Jes. 42, 5. 44, 24, und צפון bestimmt sich aus dem 2 Gl.

als *Norden der Erde,* der hier vor und neben dem Erdganzen darum genannt wird, weil er nach alter Vorstellung nicht blos der hauptsächlich bewohnte, sondern auch der die grossen bis in den Himmel hineinragenden Götterberge tragende, und darum schwerste Theil der Erde ist, bei welchem somit das Wunder des freien Schwebens über dem Leeren das grösste ist. בלימה] nur hier vorkommend, *nicht-etwas* = *nichts;* es ergibt mit dem vorhergehenden תהו die Vorstellung des leeren Raums, in welchem der Dichter den als Scheibe (V. 10) vorgestellten Erdkörper durch die Wunderkraft Gottes schwebend gehalten dachte; eine sonst in der Bibel nicht weiter erwähnte und sehr bemerkenswerthe Vorstellung, mit welcher 9, 6 nicht streitet, sofern die dort genannten Säulen der Erde nicht unterhalb sondern innerhalb des Erdkörpers, als das Gerippe desselben, zu denken sind. (Im Uebrigen vgl. Lucret. 2, 600 f.; Ovid. fast. 6, 269). Dass hier in unserer Stelle nicht die *creatio ex nihilo* ausgesagt sei, wie alte Dogmatiker meinten, ist heutzutage von selbst klar. — b) Weiter, von Unterwelt und Erde zum Himmel aufsteigend, führt er den zarten Bau der Wasserwolken, die Bildung des dem Thron Gottes unterbreiteten Gewölbes und Gewölkes, die Abgrenzung des Himmelsrundes, zugleich der lichten und finsteren Räume des Alls der bewundernden Betrachtung vor, V. 8—10. — V. 8. Die Regenwolken sind hier vorgestellt als zarte luftige Hüllen, in welche Gott Wasser fasst oder *fest bindet* (was Menschen nicht können, Prov. 30, 4), und das Wunder ist, dass *unter ihnen* d. h. den Wassern und ihrer Last diese Hüllen doch nicht *platzen,* wenigstens nicht zur Unzeit, wenn er's nicht haben will. צרר] hat den Hauptton verloren, und vorn blos Gegenton. — V. 9. אחז] *fassen, halten,* in späterer Sprache (Neh. 7, 3) und im Aram. auch zuhalten, festmachen, *verschliessen;* im Piel, das nur hier vorkommt, wahrscheinlich *mit Kunst einfassen, überziehen,* denn Obj. ist die Gesichts- oder *Aussenseite des Thrones,* und auch nach dem 2 Gl. handelt es sich um die Verhüllung desselben gegen den Anblick der Unteren. Uebrigens ist כסה, wie 1 Reg. 10, 19 = כסא, schwerlich aus פְּסָאֹה verdorben (*Hirz.*), poetisch ohne Artikel oder Suffix gebraucht, der Thron im eminenten Sinn, der Gottesthron. An פְּסֵה *Vollmond* (*Hitz.*) hat unter den Alten hier Niemand gedacht (Hen. 78, 17 geht nicht auf unsere St. zurück); das 2 Gl. würde in diesem Fall etwas sehr Unwesentliches aussagen. פרשז] ein wahrscheinlich aus פרש herausgebildetes Quadrl. in der Bedeutung *ausbreiten,* und zwar trotz seines a in der ersten Sylbe schwerlich Inf. abs., dessen Gebrauch unserem Dichter wenig (s. 15, 3) geläufig ist, sondern Perf. (*Ew.* § 141, c; *Ges.* § 56). עליו] Suff. bezüglich auf פני כסה. Der Gottesthron (vgl. auch Ex. 24, 10) über dem Gewölbe ist durch dieses und das davor gelagerte, wenn auch noch so lichte, Gewölke verschlossen. Etwas anders heisst es sonst, dass Gott sich im Himmel oben mit Wasser(wolken) seine Wohnung baut Am. 9, 6; Ps. 104, 3. — V. 10. *Eine Grenze* (s. zu 14, 5) *hat er abgerundet über des Wassers Fläche hin, bis zur Vollendung* oder zum Aufhören (s. zu 11, 7) *des Lichtes bei der Finsterniss,* d. h. so dass das Licht bei

der Finsterniss, da wo diese anfängt, sein Ende hat. Er spricht von dem Himmelsrund (22, 14) und der durch dasselbe erzielten Abgrenzung von Licht und Finsterniss. Es liegt nämlich hier (Prov. 8, 27) die Vorstellung zu Grunde, die auch bei den classischen Völkern und noch tief in's Mittelalter hinein sich findet, dass die Erde rings von Wasser oder Meer umflossen sei; über (nicht: an) diesem die Erde umgebenden Ocean ist der runde Kreis der Himmelshalbkugel, an welcher Sonne und Gestirne laufen, abgesteckt (so dass also ein Theil der Wasser noch innerhalb dieses Kreises fällt); innerhalb dieses Kreises ist der Bereich der Gestirne und des Lichtes, ausserhalb desselben beginnt das Gebiet der Finsterniss (s. *Voss* zu Virg. Geo. 1, 240 ff.). Dass diess die Meinung des Dichters sei, haben bessere Erklärer längst erkannt; nur über die Construction des 2 Gl. weichen sie mehrfach ab, indem einige, übrigens minder einfach und gegen die Acc., עַד־תַּכְלִית für sich in der Bedeutung *auf's vollkommenste* (vgl. 28, 3) nahmen, und nun אוֹר entweder als weitern Acc. von נָגַהּ (*Hirz.* u. A.) oder gar als Gen. von dem in Gedanken zu ergänzenden st. c. חֹק (*Ew.* § 289, c) abhängig machten. Unmöglich aber ist das 2 Gl. auf den regelmässigen Wechsel von Tag und Nacht (*Schl.*) zu beziehen. — c) Und nun fasst er die ausserordentlichen Machterweisungen Gottes in diesem Erd- und Himmelsganzen in's Auge V. 11—13, wie er mit seinem Zornesdräuen des Himmels Säulen erschüttert, das tobende Meer beschwichtigt und des Meeres Ungethüm zerschellt, den bewölkten Himmel klärt und den Drachen durchbohrt. — V. 11. *Die Säulen des Himmels* sind die himmelanragenden Berge, welche das Gewölke zu tragen scheinen (s. zu 9, 6); späterer Rationalismus sah darin Winde Hen. 18, 3. יִרְעֲשׁוּ] Pul. (wie V. 5) von רָעַשׁ (im jüd. Aram. noch gebräuchlich für verschiedene Arten der Hin- und Herbewegung). Sie *gerathen in Schwanken und entsetzen sich vor seinem Schelten* d. h. seiner Zornesstimme, mit welcher er die Naturkräfte entweder aufregt oder beschwichtigt (z. B. Nah. 1, 4; Jes. 50, 2; Ps. 104, 7). Man denke hier an die Erschütterung der Berge bei Gewittern oder Erdbeben. — V. 13. רִגַּע] über dessen Grundbedeutung zu 7, 5; hier ist es deutlich trans. *zusammenfahren machen, schrecken* d. h. entweder *beruhigen* oder *aufschrecken*. Jer. 31, 35 und Jes. 51, 15, wo ebenfalls das Meer Obj. ist, muss ohne Zweifel die letztere Bedeutung angenommen werden (ταράσσειν), weil das Toben des Meeres als Folge davon abgeleitet wird; hier dagegen spricht das 2 Gl. und die Analogie von V. 13ª eher für die erstere Bedeutung: κατέπαυσεν LXX. Das Ketib וּבִתְבוּנָתוֹ ist Schreibfehler für וּבִתְבוּנָתָהּ *und durch seine Einsicht*. Ueber die *Zerschellung Ráhab's* s. zu 9, 13. An die Aegypter kann hier bei Ráhab so wenig gedacht werden, als 9, 13; aber auch Ráhab als Sternbild zu verstehen, liegt aus dem Wege, wie man auch kein Recht hat, das Prf. רִגַּע anders als das Prf. מָחַץ aufzufassen, also jenes etwa als Prf. der Gewohnheit, dieses als erzählendes Tempus. Vielmehr gibt die Analogie von V. 13 an die Hand, dass die Sage von dem einst in furchtbarem Toben begriffenen Meeresungethüm Ráhab und seinen Gesellen, die Gott zerschmettert habe, noch

immer in der Weise im Volk lebendig war, dass sich daran die eigenthümliche Redeweise knüpfte: Gott hat den Ráhab zerschmettert d. h. er hat das tobende Meer beschwichtigt. — V. 13. Mit derselben Macht schaltet er auch am Himmel. *Durch seinen Hauch* ist Heiterkeit d. h. *wird heiter der Himmel;* שִׁפְרָה, nur hier vorkommend, ist Subst., und die Meinung ist, dass der eben noch bewölkte trübe Himmel durch den Wind, den er sendet, plötzlich geklärt wird; nicht aber ist davon die Rede, dass durch seinen Schöpfergeist der Himmel überhaupt Schönheit ist (*Ros.* u. A.). חִלָּלָה] Pil. nicht *erzeugen* von חוּל (Prov. 25, 23), was dann zu *bilden* ungedeutet wird (*Targ., Vulg., Ros.* u. A.), sondern von חָלַל, wie Jes. 51, 9, = *durchbohren.* נָחָשׁ בָּרִחַ] *flüchtige Schlange,* auch Jes. 27, 1 und dort dem נָחָשׁ עֲקַלָּתוֹן entgegengesetzt, beide aber zugleich לִוְיָתָן genannt. Gewöhnlich versteht man unter der *flüchtigen Schlange* hier ein Sternbild, und zwar, da es deren mehrere gibt (*Ideler* Sternnamen S. 33 ff. S. 97 ff.), gemeiniglich das des *Drachen,* welches sich zwischen dem grossen und kleinen Bären hindurch fast um den halben Polarkreis herumwendet, und denkt sich, der Dichter spiele hier an auf die Sage von einem solchen den Himmel verfinsternden Ungethüm, welches von Gott erlegt und zur Strafe als Sternbild an den Himmel geschmiedet worden sei. Allein nach 3, 8 ist der Glaube an den die Sonne umstrickenden Livjathan oder Drachen noch immer im Volke lebendig gewesen; für ein Sternbild spricht auch sonst nichts; vielmehr ist an den schon zu 3, 8 besprochenen Volksglauben zu denken, woraus sich der Sprachgebrauch bildete, dass wenn Sonne und Mond sich verfinsterten, man sagte: der Drache oder die flüchtige Schlange hat sie umstrickt, dagegen wenn sie von der Verfinsterung frei wurden: Gott hat den Drachen erlegt. Dann stimmt V. 13^{b} genau zu V. 12^{b}. — d) Schliesslich aber V. 14 bekennt Ij., dass all das Gesagte doch nur eine entfernte Andeutung von Gottes Grösse gebe, seine volle ganze Herrschermajestät aber dem Menschen unerfasslich sei, und zeigt durch diesen Schluss erst recht, wie viel tiefer sein Gemüth vom Eindruck der Herrlichkeit Gottes durchdrungen ist, als das der Freunde. *Sieh, diess* (wie 18, 21 d. h. die bisher erwähnten Krafterweisungen Gottes) sind *die Enden* d. h. die äussersten, uns nächstliegenden Erweisungen (*seines Weges* oder nach der Mas.) *seiner Wege* d. h. (s. Prov. 8, 22), seiner Thätigkeit. Im 2 Gl. muss dem Zusammenhang gemäss in שמע דבר die Aussage liegen und können also diese 2 Worte nicht Subj. zu מה sein; auch ist מה nicht *wie sehr!* welche Bedeutung ihm nur vor Verba oder Adj. zukommt, sondern מה ש׳ ד׳ zusammen ist Praed. zu dem im Rel.-Satz ausgedrückten Subj. נשמע בו, und über die Verbindung von מה mit einem appositionellen Subst. vgl. Ps. 30, 10. 89, 48; Jes. 40, 18 (s. *Hupf.* zu Ps. 30, 10): *und was* für *ein Geflüster* (4, 12) *von einem Wort* d. h. was für ein leises Wort *ist das worauf wir hören!* שמע mit בְּ drückt immer ein aufmerkendes Hören aus, und ist hier ganz richtig gebraucht, weil zu jedem Vernehmen Gottes in seinen Thaten und Werken schon eine innere Aufmerksamkeit erfordert wird; dass בּ partitiv (21, 25) *davon* (*Schl., Del.* u. A.)

bedeute, ist bei der mas. Lesart דְּרָכָיו unmöglich (man müsste wenigstens דַּרְכּוֹ lesen) und in der Verbindung mit שמע ganz unwahrscheinlich, da מן dafür zu Gebot stand. *Den Donner aber seiner* (*Kraft* d. i. Allmacht, oder nach der Mas.) *Kräfte — wer mag* den *verstehen?* d. h. die volle Entfaltung seiner Kräfte, welche für unser Vernehmen statt eines Geflüsters vielmehr ein Donner wäre, bleibt uns Menschen unverständlich. Mit einem erhabeneren Spruch konnte er diese Schilderung nicht schliessen.

3. *Ijob's Schlussrede an die Freunde,* Cap. 27. 28.

Die Freunde erwiedern nichts mehr: hat schon Bil. nur noch eine längst besprochene Wahrheit gegen Ij. in's Feld führen können, so weiss Sophar vollends gar nichts mehr zu sagen, und beweist durch gänzliches Verstummen seine und ihre Niederlage. So nimmt denn Ij. als Sieger das Wort, aber nicht um stolz seinen Vortheil über den Gegner auszubeuten, sondern um, aus der Leidenschaft des Streites sich in sich selbst sammelnd, mit höherer Ruhe und Klarheit die Ueberzeugungen auszusprechen, welche sich als Ergebnisse der Unterredung in seinem Innern hervorgebildet haben, und so dieser selbst den ihr noch mangelnden inneren Abschluss zu geben. — In dem Kernpunkt der ganzen Verhandlung mit den Freunden, in der Frage nach seiner Schuld oder Unschuld, ist er von Anfang bis zum Ende sich gleich geblieben; und ihre Lehre, dass Schuld und äusseres Unglück immer genau sich entsprechen, hat er jetzt eben entscheidend zurückgewiesen. Mit vollem Recht also behauptet er zunächst als Hauptergebniss aus dem Streit den Glauben an seine Unschuld, an dem er unerschütterlich festhält. Ist das aber so, ist er trotz seines Leidens doch kein Frevler, so kann auch das Kennzeichen der Frevelhaftigkeit nicht im äusseren Unglück liegen. Und so geht ihm zugleich die Erkenntniss über den wahren Unterschied eines Gerechten und eines Frevlers auf. Er im Bewusstsein seiner Gewissensreinheit fühlt sich wie bisher immer in seinem Leben (s. auch 17, 9), so auch jetzt noch trotz seines Leidens Gott zugewandt, in Gott freudig, auf Gott hoffend, und hat damit die innere Seligkeit, aus welcher die Erlösung vom äusseren Uebel immer noch folgen kann und mag. Ein Unheiliger kann solche innere Gottfreudigkeit nicht haben, und hat keinen Hoffnungsgrund; weil er innerlich verworfen ist, so kann er nicht glücklich sein trotz seines äusseren Glücks, und der inneren Unseligkeit kann und mag bei ihm zuletzt das äussere Unheil folgen. Das ist so und muss so sein, weil nach der ewigen Ordnung Gottes der Mensch nicht in selbstständiger Weise wie Gott, sondern nur durch Unterordnung unter Gott in der Furcht und durch treues Festhalten an ihm der Weisheit und damit der Quelle des Lebens und Glückes theilhaftig werden kann. Solche Gedanken über den wesentlichen Unterschied des Frommen und Unfrommen strömen ihm jetzt zu, und von der Höhe dieser Gedanken aus wird er für sich selbst und für sie geradezu zum Lehrer. Für sie, indem er die richtigen Kennzeichen der

Frommen und der Frevler, die unter ihrer Hand sich verschoben haben, wieder zurechtstellt, das Wahre aber in ihren Behauptungen auf einen festeren Grund zurückführt; für sich selbst, indem er das, was er in der Hitze des Kampfes zu einseitig bestritten oder zu viel behauptet hat, verbessert und auf sein rechtes Maass zurückführt, vor Allem aber sich in dem Grundsatz neu bestärkt, dass er trotz aller noch dunkeln Räthsel von Gott nicht lassen, in Furcht und Treue an ihm festhalten müsse. Demgemäss gestaltet sich ihm diese Schluss- und Siegesrede, eine eigentliche Lehrrede, in der Weise, dass er 1) ausgehend von der Gewissheit seiner Unschuld, die ihm sein Inneres versichert, diese noch einmal förmlich und feierlich behauptet (zugleich als Antwort auf die noch nicht ausdrücklich zurückgewiesene Anschuldigung des Eliphaz, 22, 5—10), die Unmöglichkeit, dass er ein Frevler sei, aus seiner auch im äussersten Unglück ihn nicht verlassenden Gottfreundschaft und Gottfreudigkeit beweist, 27, 2—10, sodann 2) um den Freunden, wie es sich vielmehr in Wahrheit mit der Ordnung Gottes in diesen Dingen verhalte, zu erklären, eine mit den ihrigen wetteifernde Schilderung von dem schlimmen Ende, das es nach Gottes Sinn und Willen nothwendig mit dem Frevler nehmen müsse, entwirft 27, 13—23, und endlich 3) diess sowohl als auch die dem Frommen noch im schwersten Leiden bleibende Freudigkeit in Gott durch den Nachweis begründet, wie die Weisheit im vollen und höchsten Sinne des Worts, die Quelle und der Inbegriff aller Güter, nirgends in der sinnlichen Welt, sondern nur in und bei Gott sich findet, der Mensch aber ihrer und ihrer Güter nicht anders theilhaftig werden kann als in der Einheit mit Gott, durch Furcht Gottes und Meiden des Bösen, C. 28. Auf diese letzte Ausführung über die Weisheit, in welcher er seine tiefsten Gedanken über die sittliche Weltordnung zur Darstellung bringt, ist vom Dichter besondere Sorgfalt verwendet; sehr ausführlich, auch mit dem Vorhergehenden nur lose verbunden und ganz spruchartig gehalten, ist sie von ihm als das schliessende Glanzstück des Dialogen hingestellt worden. Die 3 Theile zunehmender Länge sind in sich selbst wieder verschieden gegliedert. — V. 1. Ueber וַיֹּאֶף ohne לְ s. zu 3, 8. Da alle Reden der hier sich Unterredenden nicht blos wie Sprüche (s. 13, 12) weise und wohl durchdacht sind, auch im Einzelnen viele Sprüche enthalten, sondern schon als höhere aber nicht singbare Dichterreden nach dem Sprachgebrauch dieser Zeit (Num. 23, 7) מָשָׁל genannt werden konnten, kennzeichnet er die folgende Rede in der Ueberschrift als Fortsetzung des Spruchs oder der Spruchrede; ebenso 29, 1.

1) Feierliche Behauptung seiner Unschuld und Begründung derselben mit seiner eigenthümlichen Gemüthsverfassung, durch welche er sich von jedem Frevler innerlich und gänzlich unterschieden weiss, 27, 2—10, in drei kleinen Strophen von je 3 Versen. a) Bei dem Gott, der ihm sein Recht entzogen, beschwört er es, noch im Besitze seiner vollen Geisteskraft, dass sein — von den Dreien verdächtigtes — Selbstzeugniss volle Wahrheit sei, V. 2—4. — V. 2. Der Ausruf *lebendig ist Gott! und — der Allmächtige!* ist s. v. a. *so wahr*

Gott lebt und der Allmächtige! הסיר מ׳ und המר נ׳ sind Rel.-Sätze zu אל und שדי. Ij. hat im Verlauf des Gesprächs nie geschworen; erst jetzt, wo er sein letztes Wort darüber spricht, erlaubt er sich es durch einen Schwur zu besiegeln. Und zwar schwört er bei dem, der *ihm sein Recht entzogen, seine Seele* bitter gemacht d. i. *betrübt hat,* hält also damit gerade an dem, was die Dreie immer bestritten hatten, ausdrücklich fest, dass nämlich ihm nicht nach seinem Recht geschehen sei. Der Inhalt des Schwures kommt erst V. 4. Zwischen eingeschoben ist V. 3, um den Schwur selbst, die Kühnheit desselben und seine Gültigkeit, zu begründen. *Denn ganz noch ist in mir mein Odem und Gottes Hauch in meiner Nase* d. h. „noch fühle ich mich, meiner Leidenslast ungeachtet, vollkommen innerlich kräftig, noch bin ich bei voller Kraft des Geistes, um in meiner Sache weiter zu sprechen" (*Hirz.*), und meine Unschuld zu behaupten fähig. Ueber das durch eingeschobenes עוד von נשמתי getrennte כל vgl. 2 S. 1, 9 und Hos. 14, 3 (*Ew.* § 289, a; *Ges.* § 114 Anm. 1). Nach der älteren, von *Schl.* wieder aufgenommenen Erklärung würde der Inhalt des Schwures schon in V. 3 anfangen, und V. 3 u. 4 in der Weise zusammengehören: die ganze Dauer meines Odems in mir d. h. *so lange noch mein Odem in mir ist* u. s. w. *sollen meine Lippen nicht* u. s. w.; aber abgesehen davon, dass die Schwurworte dann doppelt, einmal durch כי (*Ew.* § 330, b), dann durch אם eingeführt wären, handelt es sich hier nicht um das, was er künftig reden wird, sondern um die Wahrheit dessen, was er jetzt redet. — V. 4. Der Inhalt des Schwures. Ueber אם im Schwur s. zu 1, 11. עולה *Verkehrtheit,* hier *Unwahrheit* neben רמיה wie 13, 7. Die eidliche Aussage geht zwar dem Wortlaut nach nur auf die Wahrheit seiner Behauptungen im Allgemeinen; welcherlei Behauptungen er aber dabei im Sinne hat, erklärt er sofort V. 5 ff. — b) Niemals will er ihnen Recht geben, niemals bis zu seinem Tod von der Behauptung seiner Unschuld lassen, weil sein Gewissen ihm keine Schuld vorwirft; vielmehr muss, wer feindselig ihn als Frevler brandmarkt, selbst als unwahr und frevelhaft erscheinen, V. 5—7. — V. 5. Das 1 Gl.: *zum Unheiligen sei es mir, wenn ich euch Recht haben lasse* d. h. (*Ew.* § 329, a) fern sei es von mir, euch Recht zu geben! Bis ich verscheide, werde ich meine Unschuld *von mir nicht weichen lassen* d. h. mir nicht nehmen lassen, ihre Behauptung nicht aufgeben. — V. 6. חֵרְפָּה *lassen* d. h. hier: fahren lassen, fallen lassen, wie 7, 19. *Nicht rupft* d. h. *tadelt mein Herz* d. h. das richtende Gewissen (1 S. 24, 6; 2 S. 24, 10) *meiner Tage einen,* sofern מן partitiven Sinn trägt. Diese Erklärung scheint leichter, als wenn man יחרף objectlos oder gar intrs. (*Vulg., Ew.:* sich selbst tadeln) versteht, und מימי (s. 38, 12) im zeitlichen Sinn nimmt. Uebrigens ist diese Aussage nach 13, 26 in etwas einzuschränken. — V. 7. Der Jussiv nicht concessiv: „es mag jeder Andere, es mögen meine Gegner Frevler sein! ich wenigstens bin keiner" (*Hirz.*), zumal der letztere Gegensatz in den Worten nicht ausgedrückt ist, sondern wünschend; auch drückt Ij. hier nicht seinen Abscheu vor der Gottlosigkeit in der

Weise aus, dass er sagte, seinem Feind könne er nichts Schlimmeres wünschen als ein Gottloser zu sein (*Schl., Olsh.*), sondern dem Zusammenhang gemäss kann er nur sagen wollen, sein Feind und Widersacher (s. 20, 27; auch Ps. 59, 2) müsse vielmehr *sein wie ein* d. h. *erscheinen als Schuldiger und als unwahr* (verkehrt), weil er durch falsche Anklagen wider ihn steht und ihn, den Unschuldigen, zum Schuldigen machen will. — c) dass nur ein Feind fälschlich ihn für einen Schuldigen halten könne, beweist er (s. 13, 16) daraus, dass ein Unheiliger in seiner Lage keine Hoffnung, kein Vertrauen, keine Freudigkeit zu Gott mehr haben könne, wie er sie noch immer hat und sein Lebenlang bewahrt zu haben weiss, V. 8—10; und bringt damit diese Stellung seines Herzens zu Gott als das rechte Unterscheidungszeichen des Frommen und Unfrommen und zugleich als das wahre innere Gut, das durch kein Leiden ihm genommen werden kann, sich selbst und ihnen zum Bewusstsein. — V. 8. *Denn was ist eines Ruchlosen Hoffnung, wann abschneidet, wann herauszieht Gott seine Seele?* während Ijob im Angesicht des Todes auf Gott und Gott allein seine Hoffnung setzt C. 16 f. u. C. 19. Es ist nämlich in diesem von den Alten meist missverstandenen, auch von de Lagarde (Proverbien S. VI f.) ohne zureichenden Grund corrigirten Vers אלוה gemeinschaftliches Subj., und נפשו gemeinschaftliches Obj. zu beiden Verben, was um so weniger auffallen kann, als das 2. Verb. nur das erste erklärt oder verbessert (*Ew.* § 349). יִשָּׁל] ein verkürztes Imprf. Qal von שָׁלָה = שָׁלַל u. נָשַׁל; über den Grund der Verkürzung s. *Ew.* § 235, c; sonst läge nahe, יָשַׁל oder יְשַׁל in gleicher Bedeutung zu lesen, wogegen יְשַׁל = יְשָׁאַל *er fordert ab* (*Schnur.*) aus dem Bild herausträte und der Schreibart nach unhebräisch wäre. Ueber die zu Grund liegende Vergleichung der Seele s. zu 4, 21; ferner liegt es, zum 2 Verbum Dan. 7, 15, wornach der Leib die Scheide der Seele ist, anzuziehen. — V. 9. Nicht: *wird Gott sein Geschrei zu hören bekommen?* denn dafür wäre der natürliche und kürzere Ausdruck: wird er zu Gott schreien? sondern: *wird Gott sein Geschrei erhören?* Zu bemerken ist hier, dass derselbe Ij., der in der Anfechtung des Streites über Nichterhörung seines Geschreis geklagt hat (19, 7), hier das Vertrauen, erhört zu werden, wieder gewonnen hat und sich in der Lage fühlt, in der Noth erhörlich zu Gott beten zu können. — V. 10. Oder wird er gar innere Lust und Freude (22, 26) zu Gott haben? wie Ij. aus der zeitweiligen Umnachtung eines finstern Wahnes über Gott sich jetzt wieder zu dieser Seligkeit in Gott herausgearbeitet hat. Wird er *alle Zeit*, in guten und bösen Tagen, Gott anrufen? wie Ij. Zeit seines Lebens das geübt hat (vgl. auch 13, 16).

2) In der ausgesprochenen Absicht, die Freunde über die sittliche Ordnung Gottes zu belehren, und mit der ausdrücklichen Vorbemerkung, dass sie ja dieselbe im Grunde wohl erkannt, aber einen eiteln Gebrauch davon gemacht haben, gibt er nun eine Schilderung des dem Frevler von Gott bestimmten Geschickes, wie seine Familie von Schwerdt, Hunger und Seuche weggerafft wird, seine Habe ihm entzogen zuletzt Andern anheimfällt, er selbst von einer höhern Gewalt

plötzlich und schonungslos hinweggetilgt und dazu noch vom Hohne der Menschen verfolgt wird, 17, 11—23. Zweierlei ist hier auffallend, einmal dass er die Dreie über dasselbe, was sie immer behauptet hatten, zu belehren unternimmt, und sodann dass er das Gegentheil von dem, was er Cap. 21 u. 24 über das Glück der Bösen bis zu ihrem Ende behauptet hatte, aufstellt. *Eichh.* (Hiob übers. 1824 S. 97) meinte desshalb, Ij. spreche hier nicht *seine* Meinung aus, sondern wiederhole nur die der Gegner; aber V. 11, der die Schilderung einführt, so wie die Zwecklosigkeit einer solchen Wiederholung erlauben diese Ansicht nicht. Andere haben Verwirrung und Entstellung des Textes vermuthet (s. darüber hinter Cap. 28). Indessen was zunächst seinen Widerspruch mit sich selbst betrifft, so hat er allerdings gegenüber von dem blossen Erfahrungsstandpunkt der Freunde geläugnet, dass die Bosheit *immer* von der verdienten äusseren Strafe betroffen werde, und er kann das hier nicht widerrufen wollen, sonst würde er auch seinen über ihre Theorie errungenen Sieg hinfällig machen. Aber wenn nicht aus der Erfahrung, so ist es doch aus der innern göttlichen Nothwendigkeit nachweisbar, dass die gottentfremdeten auch äusserlich verloren sein müssen. Anders, als dass die Bosheit ihre Strafe in sich selbst trage, und es dem Bösen zuletzt nicht wohl gehen könne, hat Ij. selbst nie gedacht (s. 21, 16; auch 21, 6. 23, 15. 24, 12; besonders 31, 3 ff.) und nach anderem Grundsatz hat er auch nie gelebt. Und es ist nun wohl begründet, dass er jetzt, zu grösserer Ruhe gelangt, seine frühere verneinende Behauptung durch diese bejahende ergänzt, ausdrücklich seinen Glauben an die sittliche Weltordnung Gottes bekennt, und so alle Missdeutung seiner Ansichten abwehrt. Wie freilich jene erfahrungsmässigen Fälle vom Glück der Bösen mit dieser ewigen Ordnung Gottes zu vereinen seien, hat er damit ebensowenig erkannt und erklärt, als das Andere, dass der Fromme von äussersten Leiden heimgesucht werden kann; er lässt es als ein ungelöstes Räthsel stehen, das er vorerst nur durch Glauben, nicht durch Begreifen überwinden kann. Dass er nun aber diese seine Ueberzeugung in der Form einer Lehre für die Freunde hinstellt, verliert sein Auffallendes, wenn man bedenkt, dass der Gegenstand dieser Lehre nicht sowohl das äussere Schicksal der Bösen (27, 14—23), worin er sich mit ihnen in Uebereinstimmung weiss (27, 12), als vielmehr dessen tieferer Zusammenhang mit der Weltordnung Gottes C. 28 ist, wornach der Gottesfürchtige nicht dem göttlichen Zorne verfallen sein kann, der Gottlose aber es sein muss. Demgemäss hat auch seine Lehre, obgleich sie zum Theil dasselbe sagt, was sie gesagt haben, doch eine andere Abzweckung; sie beabsichtigten, dass er aus ihren Schilderungen sich als einen Bösen erkennen lerne; er will sie die Unmöglichkeit davon einsehen lassen, dass ihn ein solches Zorngericht Gottes sollte treffen können, und damit lehrt er sie allerdings etwas Neues, von ihnen noch nicht Beherzigtes. (Die Auskunft *Schlottmann's*, dass Ij. hier den Freunden das Schicksal des Frevlers zur Warnung vor der Sünde des ungerechten Richtens vorhalte, ist schon darum unstatthaft, weil das Gespräch geschlossen und eine solche Ein-

wirkung auf die Freunde nicht mehr am Platze ist. Ausserdem ist diese Absicht zu warnen und zwar gerade davor zu warnen, nirgends angedeutet, vielmehr das Folgende ausdrücklich als eine Lehre an sie bezeichnet.) — Die Gliederung: Einleitung in 3 Versen, Ausführung in zweimal 5. — a) Er will sie über die Ordnung Gottes, die sie ja selbst erkannt, aber falsch angewendet haben, belehren V. 11—13. — V. 11 scheinbar verbindungslos, in Wahrheit Gegensatz zum Vorigen: der Gottlose kann keine Freudigkeit haben; was vielmehr der Fall ist, will ich euch lehren (LXX: ἀλλὰ δή). Das Obj. des Unterweisens mit בְּ eingeführt, wie bei andern *Verba dicendi* (*Ew.* § 217, f S. 557; etwas verschieden ist הוֹרה בדרך einen auf dem Weg weisen Ps. 25, 8. 12 u. s.). *Hand Gottes* d. h. seine Handlungsweise, sein Finger. Was *bei Gott ist* (10, 13), seinen Sinn und die Grundsätze seines Handelns, will er unverhohlen aussprechen. — V. 12. Habt doch *ihr selbst* (אַתֶּם) alle es, nämlich ראה אל und אשר עם שדי, *erschaut* d. h. richtig beobachtet (15, 17), *und warum denn seid ihr eine Eitelkeit eitel* d. h. so gänzlich eitel (*Ew.* § 281, a; *Ges.* § 138, 1 Anm. 1), heget ihr so eiteln Wahn? nämlich in verkehrter Anwendung des Erschauten auf meine Person. — V. 13. Zur Sache hinüberleitend gebraucht er ihre eigenen Worte 20, 29, denn in dem, was er zunächst sagt, weiss er sich mit ihnen in Uebereinstimmung. Uebrigens weist זה hier auf das Folgende hin, und ist משדי יקחו Relativsatz. — b) Des Frevlers Familie rafft Schwerdt, Hunger und Seuche weg; sein Vermögen bleibt ihm nicht, es fällt zuletzt den Gerechten anheim; sein Haus hat keinen Bestand V. 14—18. — V. 14. Ij., die von den Dreien gewöhnlich eingehaltene Ordnung umkehrend, beginnt mit der Strafe des Sünders in seiner Familie. למו־חרב sc. יִרְבּוּ ist Nachsatz. Ueber לָמוֹ, das nur im B. Ijob vorkommt (29, 21. 38, 40. 40, 4) s. *Ew.* § 221, b. Zu *Schwerdt* und *Hungersnoth*, wozu V. 15 als dritte Strafmacht מָוֶת kommt, vgl. bei Jer. 14, 12. 15, 2. 18, 21. — V. 15. *Seine Entronnenen* (vgl. 20, 21. 26) d. h. die ihm noch übrig sind, nachdem Schwerdt und Hunger ihre Reihen gelichtet, *werden durch den Tod* d. h. die Pest (Jer. 15, 2 vgl. mit 14, 12) *begraben*, sofern bei grossem Sterben kein ordentliches Begräbniss möglich ist, sondern der Todte sofort verscharrt oder verbrannt (Am. 6, 9 f.) wird, so dass Tod und Begräbniss zusammenfällt, ohne dass במות *im Moment des Todes* (*Bött.*) bedeutete. Die Einsetzung eines לא vor יקברו (*Olsh.*) würde das kühne Bild zerstören. *Und seine Wittwen weinen nicht* (wiederholt Ps. 78, 64); sie beweinen sie nicht im Leichenzug, in solenner Weise (*Hirz.*). Uebrigens wird אלמנתיו kaum die Wittwen der שרידים bedeuten (was אַלְמְנוֹתָם wäre), man müsste denn ihm als Familienhaupt beilegen, was den Familiengliedern gehört, sondern die seinigen; dann liegt aber darin, dass die Austilgung der Familie nicht vollständig noch in seine Lebzeiten fällt, wie man daraus schliessen könnte, dass von seinem Tod erst von V. 19 an die Rede ist. — V. 16 ff. über seine Habe. *Staub* und Lehm oder *Koth* (30, 19) als Bild der Menge auch Zach. 9, 3. Grosser Kleidervorrath war bei den Morgenländern ein wesentliches

Stück der Pracht und des Reichthums s. Gen. 45, 22; *Rosenm.* Morgenland III S. 346; *Winer* RW. I S. 663. — V. 17 Nachsatz zu V. 16: *er schafft an und der Gerechte kleidet sich, und das Silber — theilt der Schuldlose,* sofern diese, in jenen Gerichten verschont, den Kampfplatz behaupten und das Land besitzen (z. B. Ps. 37, 29. 34; auch Qoh. 2, 26). — V. 18. Die Unsicherheit und schnelle Vergänglichkeit seines *Hauses* d. h. seiner Familie und Habe, an einigen Bildern anschaulich gemacht. *Er hat der Motte gleich sein Haus gebaut* d. h. so leicht zerstörlich wie das dünne larvenartige Gewebe der Motte aus den feinsten Fasern (s. 4, 19 und das ähnliche Bild 8, 14), *und wie eine Hütte, die ein Hüter machte* d. h. Hütte in einem Wein- oder Obstgarten (Jes. 1, 8), welche im Sommer zur Zeit der Hut für den Hüter aufgeschlagen, also nur leicht und hinfällig aus Strauchwerk oder Pfählen und Matten gemacht wird. — c) Ihm selbst mit all seinem Reichthum macht éine Nacht ein Ende; jähe Todesschrecken überfallen ihn wie eine Fluth, oder ein plötzlicher Sturm rafft ihn weg; von einer höheren Gewalt wie mit Geschossen verfolgt muss er davon, begleitet vom Hohn und Spott der Menschen, V. 19—23. — V. 19. ולא יאסף] die Erklärung: *reich legt er sich nieder, noch ist's nicht weggerafft,* nämlich sein Haus oder Besitz (z. B. *Eichh., Umbr.*), hat schon das Tempus gegen sich; eine Frage: *wird er nicht weggerafft?* (*Hahn*) geht wegen des parallelen יאספנו nicht an; die Fassung *und wird nicht bestattet* (*Gers., Ros., Schl.*) nach Jer. 8, 2; Hez. 29, 5, würde die Wechselbeziehung von ישכב und עיניו פקח zerstören, auch gegenüber von V. 20 ff. vorgreifen; bei der Lesart וְלֹא יֶאֱסֹף *und nimmt nicht mit sich* (*Hier.* u. Mss.) vermisst man das Obj. und stösst sich an der Bedeutung von אסף; also lies mit LXX (*It. Pesch., Houb., Hirz., Ew.* u. A.) יֹאסַף = יוֹסִיף (*Ew.* § 122, e), u. vgl. 20, 9. 40, 5: *und thut's nicht wieder. Seine Augen hat er aufgeschlagen und — ist dahin* (24, 24) d. h. „so nahe wie Abend und Morgen berühren sich bei ihm reichster Besitz und gänzliche Vernichtung; reich legt er sich Abends nieder, nicht ahnend dass es das letztemal sei"; (*Hirz.*) Morgens schlägt er kaum die Augen auf, so ist er schon weg. Dieser plötzliche Untergang wird weiter beschrieben. — V. 20. *Es erreicht* oder ereilt *ihn wie Wasser* einer plötzlichen Ueberschwemmung (20, 28; Jer. 47, 2 u. s.) *der Schrecken* (18, 14, vgl. 20, 25) *Menge,* die jähen Todesschrecken; zur 3 p. fem. Sing. s. 14, 19, *Ges.* § 146, 3. Oder aber, ein anderes Bild, *Nachts,* in kürzester Frist, über Nacht, hat ihn ein Sturm davon genommen, wie 21, 18. — V. 21. Weitere Ausmalung von V. 20b. קדים] *Ostwind,* im bibl. Sprachgebrauch ein Sturmwind und heftiger Stosswind (15, 2. 38, 24; 1, 19; Ps. 48, 8; Jes. 27, 8; Hez. 27, 26); der hebt ihn auf, dass er dahin fährt (14, 20. 19, 10), und stürmt ihn weg (Pi.) von seinem Ort. — V. 22. וישלך] s. 13, 27; *er wirft* oder schleudert *auf ihn* (Num. 35, 20), nämlich Geschosse (s. oben 16, 13), ohne Schonung; Subj. kann nicht mehr der Sturm sein, sondern nur der auch im Sturm als unsichtbare Macht verborgene Gott (s. Ps. 35, 5 f.). *Vor seiner Hand muss er wohl fliehen;* der Inf. abs. hebt

die Flucht als das sichere unvermeidliche Ergebniss hervor. — V. 23. Dazu noch der Hohn u. Spott seiner Ortsgenossen. Das Subj. ist unbestimmt: *man*, und weil es auch als Mehrheit gefasst werden kann, wird ein Plur. Suff. in מְקֹמוֹ darauf bezogen. Dagegen ist das Suff. in עָלָיו zu beurtheilen wie 22, 2 (20, 23), da der Plur. עריצים V. 13 zu weit entfernt ist, und sonst durch die ganze bisherige Schilderung der Sing. durchherrscht. Das *Händeklatschen* als Zeichen der Schadenfreude Nah. 3, 19; Thr. 2, 15 und des Hohnes Ij. 34, 37; ebenso das *Zischen* oder Pfeifen Zeph. 2, 15; Jer. 49, 17. Man zischt über ihn *von seinem Ort*, Wohnort, *aus* d. h. seine Mitbürger zischen ihm nach, begleiten ihn mit ihrem Spott (*Hirz.*); Andere: man zischt ihn aus *von seinem Orte weg* d. h. begleitet sein Verschwinden von seinem Wohnort (8, 18) weg mit Zischen.

3. Die Begründung C. 28. Denn a) zwar alle Kostbarkeiten der Erde kann der Mensch durch Kraft und Kunst erreichen V. 1—11; b) aber die Weisheit, ein Gut, dessen Werth alle irdischen Schätze übersteigt, ist nirgends in der sichtbaren sinnlichen Welt zu finden, mit keinem Schatz der Erde zu erkaufen, V. 12—22; c) sondern Gott allein hat und kennt sie als der Herr und Schöpfer der Welt, und dieser bestimmte dem Menschen als seine Weisheit Gottesfurcht und Meiden des Bösen, V. 23—28, so dass also 2 Strophen von je 11 Versen auf die kürzere, den Schwerpunkt der ganzen Ausführung enthaltende Schlussstrophe von 6 Versen vorbereiten. Das ganze Stück ist durch כִּי *denn* V. 1 an C. 27 angeknüpft. Selbstverständlich kann eine so lange Ausführung nicht die Begründung eines untergeordneten Satzes, sondern nur eines Hauptgedankens in C. 27 sein. Nach *Hirz.* soll auf 27, 12b zurückgegriffen u. gezeigt werden, warum die Freunde trotz alledem über Ijob eiteln Wahn hegen: denn in die Tiefen der göttlichen Weisheit dringe kein menschlicher Blick, und desswegen sei es eitel, die Ursache seiner Leiden so dreist zuversichtlich angeben zu wollen. Aber in diesem Fall müsste 27, 13—23 eine blosse Parenthese sein, was nicht gut denkbar ist. Auch kann nicht die Warnung vor der Sünde grundlosen Beschuldigens hier mit der Verweisung auf die Unbegreiflichkeit der göttlichen Weisheit begründet sein (*Schl.*), weil eine solche Warnung nicht vorhergeht und weil in C. 28 nicht die Unbegreiflichkeit der göttlichen Weisheit gelehrt ist. Ebenso unthunlich ist es zwischen C. 27 u. 28 einen Gedanken, wie „so ist allerdings der Frevler Loos gewöhnlich, aber darum nicht immer", oder „damit sind aber noch nicht alle Räthsel der Weltregierung gelöst" u. drgl. zu ergänzen, und C. 28 als Begründung dieses nicht ausgesprochenen Gedankens aufzufassen. Ohnedem handelt C. 28 gar nicht von der göttlichen Weisheit, sofern sie räthselhaft in der Regierung der Welt waltet; vielmehr wird die vom Menschen anzueignende Weisheit als ein Gut beschrieben, das der Mensch nicht wie andere Güter in der sinnlichen Welt, sondern nur von und bei Gott, der im Alleinbesitz der vollen Weisheit ist, erwerben kann durch Gottesfurcht. Demnach soll das Stück zunächst das geschilderte Schicksal der Frevler begründen: weil dem Menschen als seine Weisheit und als der

Weg zum Glück gesetzt ist, in rechter Furcht bei Gott zu bleiben, und sie diesen Weg verschmäht haben, so können sie kein Gedeihen haben. Und da umgekehrt er selbst bei Gott ausgeharrt zu haben sich bewusst ist (27, 2 ff.), so kann er nicht das Schicksal des Frevlers erleiden, sondern hat trotz des jetzigen tiefsten Leidens Grund zur Hoffnung, und insofern erhält mittelbar auch der erste Theil von C. 27 in C. 28 seine Begründung. — a) Zwar Silber, Gold und andere werthvolle irdische Dinge haben einen Ort, von dem man sie holen kann; durch Kunst und Scharfsinn, Kraft und Anstrengung vermag der Mensch ihrer aller habhaft zu werden, und reichlich lohnet sich ihm seine Bemühung um sie V. 1—11, gegliedert in 2, 3, 3. 3 Verse. Den Gedanken, dass der Mensch aller sinnlichen greifbaren Güter habhaft werden kann, führt der Dichter an dem Beispiele des Bergbaus aus, und ist diese Stelle auch archäologisch merkwürdig. Denn zwar die Kunst des Metallschmelzens und -Läuterns ist oft, dagegen der Bergbau ausser hier kaum einmal im AT. erwähnt. Schwerlich darf man daraus auf gänzliche Unbekanntschaft der Hebräer mit dieser Kunst schliessen. Nach Deut. 8, 9 haben sie dieselbe doch auch ausgeübt; in unserer Stelle werden gewisse bergmännische Ausdrücke als geläufig vorausgesetzt; und in ihrer Nähe wenigstens fehlte es nicht an Bergbau. Von alten Kupferwerken auf dem Libanon (s. *Volney* Reise I. S. 233; *Ritter* Erdk. XVII. S. 1063) finden sich noch jetzt Spuren, wie es auch Eisengruben und Schmelzöfen dort gibt (*Russegger* I. 779 f. 788 f.); von idumäischen Kupfergruben waren noch Anfangs der römischen Kaiserzeit die zu Phunon oder Phaino betrieben (s. *Ges.* thes. S. 1095), und selbst auf alte Goldminen daselbst weist *Hieron.* (opp. ed. Vallarsi III. 183) hin; auch von Resten alter Eisenwerke im Ostjordanland im sogenannten El-Mi'râd nördlich vom W. Zerqâ, berichtet neuerdings *Wetzst.* (bei *Del.* S. 328.) Aber auch auf der Sinaihalbinsel, mit welcher immer noch Verkehr sein mochte, wurde (*Aristeas* ed. Haverc. p. 114) auf Kupfer und Eisen gebaut: an dem nördlichen Ende des Wadi Mukatteb (unter 29° n. Br.) waren verschiedene ausgedehnte Bezirke (W. Maghâra, W. Nasb, Sarbût el Châdim) von Aegypten aus unter den alten Pharaonen bergmännisch abgebaut (*Lepsius* Briefe S. 335—338; *Graul* Reise 2. S. 202 f.; *Ritter* Erdk. XIV. S. 784 ff.; nur dass jetzt *H. Brugsch* Wanderung nach den Türkis-Minen der Sinai-Halbinsel 1868, 2. Aufl. S. 66 ff. das altägyptische Wort Mafkat nicht mehr als *Kupfer* sondern als *Türkis* erklärt). Dagegen der eigenen Anschauung des hebr. Volkes unzugänglich und höchstens durch Nachrichten von Reisenden bekannt waren die Goldwerke an den äussersten Grenzen Oberägyptens (Diod. III, 11 ff.) und die phönikischen Gold- u. Silber-Minen in Spanien (1 Macc. 8, 3; Plin. III, 4; Diod. V, 35 ff.). Es ist aber auch nicht zu erweisen, dass der Verf. *Alles*, was er hier sagt, aus eigener Anschauung geschöpft hat; manche Züge mag er nach Erzählungen eingefügt haben. — Erklärende Bemerkungen von Bergleuten zu unserer Stelle finden sich aus älterer Zeit in der *Orient. u. exeget. Bibliothek von J. D. Michaelis* XXIII S. 7 ff. und aus neuerer in den *Theol. Studien u.*

Kritiken 1863 S. 105 ff. — V. 1 f. stellen den Hauptgedanken hin, dass es für Silber, Gold, Erz und Eisen einen Ort gibt, wo man sie finden kann, nämlich die Erde. מוצא] *Ausgangsort*, aus dem etwas hervorgeht oder wo man es holt (1 R. 10, 28), *Fundort.* יזקו] Rel.-Satz: Gold, *das man seiht* oder *läutert;* יזק nämlich, gewöhnlich im Pi. (Ps. 12, 7; Mal. 3, 3; 1 Chr. 28, 18), scheint der Kunstausdruck zu sein für das Auswaschen oder Ausschlämmen des goldhaltigen Erdreichs oder Erzes, nachdem man es zuvor fein zermalmt hat (Diod. III, 11 ff.); im Gegensatz gegen Flussgold und Goldsand. — V. 2. עפר] *Erdreich*, das innere, nicht die Oberfläche (39, 14). יאבן ונ׳] *und Gestein schmilzt man zu Kupfer* (20, 24) *um.* Zwar wäre auch möglich: *u. Gestein, das m. z. K. schmilzt*, als zweites Subj. zu מֻצָּק, aber bei der ersteren Fassung ergibt sich eine gefälligere Hinüberleitung zu V. 3. יצוק] nicht Pa'ûl (41, 15 f.), da אֶבֶן fem. ist, sondern (wie 29, 6) Imprf. von צוּק = נָצַק, und die 3. p. S., unbestimmter Beziehung, wie V. 3. 4. 9—11 (wofür die 3. p. Pl. nur V. 1 u. 4); נח׳ aber ist Acc. des Produkts. — V. 3—5 beschreiben die Art u. Weise, wie der Mensch dieser Metalle, wohl zunächst des Kupfers, habhaft wird, und zwar im Perf., gleichsam erzählend, was er Alles schon angewendet hat. V. 3. Der Finsterniss (im Innern der Erde) hat man ein Ende gemacht (mittelst der Bergmannslampe) und durchforscht nun *nach jeglichem Endpunkt hin* d. h. allerwärts bis zum Aeussersten (schwerlich: *nach jeder Vollendung hin* d. h. auf's genaueste, s. zu 11, 7 u. 26, 10) das unterirdische in schwarzes Dunkel (10, 22) gehüllte Gestein. הוּא geht auf das Subj. in שָׂם zurück. — V. 4. Wie gelangt man in diese dunkeln Räume hinab? *Man hat einen Schacht gebrochen* (16, 14) *weg von bei einem Weilenden, sie die von einem Fuss vergessen waren, hingen fern von Menschen, schwebten.* נחל] sonst Bezeichnung einer Thalrinne, ist hier ein Stollen, oder wie nach dem Schluss des V. fast wahrscheinlicher wird, ein Schacht, der aber nicht nothwendig ein senkrechter sein muss (vgl. auch יאר V. 10). מעם־גר] מן drückt hier aus *weg von, sich entfernend von,* nämlich von der Nähe eines da Weilenden, also von menschlicher Wohnung, sofern zwar beim Eingang der Gruben Hütten gewesen sein werden, aber die Gruben weit davon weg in das Innere der Berge führen. הנשכחים] nach den Accenten nähere Bestimmung zum Subj. von פָּרַץ; der Uebergang in den Plur. nach *Ew.* § 319, a; פָּרַץ beim Pass. wie 24, 1, oder wenigstens wie sonst bei נִשְׁבַּר Ps. 31, 13; Deut. 31, 21. Gemeint ist aber unter רגל nicht der eigene Fuss derselben (*Hirz.*, welcher darin angedeutet findet, dass sie sich an Seilen in den Schacht hinunterlassen mussten oder *auf dem Knebel einfuhren*), da sogar ein Dichter schwerlich sagen konnte: sein Fuss hat ihn *vergessen* statt *im Stich gelassen*, sondern der Fuss eines auf der Oberfläche des Berges Gehenden, so dass der Sinn ist: vergessen von einem oben Gehenden, sofern dieser nicht weiss oder daran denkt, dass unten welche arbeiten. מני־רגל] im Sinne von *ohne* (11, 15. 21, 9) *Fuss* und mit דלה verbunden (*Hahn*), ist nicht gut, weil דלה eine Ergänzung braucht, und weil *ohne Fuss* noch immer nicht = *nicht*

auf Füssen ist. דלו מ׳ נ׳] Fortsetzung des Part.; מאנוש in ähnlichem Sinn wie מעם-גר, durch die Acc. mit דלו verbunden; דלו u. נעו erklären sich gegenseitig, daher ohne ו verbunden (s. 27, 8). — V. 5. Man erwartet nun auch zu erfahren, was die Bergleute da unten machen; auch erweist das Prf. נהפך diesen V. als Fortsetzung der 2 vorigen. (Hienach sind die beiden, ohnedem auch gramm. unhaltbaren Auslegungen von *Schl.* u. *Kamph.* abzuweisen.) Das Thun der Bergleute wird als Durchwühlen des Erdinnern beschrieben, im 1. Gl. aber eine Erscheinung an der Erdoberfläche (ähnlich wie V. 4) damit in Gegensatz gestellt, um durch den Contrast das Auffallende der Sache hervortreten zu lassen (vgl. *Plin.* XXXIII i. A.); ארץ ist cas. absol.: *die Erde — aus ihr wächst das Brodkorn* (Ps. 104, 14), *aber unter ihr hat man umgewühlt dem Feuer gleich,* d. h. wie mit Feuer, oder auch wie Feuer unaufhaltsam Alles zerstört, das Oberste zu unterst gekehrt. Statt כמו hat *Hier.* במו gelesen, u. Neuere (*Hirz., Schl.*) sind geneigt ihm zu folgen; sie finden dann das sogenannte *Feuersetzen* zum Zweck der Lossprengung des Erzes vom Gestein angedeutet. Aber der Hauptgedanke ist das Zerwühlen, auf das Mittel kommt weniger an, und Feuer war nicht das einzige Mittel. — V. 6. Hier wird neu angesetzt, um zunächst V. 6—8 unter Rückkehr zum Gedanken von V. 1 die Schätze, die man in der Erde findet, und die Verborgenheit des Weges zu denselben hervorzuheben, sodann aber V. 9—11 die Art, wie der Mensch dabei siegreich alle Hindernisse überwindet und seine Mühe wirklich gelohnt sieht, zu beschreiben. *Der Ort* (wie V. 1 als Fundort) *des Sapphir sind ihre Steine* d. h. den Sapphir findet man unter den Steinen des Erdinnern; er wird als Beispiel der Edelsteine erwähnt, und durch die Erwähnung die Aussage von V. 1 f. erweitert. Im 2. Gl. bezieht sich לו nicht auf den Sapphir (*Hirz.* u. A.): *und Goldstäubchen sind ihm,* wodurch er als der jetzt sogenannte unächte Sapphir oder Lasurstein, der sich vom ächten durch seine Undurchsichtigkeit und durch eingestreute (goldgelbe) Eisenkiespunkte unterscheidet (s. Plin. XXXVII, 38 f.), bestimmt wäre; denn was man blos beispielsweise nennt, wird man nicht so ausführlich beschreiben. Auch nicht auf מקום wird לו zu beziehen sein (*Ha., Schl., Del.* u. A.), weil damit, dass man am gleichen Orte Sapphir u. Golderde findet, etwas sehr Beschränktes ausgesagt würde; sondern auf den Menschen (V. 3. 4. 9 ff.): *und Golderden* d. h. goldhaltiges Erdreich, Goldstufen *sind ihm* d. h. werden ihm zu eigen, findet er (*Schult., Ros., Ew.* u. A.), so dass es dem Sinn von מקום entspricht. — V. 7 f. Der jedem andern Geschöpf, ausser dem Menschen, verborgene Weg dazu. Will man נָתִיב nicht mit der *Pesch.* zu V. 6ᵇ ziehen: „und Goldstufen sind ihm ein Weg d. i. wegsam, zugänglich", so kann es nur, wie ארץ V. 5, Nom. absol. sein (*Schult., Hirz.* u. A.): ein Pfad — ihn hat d. h. *den Pfad* (der dazu führt) *hat ein Adler nicht erkannt* u. s. f. Die Erklärungen von *Ew.*, der נתיב als Fortsetzung von עפרת ז׳, und von *Del.*, der es als Fortsetzung von מקום ס׳ nimmt, sind zu unbequem. Selbst die scharfsichtigsten Vögel, der Raubvogel schlechtweg oder Adler und der Geier, haben

den Weg nie erspäht (zu שׁזפתּו s. 20, 9), noch V. 8 die kühnsten, überall stolz vordringenden Raubthiere ihn je betreten. Das Hiph. הדריך ist zu beurtheilen wie הקציר 24, 6. Der Begriff von שׁחץ ist durch das Talmudische u. Aeth. (ሠሕጸ:) gesichert: *Söhne des Uebermuths* (vgl. 41, 26) heissen die stolzmuthigen, majestätisch einherschreitenden grossen Raubthiere, zu denen vor Allem der שׁחל (4, 10) gehört. — V. 9—11; über den Sinn s. oben. Die Beschreibung ist wieder im Perf. gehalten, wie V. 3—5; sie will aber nicht ordnungsmässig die ganze Reihe der Vorrichtungen des Bergmanns aufzählen, sondern nur einzelne derselben als Beweise seiner vor keinem Hinderniss zurückschreckenden Kühnheit hervorheben. — V. 9. חלמיש] *Kiesel* und überhaupt Name der härtesten Steinarten; sogar an diesen hat er seine Hand gelegt; *hat* von der Wurzel d. i. *von Grund aus* (13, 27. 19, 28) sogar Berge oder ganze *Berge durchwühlt* oder umgewühlt. — V. 10. *Durch die Felsen hat er Gänge* oder Stollen *gebrochen*, eigentl.: künstlich gespalten, *und allerlei Kostbarkeit hat sein Auge erschaut.* יאריים] *Canäle*, muss ein bergmännischer Ausdruck sein, wie נַהַל V. 4, etwa Stollen, schwerlich aber nasse Stollen oder Abzugscanäle für das in den Gruben sich sammelnde Wasser, da er von der Behandlung des Grubenwassers V. 11 handelt, und da das Erschauen der Schätze als unmittelbare Folge des Gängebrechens hingestellt wird, sondern Grubengänge, in denen das Erz gehauen oder die kostbaren Steine gefunden werden. — V. 11. Das 1. Gl.: auch des Wassers in den Gruben wusste er sich zu erwehren. Sicher hängt, wie auch die Accente weisen, נהרות nicht von בכי, sondern als Acc. von חבשׁ ab, und sicher bedeutet בכי das Weinen oder *Thränen*, Wassertröpfeln, als nom. act., nicht aber das herausgesickerte Wasser selbst. Fraglicher ist die Bedeutung von נהרות; zwar die abfliessenden gesammelten Wasser kann es nicht bedeuten, weil dazu חבשׁ nicht passt; wohl aber kann es an sich sowohl die *Grubengänge* wie יאריים V. 10, als auch die aus den Wänden derselben hervorbrechenden Wasserzuflüsse oder *Wasseradern* bedeuten. Im letzteren Fall wäre zu übersetzen: weg vom Thränen d. i. *dass sie nicht thränen hat er die Wasseradern verbunden* (חָבַשׁ sonst auch vom chirurgischen Verband) oder verstopft; anstössig wäre dabei nur, dass von נהרות Strömen ein blosses בכי Weinen oder Thränen ausgesagt wäre. Daher wohl richtiger: *gegen das Thränen hat er die Gänge* mit Verband versehen oder *verstopft* (schwerlich aber: weil sie thränen, hat er die Gänge verschlemmt — mit Lehm —, damit sie das gefangene Wasser nach aussen abführen können). Das 2. Gl.: *und so* nach Ueberwindung dieses und aller andern Hindernisse *bringt er* glücklich *das Verborgene* (11, 6) *ans Licht*, womit zum Grundgedanken des ganzen Abschnitts zurückgekehrt wird. תּעלמה] wurde zum Theil mit Mappiq im ה geschrieben; dieses soll nach den Nationalgrammatikern blos des Wohllauts wegen, nicht zum Zeichen des Suff. der 3. p. fem. gesetzt sein, womit freilich noch nichts Klares gesagt ist (vgl. Jes. 28, 4 u. *Ew.* § 247, d, Anm.). אור] ist Acc. loci. — b) Aber die Weisheit, kein

sinnliches Ding und kein greifbares Gut, ist in der ganzen sichtbaren Welt nirgends zu finden, mit keinem Schatze zu erkaufen, selbst unschätzbar und unvergleichbar, voll und ganz von keinem lebenden Wesen erschaut V. 12—22, gegliedert in 3, 5, 3 Verse. — Die meisten Erklärer seit *Schultens*, wie z. B. auch *Hirz.*, *Schl.* u. A., nehmen ohne Weiteres an, dass *die Weisheit*, um die es sich hier handelt, die göttliche Weisheit, als das die sittliche und natürliche Weltordnung erhaltende Princip, sei. Aber dass die göttliche Weisheit nur bei Gott, nicht bei einem Geschöpf, zu finden sei, ist etwas so sehr selbstverständliches, und die Erhabenheit der göttlichen Weisheit über alles menschliche Begreifen war ein so allgemein anerkannter, auch von den beiden streitenden Parteien unseres Buchs längst (C. 11 u. 12) behaupteter und zugestandener Satz, dass man nicht einsieht, wie Ij. hier so viel Aufhebens davon machen kann. Ausserdem aber wird durch den Gegensatz dieser 2ten gegen die 1. Strophe, und durch die Schilderung V. 15—19 die Weisheit als ein Gut dargestellt, und wird erörtert, ob und wie und wo es erworben werden kann (ja sogar durch den Ausdruck משך חכמה. V. 18 angedeutet, dass sie sich in Besitz nehmen lässt); beide Gesichtspunkte passen nicht auf die göttliche Weisheit als Princip der Weltregierung. Auch der Zusammenhang mit C. 27 führt auf dasselbe (oben S. 249). Sinn und Ausgangspunkt der Einführung „der Weisheit" muss also ein anderer sein. Längst hatten die Weisheitslehrer, wie sie in Gott selbst die Weisheit als die höchste Kraft erkannt hatten, so auch für den Menschen die Weisheit als das Höchste, was er zu erstreben habe, als das Ziel aller Bildung und Erziehung hingestellt. Ist Weisheit im Allgemeinen die Fähigkeit des richtigen Denkens und richtigen Handelns, so ist klar, wie alle Forderungen an den Menschen in der Erwerbung der rechten Weisheit zusammengefasst werden konnten, und wie solche Weisheit, als die rechte Kunst des glückseligen Lebens, zugleich als ein Gut gepriesen werden durfte, mit dessen Besitz alle andere Güter gegeben sind (vgl. Prov. 3, 13 ff.). Die Frage war dann nur, worin sie bestehe, und wie und wo sie erworben werden könne? Und genau diese Frage ist es, welche in unserer Stelle erörtert wird und erörtert werden muss. „Die Weisheit" ist hier das Princip oder die Kunst des richtigen Denkens und Handelns. Zu den Ausdrücken חָכְמָה und בִּינָה oder תְּבוּנָה vgl. Prov., z. B. 9, 10. 3, 13. Der Artikel (החכמה) zeichnet sie als das bekannte Ideal menschlichen Strebens, als das eine bekannte Hauptgut unter allen Gütern. — V. 12—14: der Weisheit Fundort aber, wo ist der? Sie ist nirgends, auf der Oberwelt nicht und in der Tiefe des Meeres nicht, sinnlich gegenwärtig und zu finden. — V. 12. Das Thema. מאין] *von wo?* (1, 7); über מן bei מצא vgl. z. B. Hos. 14, 9. Die Rückbeziehung auf V. 1 auch in den Ausdrücken, תמצא u. מקום, ist unverkennbar. Die Antwort auf die Fragen geben V. 13 f. — V. 13. עֶרְכָּהּ (s. das Verb V. 17. 19) ist entweder die *Schätzung*, Werthschätzung (z. B. Lev. 5, 15. 18) oder geradezu Aequivalent, *Preis, Werth*, obgleich diese Bedeutung sonst nicht belegbar ist. Kennt aber Niemand ihren Preis, so hat sie auch

noch Niemand gekauft, wie man sinnliche Dinge kauft. Da man aber eine Antwort auf V. 12 erwartet, und von der Unmöglichkeit des Kaufens erst V. 15 ff. gesprochen wird, so ist besser mit den LXX דַּרְכָּהּ (vgl. V. 23) zu lesen. — *Das Land der Lebendigen* ist die Oberwelt Ps. 27, 13. 52, 7; Jes. 38, 11 u. s. — V. 14. תְּהוֹם] ein uralter Name für die Urfluth und die Meerestiefe, sonst immer Fem.; wenn hier יָם von תְּהוֹם unterschieden wird, so ist daran zu denken, dass auch die unter dem Erdboden lagernden Gewässer im תְּהוֹם mit befasst werden Gen. 7, 11. 49, 25. — V. 15—19: mit allen Schätzen, welche die Welt bietet, kann sie nicht erkauft werden, und alle die kostbarsten Dinge sind mit ihr nicht zu vergleichen. Die Ausführung ist in der Weise gemacht, dass die werthvollsten Gegenstände, die man im Alterthum kannte, aufgezählt und mit ihr zusammengestellt werden (vgl. Prov. 3, 14 f.). — V. 15. תַּחַת *anstatt* d. i. *für*, wie 1 R. 21, 2; Gen. 30, 15. סְגוֹר] *Ew.* § 153, a; jedenfalls soviel als sonst זָהָב סָגוּר (1 R. 6, 20. 10, 21), nach dem Targ. *geläutertes Gold* (wesshalb *Ew.* سنجر vergleicht); über die Läuterung durch Rösten oder Kochen s. *Klemm* Allgem. Culturgesch. V S. 503 ff. nach Diod. III, 11 ff. Das 2. Gl.: *und nicht wird als ihr Kaufpreis Silber dargewogen* oder bezahlt. — V. 16. Ueber das *feine Ophirgold*, womit sie nicht *aufgewogen wird*, s. 22, 24. Ueber den kostbaren שֹׁהַם, dessen Bedeutung *Onyx* nicht ganz sicher ist, s. *Ges.* thes. p. 1369 u. *Winer* RW. — V. 17. יִעָרְכֶנָּה] עָרַךְ *ordnen* entwickelt weiter die Bedeutungen *zusammenordnen, vergleichen* (Jes. 40, 18; Ps. 40, 6) und intr. *gleichkommen*, mit Acc., wie V. 19 u. Ps. 89, 7. זְכוּכִית] die Kostbarkeit des Glases im Alterthum ist bekannt (*Winer* RW. I. 432); es wurde hauptsächlich zu Gefässen (Schalen, Bechern u. s. w.) verwandt. — Das 2. Gl., in welchem die Negation fortwirkt: *noch ist ihr Tauschpreis* (15, 31. 20, 18) *güldenes Geräth*, oder nach einigen MSS. u. Ed., auch LXX, *Vulg.*: *güldene Geräthe* (כֵּלִי). — V. 18. יִזָּכֵר] *es ist nicht zu denken an* oder auch: *es ist nicht zu erwähnen* oder *nennen* (*Ew.* § 136, e), nämlich neben der Weisheit; das Pass. ist mit dem Acc. construirt (*Ges.* § 143, 1, Anm.). Dass רְאֵמוֹת (Hez. 27, 16) *Korallen* seien, wofür es die hbr. Ausleger erklären, und nicht *Perlen* ist noch immer das Wahrscheinlichste, wie umgekehrt, dass פְּנִינִים (über welche übrigens die Tradition nicht so einstimmig ist) *Perlen* bedeuten. Wenigstens spricht dafür Prov. 3, 15. 8, 11. 20, 15. 31, 10, wo פְּנִ֫ים immer unter dem Allerkostbarsten genannt sind, was auf die gemeineren Korallen nicht passen will, und ebenso sind hier die רְאֵמוֹת durch die Zusammenordnung mit dem Krystall u. durch den Ausdruck לֹא יִזָּכֵר niedriger gestellt als פְּנִינִים. Die Stelle Thr. 4, 7 ebenso wie die Unsicherheit der Tradition erklärt sich, wenn der ursprüngliche Perlenname weiterhin auch für Korallen oder Fabrikate von Korallen angewendet wurde (vgl. die jetzigen türkischen Rosenperlen). מְשֹׁךְ] Die Bedeutung *Besitz* ist (trotz *Böttch.* Aehr. S. 71) nach מָשָׁךְ Gen. 15, 2 und מִמְשָׁךְ Zeph. 2, 9 nicht zu bezweifeln; das folg. מִן ist comparativ: *Besitz der Weisheit geht vor Perlen.* —

V. 19. Die פטדה aus Aethiopien ist nach den meisten Verss. *Topas* τοπάζιον, vielleicht dasselbe Wort mit umstellten Lauten) ein citrongelber Edelstein; nach Diod. III, 39 soll er auf der Schlangeninsel im rothen Meer gefunden worden sein; ebenso nach Plin. XXXVII, 32 auf einer Insel des rothen Meeres, nur dass letzterer ihm lauchgrüne Farbe beilegt. — Im 2. Gl. zeigt sich die Erschöpfung der Aufzählung durch die fast wörtliche Wiederaufnahme von V. 16a. — V. 20—22: Die Hauptfrage aus V. 12 wird noch einmal aufgenommen, und geantwortet, dass kein lebendes Wesen, auch nicht die hoch fliegenden Vögel sie mit Augen wahrgenommen haben, auch die Unterwelt nur dunkle Kunde von ihr hat, so dass sie also bei keinem Sinnenwesen geholt werden kann. V. 20. וחחכמה] וְ ist consecutiv (wie ف): *die Weisheit denn* oder *die W. also* (*Ew.* § 348, a). — V. 21. ונעלמה] durch וְ wird der Satz nicht sowohl an die auf V. 20 zu gebende verneinende Antwort (*Hirz.* u. A.), als vielmehr an die oben auf dieselbe Frage gegebenen nächsten Antworten V. 13 f. als Fortsetzung angeschlossen, also: und auch, und weiter. Im Uebrigen fasst כל־חי (12, 10) alle lebenden Wesen zusammen, aus welchen sofort die Vögel, als die himmelswärts sich erhebenden, als Wesen einer höheren Region (etwas anders als V. 7) noch besonders hervorgehoben werden. — V. 22. Und den Lüften als Gegensatz schliesst sich dann die Unterwelt an. אבדון 26, 6 und מות zusammen vertreten hier die Unterwelt und das Reich des Todes, vgl. auch 38, 17 und Ps. 9, 14. Zu der Wendung mit אמרו vgl. oben V. 14. Dass das Reich des Todes ein Gerücht von der Weisheit vernommen hat, soll nicht eine Auszeichnung für dasselbe sein, sondern eine Herabsetzung, denn da unten, bei den Todten, weiss man nur mittelbar von ihr, durch das Hörensagen, durch die ankommenden Bewohner der Oberwelt. — c) Nur Gott allein ist sie bekannt, da er im vollen Ueberblick über Himmel u. Erde, jedem Ding sein Gesetz u. Maass gibt und gab; schon als er ursprünglich diese Ordnung schuf, hat er nach ihrem Muster geschaffen, und damals auch dem Menschen den Weg bestimmt, auf dem für ihn die Weisheit zu finden ist, nämlich die Furcht Gottes, V. 23—28. — V. 23. אלהים und nachher הוא nachdrücklich im Gegensatz zu den V. 13 f. 21 f. aufgezählten Wesen. דרכה] nicht: den Weg, den sie geht, ihre Art, sondern nothwendig: *den Weg zu ihr* (wie z. B. Gen. 3, 24), weil damit sichtbar auf V. 12a (20a) und V. 1a Rückbezug genommen ist. Nur um dieses Rückbezuges willen drückt er sich auch hier so menschlich über die Weisheit aus; der Gedanke aber ist: sie ist Gott bekannt, ihm gegenwärtig, in seinem Besitz. — V. 24 f. beweist er, dass sie ihm gegenwärtig ist und sein muss, aus der anerkannter Maassen ihm zukommenden Thätigkeit der Erhaltung und Beaufsichtigung des All's, welche ohne Weisheit nicht denkbar ist. V. 25 nämlich gehört mit V. 24 eng zusammen, und ist nicht, mit fast allen Neueren (ausser *Arnh.* u. *Ew.*), mit V. 26 zusammen, als Vordersatz zu V. 27 zu nehmen. Denn mag man לעשות zeitlich auffassen *als er machte* oder gerundivisch *indem er machte,* so gilt dagegen 1) dass לְ mit Inf. über-

haupt nie einen Zeitsatz, der durch *als* zu übersetzen wäre, bildet (2 S. 18, 29 gehört nicht her, und לַעֲנוֹת Gen. 24, 63. Ex. 14, 27 u. s. bedeutet *gegen die Wende hin*), und dass der gerundivische Inf. mit לְ seinem Hauptverbum nicht vorgesetzt werden kann, 2) dass ganz nothwendig, wenn bei V. 25 ein neuer Satz begänne, das Subj. durch ein Suff. ausgedrückt sein müsste (לַעֲשׂוֹתוֹ), gerade wie V. 26 richtig בַּעֲשׂוֹתוֹ steht. Ist aber demnach V. 25 mit V. 24 zu verbinden, so ist auch die Begründung von V. 23 noch nicht in V. 24 vollendet, sondern erst in V. 24 u. 25 zusammen. Der Satz *denn Er — zu der Erde Enden hin* (26, 14) *blickt er, unter dem ganzen Himmel siehet er*, will also nicht das Allsehen Gottes für sich (omniscientia) geltend machen, vermöge dessen er auch den Ort der Weisheit sehen und wissen müsse, sondern dieses Allsehen im Zusammenhang mit seinem Zweck und seinem Ziel, *dass er dem Wind Gewicht* mache d. i. *bestimme, und das Wasser mit dem Maasse regelte*, also als ein Beaufsichtigen zum Zweck der Erhaltung der Ordnung des Alls (providentia). Dabei versteht sich, dass Wind und Wasser nur stellvertretend für die übrigen Kräfte u. Elemente des All's genannt sind, wie nachher V. 26 Regen und Donner nur als Beispiele in Betracht kommen; ebenso dass *Abwägung* des Windes und *Abmessung* des Wassers nur dichterische Anschauungen für gesetzmässige Ordnung und zweckvolle Leitung dieser Kräfte und Stoffe (vgl. Jes. 40, 12) sind. Ueber den Uebergang des Inf. in Verb. fin. (5, 11. 29, 3. 38, 7) *Ew.* § 350, b; *Ges.* § 132, Anm. 2; dass nicht וְחִכֵּן, sondern חִכֵּן gesetzt ist, erklärt sich wie 5, 11: der Absichtssatz geht in einen Folgesatz (vgl. 31, 33) über, weil der Gedanke von dem, was Gott noch immer thut, zu dem was er gethan hat (von der Erhaltung zu der Schöpfung) hinüberschweift und so zugleich V. 26 f. vorbereitet. — V. 26 ff. Diese ihm gegenwärtige Weisheit hat denn auch Gott bei der Schöpfung sich als Muster vorgestellt, und wie er vermöge ihrer allen Dingen ihr Maass und ihre Ordnung gab, so auch dem Menschen als sein Gesetz bestimmt, dass für ihn Gottesfurcht Weisheit sei. — V. 26 ein Zeitsatz, wieder aufgenommen durch אָז V. 27. Diese Zeit, da er dem Regen ein Gesetz bestimmte (wie, wann, wo, in welchem Grad er einzutreten habe, unter Anderem auch über die regelmässig wechselnden Regenzeiten u. s. f.) und dem Donnerstrahl (Zach. 10, 1) einen Weg (durch die Wolken, vgl. 38, 25), ist keine andere als die Zeit der Schöpfung selbst. Damals *sah sie* Gott (die bessere Lesart ist רָאָה mit Mapp.), wie ein ausser ihm seiendes Wesen, d. h. aber nicht: *er fand sie* zufällig, wohl auch nicht: *ersah sie*, sondern einfach: *er sah sie an*, betrachtete sie. וַיְסַפְּרֶהָ] gewöhnlich: *und er erzählte sie* d. h. that sie kund, indem er nach ihrem Musterbild schuf, sie also in der geschaffenen Welt zur Darstellung brachte; aber in keiner Sprache wird man das ein *Erzählen* nennen, und das entsprechende Wort im 2. Gl. spricht gegen diese Erklärung. Wollte man aber *erzählen* im eigentlichen Sinne nehmen, so müsste man die Person, der er *erzählte*, z. B. den Engeln (*Targ.*), oder den Menschen ergänzen; ganz unberechtigt. Also wird es bedeuten: *zäh-*

len, näher *zählend durchgehen,* durchzählen (vgl. 38, 37; Ps. 139, 18), *durchmustern* (*Schult.*: ejus numeros, rationes, summas summarum recensuit; *Ew.* Jahrb. IX S. 39 f.) nämlich nach den unendlich vielen Gedanken, die in ihr anschaubar vorliegen. Das 2. Gl. wird von *Hirz.* und den meisten Neueren so verstanden: *er stellte sie auf* oder *setzte sie ein* als Leiterin, Ordnerin der gesammten Welt, oder auch: *er gründete sie* in die Schöpfung hinein, brachte sie in derselben zur Darstellung; *und erforschte sie auch* d. h. erprobte sie, prüfte ihre Werke, ob sie ihrer hohen Bestimmung entsprechend seien (Gen. 1, 12. 18. 31). Aber dann wären gerade die Hauptsachen, auf die es hier ankommt, in den Worten nicht ausgedrückt, und *erproben* bedeutet חקר (5, 27. 13, 9. 28, 3. 29, 16) nicht. Nach dem klar vorliegenden Parallelismus der Glieder kann הכינה nur dem ראה entsprechen, und muss, vermöge des folgenden חקרה, bedeuten: *er stellte sie hin* (29, 7), zur Betrachtung, so wie ein Künstler oder Baumeister die חַבְנִית vor sich hinstellt (wesshalb auch die in einigen MSS. u. Ausgg. sich findende Lesart חֲבִינָהּ „*er verstand sie,* erkannte ihr Wesen", nicht vorzuziehen ist), *und durchforschte sie auch,* ihren Plan und ihre Gedanken ergründend. Dieser Sinn, dass bei der Schöpfung die Weisheit Gott zur Anschauung, als ein gründlich erkanntes Muster, vorlag, genügt vollkommen; dass sie ihm nicht umsonst vorlag, dass er wirklich nach ihren Ideen schuf, liegt von selbst darin. Vgl. übrigens 15, 8 und die weitere Ausführung in Prov. 8, 22—31. — V. 28. Und damals nun gab er auch dem Menschen das seiner Idee entsprechende Gesetz: *siehe die Furcht Jahves ist Weisheit, und Böses meiden* (1, 2) *Einsicht;* d. h. es ist in derselben Weisheit, kraft deren Gott die Welt schuf, begründet, dass auch dem Menschen, dem geschaffenen und doch gottebenbildlichen Wesen, die Weisheit zugänglich sein soll, aber nur mittelst der Unterordnung unter Gott in der Gottesfurcht und im Meiden des Bösen. Die Weisheit im höchsten u. vollen Sinn, als Ueberschau über das Universum, als Fähigkeit alles Einzelne in seinem richtigen Zusammenhang mit dem Ganzen, in seiner zweckvollen Gesetzmässigkeit und Ordnung zu erkennen und zu erhalten, ist nur bei Gott, eine rein göttliche Kraft und ein rein göttliches Gut; dennoch hat er schon ursprünglich dem Menschen einen Antheil daran ermöglicht, die Erwerbbarkeit der Weisheit bestimmt. So wenig als in den ähnlichen Stellen der Prov. (1, 7. 3, 7. 9, 10; vgl. 16, 6) gesagt werden will, dass der Mensch in stumpfer Furcht vor Gott auf alles Erkennen verzichten soll, so wenig wird hier gefordert „die Anerkennung der der menschlichen Erkenntniss von Anfang an gezogenen Schranken, die Verzichtleistung auf die Lösung eines Räthsels, wie das des Lebens Hiobs" (*Hirz.*). Vielmehr ist allerdings auch dem Menschen Weisheit ermöglicht und sogar verordnet, d. h. er soll denkend immer tiefer in den Zusammenhang aller Dinge und Vorkommnisse eindringen, und handelnd sein Lebensglück begründen, aber nur indem er an der Gottesfurcht festhält. So hat es auch Ij. erfahren und darum spricht er es aus. Auch ihm, da er trotz aller gegentheiligen Anwandlungen den Glauben an Gott und die Hoffnung

auf ihn festhielt oder wieder gewann, ist sein Leiden sogar die Quelle neuer richtiger, wenn auch noch unvollständiger Erkenntnisse geworden; auch ihm hat sich die Gottesfurcht, an der er sein Leben lang festgehalten hat, als die Quelle der inneren Glückseligkeit, die kein Ende mit Schrecken nehmen kann (27, 6—10), somit als die rechte Lebensweisheit bewährt (vgl. 17, 9 und Hab. 2, 4b). Und so hat er allerdings in diesem letzten Satz (28, 28) das ganze, für die Freunde überraschende Ergebniss des Streites kurz und kräftig zusammengefasst. Weil aber dieser Satz ein Kernspruch, zugleich ein durch die Weisheitslehrer geläufig gewordener Spruch ist, ist es erklärlich, dass Ijob hier den Namen יהוה gebraucht (s. zu 1, 21). Denn so ist mit den meisten MSS. u. älteren Ausgg. statt אדני zu lesen, zumal mit dem Namen אדני Gott nie — auch Am. 6, 8 nicht — sich selbst benennt.

Dass die Zusammengehörigkeit der einzelnen Theile dieser Rede schon vielfach bezweifelt wurde, ist oben S. 246 erinnert. *Kennicott* (diss. gen. in V. T. ed. *Bruns* p. 539 f.) meinte helfen zu können, indem er C. 27, 13—23 dem Sophar zutheilte u. C. 28 als Antwort Ijobs auf diese Sophar-Rede betrachtete, desshalb auch die Ueberschrift C. 27, 1 vor C. 28, 1 versetzte, und dagegen 26, 2 bis 27, 12 als Antwort Ijobs auf Bildad's Rede zusammennahm. Und doch zeigt schon die Kürze der Bildad-Rede C. 25, dass die Freunde am Verstummen sind, also keine Sophar-Rede mehr zu erwarten ist, und zeigt die Fassung von 27, 11, dass bei V. 12 kein Schluss sein kann, und kann 27, 1 nicht die Ueberschrift zu einer *Antwort* sein, und wäre C. 28, mit כִּי beginnend, als Antwort auf eine Sophar-Rede sogar unverständlich. *Stuhlmann* (in den Anm. zu seiner Uebers. S. 76 ff.) modificirte *Kennicott's* Ansicht dahin, dass Sophar's Rede schon 27, 11 beginne — S. also den Ij. durch *ihr* (s. 18, 2) anredete —, zwischen V. 11 u. 12 eine Lücke anzunehmen, C. 28 aber als Fortsetzung der Bildad-Rede hinter C. 25 zu rücken sei, — so dass also die Sophar-Rede entweder ohne Antwort von Ij. blieb, oder C. 29—31 die Antwort sein müsste! Folgerichtiger aber noch gewaltsamer urtheilte dann *Bernstein* (in *Keil* u. *Tzschirner* Annal. I St. 3 S. 133 ff.), dass der ganze in sich zusammenhängende Abschnitt C. 27, 7—28, 28 als ein späteres Einschiebsel, vom Verf. der Elihureden abstammend, auszuwerfen sei, während *Knobel* (de carm. Iobi argum. 1835 p. 27 seq.) blos C. 28 als einen fremdartigen Zusatz betrachtet wissen wollte. Indessen weder mit 27, 6 noch mit 27, 23 hätte die Rede Ijobs einen passenden Schluss; innere Kennzeichen für die Fremdartigkeit dieses Stücks lassen sich nicht ersehen; von der Art der Elihureden ist es völlig verschieden; auch ein hörbarer Grund für Einschiebung des Stücks durch einen Späteren liegt nicht vor; und der ganze Anstoss, den man an demselben genommen hat, beruht doch am Ende nur auf Mangel an Erkenntniss des Zusammenhangs, so wie auf der grundlosen Einbildung, dass Ijob durch das ganze Gespräch hindurch immer starr auf derselben Meinung bleiben müsse, womit aber jeder Fortschritt und jeder wirkliche Erfolg des Gesprächs geläugnet würde.

DRITTER THEIL.

Die Lösung, Cap. 29—31; C. 38—42.

1. *Ijob's Selbstbetrachtung als ein Aufruf zu Gott, C.* 29—31.

Der Streit mit den Freunden ist beendigt, und Ijob ist Sieger geblieben. Ihre starre Lehre, dass schwere Unglücksfälle immer Strafen begangener Sünden seien, hat er niedergekämpft, so dass sie verstummt dastehen. Ihrer Zumuthung, sich als Sünder anzuerkennen, und seines eigenen Wahnes von einem mit allmächtiger Willkühr ihn verfolgenden Gott hat er sich kräftig erwehrt; er ist gerade durch den Streit seiner Unschuld und seiner innern Freudigkeit zu Gott als eines unentreissbaren Gutes zuversichtlich gewiss geworden; er hat die Hoffnung auf Gott, der ihn nicht wie einen Sünder davonraffen könne, sondern ihm sein Recht so oder so noch werden lassen müsse, wieder gewonnen, und hat seinen Lebensgrundsatz, in keinem Fall von der Gottesfurcht zu lassen, unter diesen Kämpfen neu in sich gekräftigt, ist also, mit einem Wort, in seiner Frömmigkeit fester und sicherer, auch weiser geworden. Damit ist aber der Zweck der göttlichen Schickungen (C. 1 f.) erreicht, und der Leser weiss, dass nun auch die Erlösung kommen wird. Der Dulder freilich weiss das noch nicht. Trotz seiner wiedergewonnenen Zuversicht auf Gott (27, 8—10) lastet noch das äussere Leiden mit seiner ganzen Schwere und mit allen Fragen, die es anregt, auf ihm, und lässt seinen Geist nicht zur Ruhe kommen, bis Gott selbst entscheidend eingreifen und die Fragen lösen wird. In dieser Stimmung, schmachtend nach Aufschluss u. Erlösung, unterwirft er jetzt, abgewendet von den Freunden, wie im Selbstgespräch mit sich und seinem Gott, seine Lage einer umfassenden Betrachtung, indem er 1) anhebend mit einem Blick auf die Vergangenheit, sein früheres Leben in ungetrübtem Glück und den damaligen Vollbesitz des göttlichen Wohlgefallens an seinem frommen Wandel sich vergegenwärtigt C. 29, dann 2) in scharfem Gegensatz dazu von dem Jammer der Gegenwart mit allen seinen Demüthigungen, Verlusten,

Qualen und Schmerzen eine wehmüthig-ergreifende, Mitleid erregende Schilderung gibt C. 30, und endlich 3) unfähig den Grund solchen plötzlichen vollständigen Wechsels zu verstehen, in eine lange Reihe der feierlichsten Betheurungen seiner Unschuld ausbricht, in welchen er sein ganzes frommes, von groben und feinen Sünden freies Leben und sein gutes, vor keinem göttlichen Gericht bebendes sondern dasselbe sehnsüchtig wünschendes Gewissen in aufrichtiger Wahrheit darlegt, C. 31. Obwohl er ihn nicht ausdrücklich ausspricht, so zeigt er doch durch die Unschuldsbetheurungen, in welche er jene scharfe Entgegensetzung von Vergangenheit u. Gegenwart auslaufen lässt, den innersten treibenden Gedanken seiner Seele deutlich genug, nämlich seiner Sehnsucht nach Befreiung Ausdruck zu geben und die göttliche Entscheidung hervorzulocken. Darin liegt denn auch die hauptsächlichste Bedeutung dieser Rede im Zusammenhang der ganzen Entwicklung: sie ist ein Ruf zu Gott aus tiefster Seele und damit die unmittelbare Vorbereitung zur Entscheidung. Zugleich aber indem Ijob hier, was er den Freunden gegenüber nie that, sein ganzes früheres inneres u. äusseres Leben vor Gott darlegt, ergänzt er nicht blos alles bisher über ihn Mitgetheilte in der willkommensten Weise, sondern erweckt auch durch die Hoheit und Herrlichkeit seines Wesens, das er hier aufschliesst, beim Leser das unabweisbare Gefühl, dass dieser Mann von Gott nicht im Stich gelassen werden könne, sondern eine Entscheidung für ihn kommen müsse.

1. Der wehmüthig sehnsüchtige *Rückblick auf das schöne Glück seines früheren Lebens*, das aus seiner Gemeinschaft mit Gott floss, mit seiner Gerechtigkeit im Einklang stand, und darum auch für die Dauer ihm sicher zu sein schien, C. 29, gegliedert in 9, 7, 8 Versen. Unter den Bestandtheilen dieses Glücks hebt er zwar zunächst, wie sich gebührt, als den Grund von allem die Freundlichkeit und Gnade seines Gottes heraus; im Uebrigen aber betont er hauptsächlich die hohe Achtung und das unbedingte Ansehen, welche er wegen seines rechtschaffenen und menschenfreundlichen Wirkens allgemein genoss; wiederholt kommt er darauf zurück, in natürlicher Gegenwirkung der groben Verkennungen, die er jetzt von seinen Freunden zu erfahren hatte. a) Die sehnsüchtige Rückerinnerung an das entschwundene Glück, wo er im Genusse der segenbringenden Freundschaft Gottes, im Besitze seiner Kinder und einer Fülle äusseren Wohlstandes, in der Versammlung des Volkes die höchste Ehre und Achtung genoss, V. 2—10. — V. 1 s. 27, 1. — Er geht aus von der Quelle alles seines Glücks, von Gottes gnädigem Schutz u. Freundschaft V. 2—5a. V. 2. *Wer gibt mir gleich den Monaten der Vergangenheit, gleich den Tagen, da* u. s. w.! d. h. o dass ich solche hätte! Das Suff. in ירחני ist zweites, כירחי u. כימי nächstes (*Ew.* § 221, a u. 282, e) Obj.; und ist diese Auffassung nach Jer. 9, 1; Jes. 27, 4 wahrscheinlicher, als die andere an sich mögliche: *wer macht mich wie in den fr. M.!* d. h. o dass ich wäre wie in den f. M.! [כימי über den st. c. vor dem Relativsatz s. *Ges.* § 116, 3; *Ew.* § 332, d (s. 6, 17). ישמרני] Imprf. der Vergangenheit; שמר im guten Sinn *behüten* (anders als 13,

27). — V. 3. Eine nähere Bestimmung zu ישמרני, wobei im 2. Gl. der Inf. in Verb. fin. übergeht, wie V. 6 f., s. zu 28, 25: *als* sie, nämlich *seine Leuchte* (*Ew.* § 309, c) *über meinem Haupte strahlte, bei seinem Licht ich Finsterniss* (*Ew.* § 282, a, 1) *durchwandelte.* בהלו] Inf. intr. (*Ew.* § 238, b; *Ges.* § 67 Anm. 3) בָּהַל, mit Suff.; über den i Laut *Ew.* 255, a. Die Uebersetzung *als er seine Leuchte scheinen liess* (*Targ.*) setzt בַּהֲהַלּוֹ oder contrahirt בָּהֲלוֹ (*Ew.* § 70, c) voraus. Dass בְּהָלוֹ Inf. Hiph. mit Suff. sein könne und müsse, hat *Böttch.* (Nr. 1475 u. Lehrb. der hbr. Spr. § 370) umsonst zu erweisen gesucht. — Vgl. Ps. 18, 29. — V. 4 *wie ich war in den Tagen meines Herbstes* reiht sich als Fortsetzung an כירחי u. כימי V. 2 an. חֹרֶף die Herbstzeit, höchstens noch mit dem Spätsommer, und dann weiterhin der Winter, kann nicht Bild der Jugend, sondern nur des reiferen Mannesalters sein, wo die Früchte des Lebens reifen (vgl. V. 5b; *Ovid.* Metam. 15, 200). בסוד] entw. abgekürzt aus בְּהִוּוֹת סוֹד, oder so dass סוֹד die Kraft eines nom. act. *das Vertrautsein* zukommt: *bei Gottes* Vertrautheit oder *Freundschaft* (19, 19; Prov. 3, 32; Ps. 25, 14. 55, 15) *über meinem Zelte,* d. h. als er noch wie ein trauter Freund über mir und meinem ganzen Besitzstande waltete. An den Rathkreis (15, 8; Ps. 89, 8) Gottes d. h. Gott sammt seinen Engeln (*Hirz.*) ist hier nicht zu denken. — V. 5. Fortsetzung von V. 4b. Nach dem Nahesein Gottes nennt er als nächstes Gut seine *Kinder* (1, 19. 24, 5), die er jetzt vermisst (vgl. 21, 8. 11), und die immer zu den Hauptgütern des Lebens gerechnet werden, wogegen die Diener (1, 15—17) hier besonders zu erwähnen kein Grund vorlag. — V. 6. Der Ueberfluss äusserer Glücksgüter, vgl. 20, 17. חמאה] s. v. a. חֶמְאָה 20, 17; vgl. גָּנָה 22, 29. Seine Gänge oder Schritte *badeten* gleichsam (schwammen) in lauter Sahne, und der *Fels* sogar, der sonst harte, unfruchtbare, *ergoss* (28, 2; über Imprf. nach Inf. s. V. 3) *neben ihm,* ohne dass er darum zu gehen brauchte, ganze Bäche Oels, vgl. Deut. 22, 13; so reichlich strömte ihm überall her ungesucht der Segen zu. Während er aber Kinderbesitz und Wohlstand nur flüchtig berührt, so zeichnet er mit behaglicher Ausführlichkeit seine bürgerliche Ehre und Würde V. 7—10. Den Grund davon s. oben. — V. 7 ist den vorhergehenden Infinitivsätzen so absichtsvoll ähnlich gebaut, dass er wie diese nur an כאשר הייתי V. 4 sich anschliessen kann, und nicht als ein temporaler Vordersatz zu V. 8 anzusehen ist. שער] nicht: *zum Thor hinaus* 31, 34 (Gen. 34, 24), da er selbst kein שער, sondern nur פתח (31, 34) hat, auch nicht in einer Stadt mit שער wohnt, sondern trotz des fehlenden ה— locat. (vgl. 28, 11; Gen. 27, 3) *nach dem Thor hin,* vgl. ברחוב im 2. Gl. Die Lesart der LXX ὄρθριος שַׁחַר *in der Frühe* ist nur scheinbar leichter; in der That ist שחר im Acc. der Zeit sonst nicht gebräuchlich, und das 2. Gl. spricht nicht dafür. על־קרת] nicht *bei der Stadt* (*Stick.*), da die Thore nicht bei den Städten liegen, sondern *hinauf zur Stadt;* die Städte waren gewöhnlich auf Anhöhen. Man hat sich Hiob und seine Familie als Bewohner des Landes zu denken; von da aus pflegte er die nahe gelegene Stadt zu besuchen (vgl. V. 25), um an den Verhandlungen der

Richter oder den Versammlungen des Volkes im Thore (5, 4. 31, 21) und zwar בִּרְחוֹב, auf dem weiten Platze innerhalb desselben, dem Marktplatze, Theil zu nehmen (*Hirz.*); vgl. Gen. 23. Das 2. Gl., Fortsetzung des Inf. (s. V. 3). אֵכִין] 28, 27; jeder stellt sich seinen Sitz auf oder zurecht, wo er sitzen will. — Schon dieser Gang zur Volksversammlung war ihm lieb. — V. 8. Der Satzbau löst sich von V. 4ª ab und wird selbstständig. Die Jüngeren, so bald sie ihn eintreten sahen, *versteckten sich* d. h. zogen sich ehrerbietig zurück, weil es für sie sich nicht schickte, in Gegenwart eines solchen Mannes sich vorzudrängen; *die Greise* (12, 12. 15, 10), die schon ihre Plätze eingenommen, blieben sich erhoben habend (wie 20, 19; *Ew.* § 285, b) stehen, nämlich bis er sich gesetzt hatte. — V. 9. עָצַר בְּמִלִּים s. 4, 2. 12, 15. Gemeint ist nicht das *Innehalten* des eben Redenden bei Ijob's Eintritt, sondern dass, wenn er sprechen wollte, sogar *Fürsten* d. i. Häuptlinge von grössern Verbänden oder höchste Beamte, *an sich hielten mit Reden* d. h. auf das Wort verzichteten, und sich ehrfurchtsvolles Schweigen (s. 21, 5) auflegten, aus Verehrung für ihn und im Bewusstsein des Gewichts seiner Rede. Da es sich um eine oft wiederholte Sache handelt, wechselt Imprf. mit Perf., wie V. 21 (*Ew.* § 136, c). — V. 10. Weil in der Verbindung קוֹל־נְגִידִים das letztere Wort der Hauptbegriff ist, richtet sich auch das Praed. nach ihm (*Ew.* § 317, c; *Ges.* § 148, 1) wie 21, 21. Lautlos und still hören ihm sogar die Vornehmsten zu. S. weiter V. 22. — b) Hinweisung auf den Grund dieses seines Ansehens, nämlich seine Wirksamkeit zum Besten aller Bedrängten und seine werkthätige und aufopfernde Gerechtigkeit, V. 11—17. — V. 11. Würde dieser V. noch die Vorgänge in der Volksversammlung beschreiben (*Schl.*), so wäre er nicht durch כִּי eingeführt. Vielmehr wird die vorige Str., zunächst ihr Schluss, begründet, und Obj. des Hörens und Sehens ist nicht Ijobs Reden und Auftreten in der Versammlung, ebensowenig sein Glück (*Hahn, Del.*), denn dass wer sein Glück hört und sieht, ihn glücklich preist, wollte wenig besagen, sondern Obj. ist seine Wirksamkeit V. 12 ff. *Denn ein Ohr hat gehört — da pries es,* d. h. *denn welches Ohr nur* (von mir) *hörte, pries mich glücklich* u. s. w. אָשַׁר hier: einen wegen seiner guten Thaten oder Eigenschaften rühmen und als solchen anerkennen, der Glück und Segen davon haben müsse, vgl. Prov. 31, 28; Cant. 6, 9. הֵעִיד auch: einen zum Gegenstand des Zeugnisses machen, *einem bezeugen* oder *Zeugniss geben,* im feindlichen Sinn 1 R. 21, 10. 13; im guten Sinn hier und Luc. 4, 22. — V. 12. כִּי *weil,* als Begründung zu V. 11 (nach *Ew.: dass* oder *wie,* abhängig von וַיְאַשְּׁרֻנִי). Die Imperfecta zur Beschreibung der Gewohnheit, ebenso V. 13. 16. וְלֹא־עֹזֵר לוֹ] Zustandssatz: während sie k. H. h., d. i. *welche keinen Helfer hatte;* Ps. 72, 12. Bemerke hier und im Folgenden den Gegensatz gegen die Beschuldigungen des Eliphaz 22, 6—9. — V. 13 Fortsetzung mit der neuen Wendung, dass ihm für seinen Beistand auch der Segen und die Freude der Geretteten zu Theil wurde. Die Lesart schwankt zwischen בִּרְכַּת u. בְּרָכַת, s. *Ew.* § 212, c. אֹבֵד] wie 31, 19 u. Prov. 31, 6, einer der im Begriff ist unterzugehen, ein fast Ver-

lorner, Verkommener. — V. 14. Sein Thun führt er hier auf die Grundtugend zurück, aus der es floss, um dann V. 15 ff. die Beschreibung desselben wieder aufzunehmen. Als Princip aller dieser Handlungen ist צֶדֶק die Gerechtigkeit, welche dem Nächsten leistet, was er billigerweise beanspruchen kann, und מִשְׁפָּט ist das Recht, das er übte (Rechtssinn Mich. 3, 8). Das *Anziehen* einer Eigenschaft als eines Kleides s. v. a. sich damit rüsten und schmücken (z. B. Jes. 11, 5. 51, 9. 59, 17; Ps. 132, 9); der Mantel (1, 20) und Kopfbund ergeben zugleich den Begriff der Auszeichnung. *Gerechtigkeit hatte ich* (damals) *angezogen und sie mich;* durch letzteres kommt der Nebengedanke herein: in demselben Maass als ich mich bemühte sie zur Erscheinung zu bringen, gewann sie in mir Gestalt, wurde mir innerlich, erfüllte mich; das לבש ist das 2temal nur etwas geistiger gewendet, wie Jud. 6, 34; 1 Chr. 12, 18. Dagegen setzt die Erklärung von *Ros., Umbr.* u. A.: *und sie kleidete mich* d. h. diente mir als Kleid, eine unerwiesene Bedeutung von לָבַשׁ voraus, und erbringt nur eine Tautologie. In das 2. Gl. לבשתי aus dem 1. Gl. herüberzuziehen, ist nicht nöthig. — V. 15. In Ausübung dieser Gerechtigkeit war er den Hilfsbedürftigen hilfreich, indem er ihnen mit persönlicher Dienstleistung ihre Mängel ersetzte; zum 1. Gl. vgl. Num. 10, 31. — V. 16. אב] vgl. Jes. 22, 21; Jes. 9, 5. Das 2. Gl.: *und den Streit* (die Rechtssache) *des Unbekannten* (s. 18, 21) — *den erforschte ich*, nämlich um ihm, wenn er Recht hatte, als Anwalt zu helfen, wie sogleich weiter in einem Folgesatz beschrieben wird V. 17. ואשברה] über die Form s. zu 1, 15. 19, 20. Die Ausdrücke sind entlehnt von der Bezwingung reissender Thiere, die eine Beute erjagt hatten, vgl. (4, 10 f.) Ps. 3, 8. 58, 7; der עול ist der ungerechte Richter oder gewaltthätige Unterdrücker; wenn der sein Opfer schon zwischen den Zähnen hatte, warf's ihm Ij. wieder heraus, ihn selbst unschädlich machend. — c) Zeichnung seiner gegründeten Hoffnung auf Bestand seines Glückes, und wiederholte lebhafte Vergegenwärtigung derjenigen Seite desselben, die er jetzt mit am schmerzlichsten vermisst, seiner allgemeinen Verehrung und seines weitreichenden, immer zum Wohl der Mitmenschen angewandten Einflusses, V. 18—25. — V. 18. *Und so* (sprach d. i.) *dachte ich denn: bei meinem Neste werde ich verscheiden, und wie der Phönix viele Tage haben.* Sich selbst mit einem Vogel vergleichend, fasst er alles was er hatte, Familie, Haus und Habe, zusammen als Nest; *mit* diesem d. h. ohne es vorher verloren zu haben, und erst nach langem Leben dachte er einst sterben zu dürfen, nach dem bekannten Grundsatz, welcher solchen Segen dem Gerechten zusichert. חול] nach *Targ., Pesch., Saad.* (*Luth., Umbr., Ges., Stick.* u. A.) *gleich dem Sande;* ein geläufiges Bild unzähliger Menge (obgleich dann meist noch *des Meeres* dabeisteht) s. auch *Ovid.* Metam. 14, 136 ff. (wo die Menge der Tage damit verglichen wird). Aber das im 1. Gl. angezogene seltene Bild vom Vogel und Nest sollte billig nicht mit dem einzigen Wort קן gezeichnet sein, und eine alte exegetische Ueberlieferung weist vielmehr dem Wort חול die Bedeutung *Phönix* zu. Die LXX haben ὥσπερ στέλεχος φοίνικος (*Ital.:* sicut

arbor palmae, und *Vulg.:* sicut palma); da aber חול in keiner semit. Sprache die Palme bedeutet, so kann *στέλεχος φοίνικος* nur auf einem durch V. 19 erzeugten Missverstand beruhen und Correktur für ursprüngliches *φοίνιξ* sein. Auch im Talmud (Sanh. f. 108b) und bei den Rabbinen (*Buxt.* lex. p. 720; *Boch.* hieroz. ed Ros. III. 810 f.) wird der Wundervogel Phönix unter חול verstanden. Die Masora zu d. St. macht auf die eigenthümliche Bedeutung von חול aufmerksam, und *Kimchi* im Liber radicum unter חול bezeugt, dass die jüd. Lehrer zu Nahardea am Euphrat nicht חוֹל sondern חוּל lasen, und so auch durch die Aussprache das Wort von חוֹל *Sand* unterschieden. Nun ist zwar die Etymologie noch dunkel: *Boch.* dachte an *Umdrehung, Kreislauf, Periode* (von חול *sich drehen, wenden*), da der Phönix bei den Alten Symbol der sich verjüngenden Zeit war; neuerdings verglich man einen der koptischen Namen des Phönix, *alloé*, hierogl. *koli* (Zeitschr. d. d. morgl. Ges. III S. 64, obgleich sein Hauptname *bẽni*, hieroglyphisch *bnno* oder *benno* war, welcher zugleich *Palme*, das Bild des Jahres und der Zeitabschnitte, bezeichnete). Aber die Sache selbst wird dadurch nicht ungewiss. Es ist sogar möglich, dass *alloé* (*koli*) nur die ägyptisirte Form eines ursprünglich semitischen חול ist. Das wichtigste an dem Phönixmythus, von dem aber noch nicht ausgemacht ist, ob Asien oder Aegypten seine ursprüngliche Heimath war, ist, dass der Phönix nach langen (500jährigen) Lebensperioden auf seinem Neste verscheidet, um dann allemal wieder aufzuleben, wesshalb auch die Griechen zur Bezeichnung der höchsten Lebensdauer die Redensart haben *φοίνικος ἔτη βιοῦν* (*Lucian* Hermot. p. 544 ed. Graev.). Im Uebrigen s. über die asiatische Sage *Dalberg* in Fundgruben des Orients I. 199—208; *d'Herbelot* unter Samander; über den äg.-classischen Mythus *Her.* 2, 73; *Tac.* annal. 6, 28; *Clem.* ep. I ad Cor. c. 25; *Const.* Ap. 5, 7; *Tert.* de resurr. car. c. 13; *Lepsius* Chronol. S. 170 ff.; *Brugsch* Zeitsch. d. d. m. G. Bd. X. S. 652. Diese älteste Erklärung unserer Stelle, nach *Mercer.* von *Ros.* wieder aufgenommen, ist jetzt fast allgemein gebilligt. — V. 19 f. Fortsetzung dessen, was Ij. dachte, in Form von Zustandssätzen an ארבה ימים V. 18 angeschlossen: *meine Wurzel offen nach dem Wasser hin, und Thau in meinem Gezweige* (14, 9) *übernachtend*, also ich wie ein von unten und oben wohlbewässerter und darum ungestört gedeihender Baum (gegen 18, 16); *meine Ehre* (Würde, Ansehen) stets *neu* oder frisch *bei mir* bleibend, nicht mit den Jahren abnehmend, *und mein Bogen*, Symbol der rüstigen Stärke u. Macht, *in meiner Hand sich verjüngend* (14, 7), ohne zu altern. Mit letzterem Satz leitet er zur wiederholten Vergegenwärtigung des ihm in der Erinnerung wichtigsten Guts, des hohen Ansehens, das er im öffentlichen Leben genossen hatte, hinüber V. 21—25, in gewissem Sinne eine Fortsetzung zu 29, 7—10, aber so gehalten, dass der segensreiche Einfluss, den er vermittelst seines Ansehens ausübte, berücksichtigt wird, im Anschluss an V. 12—17. Da ausserdem V. 21—25 zu dem Anfang von C. 30 einen unmittelbaren Gegensatz bilden sollen, so ist die Vermuthung, sie möchten ursprünglich hinter V. 10 gestanden haben, abzuweisen. — V. 21. *Auf mich*

haben sie gehört und gewartet d. h. aufmerksam und mit wahrer Begierde nach meinen Worten; יְחַלּוּ Pausalform mit Dag. euph. (*Ges.* § 20, 2, c; *Ew.* § 93, d) für יָחִילוּ (V. 23); und schwiegen still zu meinem R. d. h. *und lauschten still auf meinen Rath.* — V. 22. Nachdem er gesprochen, *wiederholten sie nicht* d. h. sprachen sie nicht wieder, weil sie mit ihm einverstanden waren. *Auf sie nieder träufelte meine Rede*, nämlich wie ein sanfter erquickender Regen (vgl. Deut. 32, 2). Das Bild, hier nur angedeutet, wird sofort ausgeführt V. 23. *Und* förmlich *gewartet haben sie auf mich wie auf Regen* das schmachtende Erdreich wartet. Im 2. Gl. wird Bild und Sache vermischt. מַלְקוֹשׁ] der Spätregen, welcher in Palästina im Frühjahr (März u. April) vor der Erndte zu fallen pflegt, und für die Auszeitigung derselben immer heiss ersehnt wird; ein solcher war seine erquickende, befruchtende Rede. — V. 24. *Ich lachte ihnen zu* oder sie an, da oder *wenn sie* nicht vertrauten (absolut wie Jes. 7, 9; vgl. Ps. 116, 10) d. i. *verzagten* (24, 22); er nie rathlos und immer heiterer Zuversicht setzte ihrem Verzagen ein ruhiges Lächeln entgegen, und machte ihnen dadurch wieder Muth. לֹא יאמינו] Zustandssatz ohne וְ (*Ew.* § 341, b), obgleich viele MSS. u. Ausg. וְלֹא haben. „Die gewöhnliche Erklärung: *lächelte ich ihnen zu, so glaubten sie es nicht*, nämlich weil sie solche Herablassung für zu viel hielten, also aus übergrosser Achtung, gibt theils einen an sich unnatürlichen Gedanken, theils passt sie auch nicht in den Zusammenhang; denn das 2. Gl. setzt den Gedanken des 1. fort, dass keine Muthlosigkeit der Andern vermocht habe, Hiobs Muth zu brechen, und die Heiterkeit seines Antlitzes, den Ausdruck eines mutherfüllten Gemüths niederzuschlagen" (*Hirz.*). אור פניהם] *Licht des Antlitzes* d. h. leuchtendes, heiteres Antlitz, vgl. Prov. 16, 15; zu חִפֵּיל vgl. Gen. 4, 5. 6. — V. 25. אבחר ר׳] nicht: *ich wählte für sie den Weg*, den sie einzuschlagen hatten (*Hahn, Del.*), da gerade das Wählen *für sie* nicht ausgedrückt und Wählen nicht s. v. a. *bestimmen, vorzeichnen* ist, sondern: ich hatte Gefallen an ihrem Weg d. h. *gern nahm ich den Weg zu ihnen* (28, 23), womit zum Gedanken von V. 7 zurückgekehrt wird, wie auch das folgende in kurzen Zügen früher Gesagtes zusammenfasst: *und sass als Haupt, und liess mich nieder wie ein König in der Schaar* seiner Krieger (19, 12. 25, 3), nämlich so stolz und so ohne Widerrede als der Erste angesehen, oder vielmehr, da dieses Bild zu machtherrlich klingt, *wie einer welcher Trauernde tröstet*, also eine friedlichere und geistigere Uebergewalt ausübend zum Besten der Bekümmerten; zugleich ein Merkwort für die Dreie, welche den Trauernden nicht wirklich, sondern nur vorgeblich trösteten (*Ew.*).

2) Das Gegenbild oder *der Jammer der Gegenwart*, dargestellt in einem *Klagelied*, welches anhebend von der ihn treffenden empfindlichen Verachtung auch der verächtlichsten Menschen, die durch die Angriffe der göttlichen Unglücksmächte bewirkte Zertrümmerung seines Glücks, die Entstellung und Schmerzen des Körpers ebenso wie das innere tiefste Seelenleid, kurz die ganze mit ihm vorgegangene Umwandlung in ergreifenden, Mitleid erregenden Worten zeichnet, C. 30,

in 4 Strophen von je 8, einmal 7, Versen, und wenigstens die 3 ersten derselben mit dem gleichen Anfangswort וְעַתָּה eingeleitet. — a) Im scharfen Gegensatz zu seiner früheren Ehre und Würde (29, 21—25) beginnt er mit der Schmach und Verachtung, welcher er jetzt, nachdem ihn Gott geschlagen, preisgegeben ist (vgl. 16, 10. 11. 17, 6), nicht Seitens der Freunde, Verwandten und Hausgenossen (19, 13—19), sondern Seitens der niedrigsten und verächtlichsten Menschen, die er nach ihrem Wesen und ihrer Art näher beschreibt V. 1—8. Er der einst von Fürsten und allem Volk hochverehrte ist nun verachtet und geschmäht von den Verachtetsten! — V. 1. Die Klage bricht erstmals in einem langen dreigliedrigen V. hervor. ועתה] Gegensatz zu ימי קדם 29, 2. שׂחק על *lachen über* einen; verschieden von שחק אל 29, 24. צעירים מ׳ לי׳] *jüngere als ich an Tagen* (vgl. 15, 10); wie ganz anders thaten die jungen Männer einst in der Volksversammlung (29, 8)! שית עם] ist nicht s. v. a. שִׁית עַל *setzen über* (*Schult., Ros., Schl.*), sondern *setzen bei* d. i. beigesellen. Ihre Väter sogar mochte Ij. nicht einmal seinen Heerdehunden beigesellen, damit sie, wie diese, seine Hirten im Hüten unterstützten; schon sie waren ganz nutzlose unbrauchbare Menschen, und deren Söhne wagen ihn nun zu verlachen! — V. 2. Das Suff. in ידיהם muss sich auf die צעירים V. 1 beziehen, weil sie die Hauptpersonen sind, und die Erwähnung der Väter nur der Schilderung der Söhne diente. Das Suff. hat aber nicht einen besondern Nachdruck (*Hirz., Del.*) und גם ist nicht steigernd: nun *gar ihrer Hände Kraft* (*Hirz.*), sondern einfach fortsetzend: *καί γε* (LXX). *Auch,* wenn ich sie hätte benützen wollen, was ich aber nicht wollte, *ihrer Hände Kraft wozu mir?* d. h. *wozu sollte mir auch ihrer Hände Kraft?* Ihnen oder *für sie* (Dat. incomm.) *ist volle Reife* (5, 26) *verloren;* mag man nun כלח als *ausgereifte Kraft* oder *reifes Alter* verstehen, die Meinung ist: es sind schwächliche kraftlose sieche Geschöpfe, die auch zu keiner Handarbeit fähig sind. (Da כלח auch durch 5, 26 gesichert ist, so bedarf es der Conjecturen מוֹחַ oder בֶּלַח — *Olsh.* — nicht.) — V. 3 f. Wie könnte es auch anders sein, da ja diese Menschen in den Wüsteneien des Landes, wo sie hausen, sich mit der erbärmlichsten Nahrung behelfen müssen, um nicht Hungers zu sterben! (*Hirz.*). Die Beschreibung wird durch Anreihung appositioneller Substantive oder Participien an das vorhergehende עלימו gemacht: *durch Mangel* (בְּחָסֶר in Mss. und älteren Ausg. taugt nichts) *und Hunger* Felsenhärte d. i. *ausgedörrt* (s. zu 15, 34) oder starr; *sie die* dürres oder *ödes Land benagen* (s. V. 17; d. h. abnagen was dort wächst, s. 24, 5). אמש ש׳ ומ׳] entweder App. zu ציה oder ein weiterer Accus. zu הערקים. Klar ist שואה ומשואה, auch 38, 27 wie Seph. 1, 15 wiederkehrend, *Wüste und Verwüstung* d. i. äusserste Wüstenei, sofern durch Häufung an Klang und Bedeutung ähnlicher Wörter der Begriff der Vollständigkeit oder Steigerung ausgedrückt wird (*Ew.* § 313, c). Aber Schwierigkeit macht אֶמֶשׁ (von משׁה, مسا), was sonst *verwichene Nacht,* höchstens *gestern Abend* (2 R. 9, 26) als Adv. temp. bedeutet. Hiernach ist möglich: was

gestern noch reine Wüstenei war, wo also kaum schon etwas zu finden ist; oder: *gestern schon eine reine Wüste*, wo also heute nichts mehr zu finden ist. Dagegen ist aus תְּמוֹל *gestern* und *ehedem, vorlängst* (Mich. 2, 8; Jes. 30, 33) nicht zu beweisen, dass auch אֶ *längst schon* bedeuten konnte, sofern in תֶ etymologisch der Begriff der Vergangenheit überhaupt liegt (*Ew.* § 77, a), nicht aber in אֶ; daher nicht zu übersetzen: *was längst* שֶׁ *war*, oder gar im st. c. Verhältniss: *das Gestern der Oede und Verödung* d. h. eine seit langem schon öde gewordene Gegend (*Hirz.*, *Ew.* im Comm. u. A.). Andere (wie *Ges.*, *Ew.* § 286, a; *Del.*) nach dem Vorgang des *Targ.* und einiger *Rabb.* geben dem אמש geradezu die Bedeutung *Abenddunkel, Finsterniss*, und übersetzen: *das Nächtliche* oder *Finstere der Verödung* d. h. die finsterste Wüstenei, Jer. 2, 6. 31. Diese Bedeutung von אמש ist aber nicht erwiesen; für Düsterheit hat sonst das B. Ij. andere Ausdrücke, und sonderbar wäre, dass er *die Finsterniss der Wüste* statt *die Wüste der F.* benagen lässt. Gewaltsam, aber leicht ist *Olshausen's* Verbesserung: אֶרֶץ שׁוֹ *Joel* 2, 20). — V. 4. מלוח] *atriplex halimus, Melde*, Salzkraut, Meerportulak, auf salzhaltigem Boden und in Steppen, an Mauern und Hecken wachsendes Kraut; die jungen Blätter werden trotz ihres salzigen Geschmacks von armen Leuten gegessen. *Am Gesträuch* suchen und pflücken (8, 12) sie sie, weil in der heissen Jahreszeit, wo Alles verdorrt, oft nur im Schatten desselben sich eine dürftige Vegetation erhält. Der Name שיח (شيح), der im Hebr. ein Gattungsname ist, ist jetzt in Syrien der specielle Name eines Wüstenstrauchs (*Wetzst.* Reisebericht S. 41). *Ginster* ist ein viel zur Feuerung gebrauchter (Ps. 120, 4) Strauch der Wüsten Syriens und Arabiens; dass man seine Wurzeln, trotz ihrer Bitterkeit, zur Noth *essen* konnte, sieht man aus unserer Stelle. Die von *Ges.* (thes.) wieder vorgetragene Erklärung von לחמם *um sich zu wärmen* (Jes. 47, 14) ist schon von *J. D. Mich.* (neue orient. Bibl. V S. 45 f.) widerlegt. — V. 5 ff. Ihre Verächtlichkeit (V. 1) nach einer andern Seite hin ausgeführt. So allgemein verachtet, ja gehasst werden sie, „dass man sie in der übrigen Gesellschaft gar nicht duldet, sondern, wenn sie sich etwa aus ihren abgelegenen Schlupfwinkeln hervorwagen und in den bewohnten Landstrichen sich blicken lassen, man sie wie Diebsgesindel sogleich wieder verjagt" (*Hirz.*). מן־גו] trotz *Böttch.* (Nr. 1477), welcher גּוֹ lesen will, ist die Erklärung *von drinnen, e medio* (vgl. حِجْو und جَوّ) unverfänglich, zumal bei גֵּרַשׁ. *Man schreit* über sie d. i. *auf sie los wie* auf (29, 23) *den Dieb*, als wäre es der Dieb. — V. 6 f. So dass sie ausgestossen an den schauerlichsten Orten und in der Wildniss wohnen müssen. Im Grausigen der Schluchten (*Ew.* § 313, c; vgl. 41, 22) d. h. *in den grausigsten Schluchten* (so dass es nicht nöthig ist, ein Subst. עֲרוּץ *der Schrecken* anzunehmen, obgleich einige Mss. und Ausg. auch die Lesart עֲרוּץ haben) *ist* ihnen *zu wohnen* (Ges. § 132, Anm. 1) d. h. müssen sie

wohnen, in *den Löchern* (*Höhlen*) *des Erdreichs* (28, 2) *und der Felsen.* Die Praep. בְּ wirkt im 2 Gl. nach. — V. 7. שיחים] sofern sie dort ausser Nahrung (V. 4) auch Schatten suchen und finden. ינהקו] hier von den wilden Tönen, ähnlich dem Gebrüll des nach Futter schreienden Wildesels 6, 5, ohne dass darum ihr wildes Geschrei gerade ein vom Hunger ausgepresstes wäre. Als Charakteristik ihrer fremden barbarischen Sprachlaute (*Schl.*) kann das eine Wort ינהקו nicht dienen. Das 2 Gl. jetzt meist: *unter Nesseln sind sie hingegossen* d. h. unter und über einander hin gelagert, von סמח *ausgiessen* (s. 14, 19). Allein wenn Am. 6, 4. 7 סְרוּחַ von den üppigen Schwelgern so gebraucht wird, so folgt nicht, dass *hingegossen werden* überhaupt = *sich lagern* ist. Gesicherter ist die ältere (*Targ.*) durch Jes. 14, 1 u. 1 S. 26, 19 zu belegende Erklärung: *sie müssen sich zusammenthun, sie kommen zusammen;* unter Nesseln haben sie ihre geselligen und anderweitigen Vereinigungen (*Vulg.: delicias computabant*). Das Pu. ist nicht auffallender, als חֻבְּאוּ 24, 4 (obwohl auch יִסָּפְחוּ zu Gebot steht), und übrigens erwartet man auch bei der andern Erklärung kein Pass., sondern ein Refl. — V. 8. Abschluss der Beschreibung ihrer Verächtlichkeit, in Form einer App. zum Subj. der vorigen Verse: *Nachkommen von* Thoren (נְבָל coll. u. im eth. relig. Sinn, Ps. 14, 1) d. h. Ungläubigen, *Gottlosen, auch Nachkommen Namenloser* (über בלי־שם *ignobilis*, vgl. 26, 2 u. s. *Ew.* § 286, g), *die* hinaus*geschlagen sind aus dem Lande.* נכא ist = נכה; die Ableitung von נאה ist unhaltbar (s. *Ges.* Thes.). Uebrigens weist schon dieser V. darauf hin, dass es sich um die Ueberreste einer älteren heidnischen (נבל) Bevölkerung und einzelner keinem bestimmten Volks- und Geschlechtsverband mehr Angehöriger handelt, welche vor der überlegenen Gewalt der jetzigen Bewohner aus dem Lande weichen mussten. — Mit den hier beschriebenen Menschen haben die oben 24, 4—8 geschilderten die grösste Aehnlichkeit: Aufenthalt, Nahrung, Lebensweise ist die gleiche (24, 4. 5); auch sie sind aus dem Land ausgetrieben (24, 4. 30, 8); auch sie kommen aus ihren Verstecken in die bewohnten Gegenden, werden aber wieder fortgejagt (24, 4. 30, 5); sogar die Vergleichung mit Wildeseln findet sich beidemale (24, 5. 30, 7). „Es liegt daher nahe, beide für dieselben zu halten, und dem steht nicht entgegen, dass Ij. sie oben als Unterdrückte und grausam Verfolgte beklagt, während er hier ihr Loos als Beleg ihrer Schlechtigkeit anführt und ihnen ihr Benehmen gegen ihn zum Vorwurf machte; denn theils bleibt Grausamkeit auch gegen Schlechte immer was sie ist, und Ij. sprach oben von solchen, welche sie gegen Hilflose und Arme aller Art üben; theils aber kam es gerade solchen Menschen am allerwenigsten zu, einen Ehrenmann wie Ij. in unverschuldetem Unglück zu höhnen, und in dieser Weise seine menschliche Theilnahme an ihrem Loose zu vergelten, daher die bittere Sprache des Gehöhnten so natürlich als gerecht erscheint“ (*Hirz.*). Gehen aber beide Schilderungen auf die gleichen Personen, so ist nunmehr wahrscheinlich, dass der Dichter zu einer solchen wiederholten Beschreibung eine bestimmte geschichtliche Veranlassung hatte. Bedenkt man nun, dass sie vertriebene

Ueberreste ehemaliger heidnischer Landesbevölkerung sind (30, 8), und sie zum Theil Höhlen bewohnen (30, 6), und nimmt man dazu, dass Ijob's Land Uss (1, 1) in irgend einem Zusammenhang mit Idumaea stand, so wird allerdings wahrscheinlich, was (nach den Vermuthungen von *Is. Voss* u. *J. D. Mich.*) *Ew.* (s. auch dessen *Geschichte* I S. 326, 3 Ausg.) und *Hirz.* ausgeführt haben, dass der Dichter hier die zu seiner Zeit noch vorhandenen letzten Reste der alten *Choräer* (חֹרִי) beschreibe, der Urbewohner des Landes Edom, welche von den eindringenden Edomiten theils unterjocht (Gen. 36), theils ausgetilgt und vertrieben (Deut. 2, 12. 22) waren. Auf Troglodyten Hauran's (*Wetz., Del.*) führen die geschichtlichen Zeichen nicht; die von *Wetz.* (Reisebericht S. 44 f.) beschriebenen Troglodytendörfer sind viel zu gut. Demnach hätten wir uns zu denken, dass von jenen Choräerresten einzelne Haufen, in Wildnissen und Wüsten sich herumtreibend, ein kümmerliches Dasein fristeten, verachtet, gehasst und verfolgt von den neuen Landesbewohnern, daher aber selbst auch „mit Hass und Rache gegen diese erfüllt, so dass sie die Gelegenheit gern wahrnahmen, einem Unglücklichen, zumal einem sonst in hohen Ehren und Ansehen stehenden Mann, wo es ohne Gefahr geschehen konnte, sich zu nahen, ihre Schadenfreude ihn fühlen zu lassen, selbst ihn zu misshandeln" (*Hirz.*), wie sie es hier an Ij. thaten (vgl. schon 17, 6. 16, 10 f.). — b) Von diesem verächtlichen Gesindel muss er nun Hohn und roheste Behandlung erdulden, weil Gott die Schaar seiner Unglücksmächte auf ihn loslassend den stolzen Bau seines Glückes zertrümmert und seine Hoheit ihm im Sturm davon genommen hat, V. 9—15. — V. 9 Wiederaufnahme des Hauptgedankens von V. 1. נגינה Saitenspiel, *Lied* zum Saitenspiel, hier: Gegenstand des Liedes, namentlich *Spottliedes,* wie Ps. 69, 13 u. Thr. 3, 14, und מלה *das Gerede* und Gegenstand desselben, Stichwort. Sie singen von ihm voll Schadenfreude, sie haben ihn immer im Mund, lose Reden über ihn führend. — V. 10. *Mich verabscheuend* (s. zu 29, 8 u. 20, 19) *sind sie fern weg von mir getreten,* nicht: *ferne von mir geblieben,* denn nach den 2 Gl. kommen sie allerdings heran, weichen aber sogleich wieder weit zurück, um ihm ihren Abscheu und Ekel auszudrücken. Ij. lag ausserhalb seiner Wohnung (s. zu 2, 8). Ja sie haben sogar *sein Gesicht nicht mit Speichel* (7, 19) *verschont* d. h. ihm sogar in's Gesicht gespuckt (17, 6). Wäre die Meinung: sie scheuen sich nicht vor mir auszuspucken (*Hirz.*), oder: sie spucken absichtlich zum Zeichen des Abscheu's vor mir aus (*Umbr., Schl.*), so wäre לְפָנַי statt מִפָּנַי geschrieben worden. — V. 11 ff. Diesen Hohn der Verachtetsten, der ein Bestandtheil seines jetzigen Leidens ist, begründet er nun seiner Möglichkeit nach mit dem Hinweis auf die durch die göttlichen Unglücksmächte über ihn gebrachte Verwandlung, und kommt damit auf den eigentlichen Kern dessen, was er zu beklagen hat. Zwar haben die meisten Neueren (z. B. *Ros., Umbr., Sti., Hirz., Schl., Del.*) geglaubt, V. 11—14 sei noch immer von dem die Rede, was jene verächtlichen Menschen an und gegen Ij. thun. Aber 1) durch das einleitende כִּי V. 11 hat der Dichter sein Zurückgehen auf die tieferen Ursachen

jenes ihres Thuns angedeutet; 2) Schilderungen wie V. 12b. 13a. 14 geben bei jener Auffassung keinen auch nur halbwegs erträglichen Sinn; vielmehr liegen 3) hier die schon Cap. 16, 9. 12—14. 19, 12 angewendeten Vergleichungen der göttlichen Unglücksmächte mit einer anstürmenden Kriegerschaar so deutlich vor, dass nur diese selben verstanden werden können, und 4) nur dann hat auch der abschliessende V. 15 seinen passenden Anschluss an das Vorhergehende, während er bei der andern Erklärung ganz abgerissen dasteht. Die richtigere Auffassung haben schon die LXX u. Vulg., unter Neueren *Ew.*, *Hahn.* V. 11. כִּי] *denn;* nicht *sondern* (da das Folgende in keiner Weise einen Gegensatz zum Nichtzurückhalten des Speichels bildet), noch weniger *ja.* Für die Verba Sing. des 1 Gl. können nicht die genanten Menschen oder einer derselben Subj. sein, da von ihnen sonst durchaus im Plur. gesprochen wird, sondern nur *Gott,* der aber wie gewöhnlich bei solchen Klagen nicht genannt wird. Also nicht: *ja seinen Zaum löst man und demüthigt mich* d. h. lässt seinem Muthwillen gegen mich freien Lauf; noch weniger: *sondern seinen Strick* (mit dem er sein Hemd angegürtet hatte) *löst einer und demüthigt* (schlägt) *mich* damit (*Hirz.*). יִתְּרוֹ] wofür *Qeri, Targ.,* viele Mss. und alte Ausg. im Text יִתְּרִי haben, ist nicht *mein Lebensseil* (*Del.,* nach 4, 21), sondern entweder *der Strick* oder *Zaum* (obgleich sonst nie für *Zaum*) oder *die Bogensehne* (Ps. 11, 2; LXX u. *Vulg.:* pharetra). פִּתֹּחַ] mit *Sehne,* und nicht *Bogen* als Obj., kann unmöglich *öffnen* oder *entblössen* (LXX *Vulg., Ew.* mit Berufung auf Jes. 22, 6; Hab. 3, 9; Hez. 21, 33), sondern nur *lösen, losmachen* bedeuten. Desshalb übersetze nach Qeri: *denn meine Sehne hat er gelöst,* im Gegensatz gegen 29, 20b, *und* so *mich gebeugt;* nach dem Ket. aber: *seinen Zaum* oder *Strick,* mit dem er die Unglücksmächte zurückgehalten, *hat er gelöst.* Das 2 Gl.: *und den Zügel haben sie vor mir losgelassen* d. h. schiessen lassen, nicht: *abgeworfen* (was שִׁלַּח nicht bedeutet); auch nicht: *einen Zaum hat man von meinem Gesicht herabhangen lassen* d. h. mir einen Zaum angelegt, mich gebändigt und gefesselt, dass ich mich nicht wehren konnte (*Ew.* nach *Vulg.*), wozu weder שלח noch מן passt; auch wäre der Wechsel zwischen Plur. u. Sing., wenn doch das gleiche Subj. (Gott) gemeint sein sollte, nur verwirrend, und müsste dann eher ו von שלחו zum folgenden V. gezogen werden. Fraglich ist, wer Subj. in שלחו sei? Möglicherweise könnten es noch die zuvor geschilderten Menschen sein. Aber im Folgenden können sie nicht verstanden werden; darum auch hier nicht; sondern gemeint sind die Unglücksschaaren; und das spricht dann weiter für die Lesart des Ket. im 1 Gl. Das מִפָּנַי (nicht לִפְנֵי) ist gebraucht, „weil der gelöste Zaum *ein Zaum des Respects vor Ijob* war" (*Olsh.*), vgl. Lev. 19, 32. — V. 12 ff. beschreiben nun das Thun dieser Schaaren, wesshalb von da an das Imprf. mit dem Perf. wechselt. *Zur Rechten erhebt sich* das Gespross d. i. *eine* wuchernde *Brut* oder Schaar; פִּרְחָה, wofür auch פִּרְחָה und in vielen Mss. u. alten Ausg. פִּרְחָה gelesen wird, kann als Coll. mit dem Plur. verbi verbunden werden; dass sie *zur Rechten* sich erheben, kann nur nach Zach.

3, 1 u. Ps. 109, 6, wornach vor Gericht der Ankläger zur Rechten des Verklagten stand, erklärt werden; aber dann folgt daraus, dass unter der Brut nicht die Schaar der Auswürflinge, die mit Anklage nichts zu schaffen haben, und auf deren Zeugniss nichts ankommt, sondern nur das Leidensheer gemeint sein kann, welchem nach 16, 8 die Kraft falscher Anklage und falschen Zeugnisses zukommt. [רגלי ש׳ gewöhnlich: *sie stossen meine Füsse fort*, d. i. treiben mich immer weiter zurück oder auch: *sie werfen m. F. nieder*. Aber schon darum unmöglich, weil sie im 3 Gl. erst den Weg zu Ij. bahnen; sodann ist שִׁלַּח zwar möglicherweise *fortschicken* oder *fortjagen* (14, 20), aber nicht *fortstossen*, und auch nicht *niederwerfen; fortjagen* aber kann man zwar einen Menschen, aber nicht seine Füsse. Eher möglich wäre: *nach meinen Füssen haben sie geschossen*, sofern שִׁלַּח nach 1 S. 20, 20 *schiessen* bedeuten kann, und der Acc. des Ziels aus Ps. 64, 5 sich rechtfertigen liesse, und wegen der Füsse man an die Erscheinungen der Elephantiasis denken könnte (s. auch 13, 27). Aber da שִׁלַּח V. 11 in der Bedeutung *loslassen* gebraucht war, und die LXX *πόδα αὐτῶν* wiedergeben, so ist das Richtige, mit *Ew.* רַגְלָם oder רַגְלֵיהֶם herzustellen: *ihre Füsse haben sie losgelassen* d. i. in schleunigste Bewegung gesetzt s. zu 18, 8. Das 3 Gl.: *und haben auf mich ihre Unglückspfade gebahnt*, fast wörtlich wie 19, 12, und ebenso zu erklären. Ganz unerfindlich ist, was dieser Ausdruck bedeuten sollte, wenn die insultirenden Menschen Subj. wären; als hätten sie erst eine Wegebahnung zu dem einsam liegenden Kranken und eine Belagerung desselben nöthig gehabt, um ihm mit ihren Rohheiten beizukommen! und als könnte man ihren Weg אֹרַח אֵיד nennen! — V. 13. *Sie haben meinen Steig*, meine Lebensbahn, auf der ich bisher mich zu bewegen gewohnt war, *zerstört* (נתס Nebenform von נתץ 19, 10), vgl. auch 19, 8. Wie sollten das jene Menschen gethan haben können! oder werden sie sich die Mühe genommen haben, dem kranken und zu gehen unfähigen Mann seinen Weg im wörtlichen Sinne aufzureissen? Das 2 Gl.: *zu meinem Sturze* (6, 2) nützen d. i. *helfen sie*, vgl. Zach. 1, 15, obgleich הועיל sonst nicht so gebraucht wird. Das 3 Gl.: *denen kein Helfer ist* (29, 12). Soll das heissen: allein bringen sie es zu Stande, ohne dass ihnen Jemand hilft (*Stick., Hahn*), so ist das frostig und unnütz, weil Niemand Hülfe für sie erwartet, und dass die Meinung nicht sein kann: er Gott — hilft ihnen nicht, sieht man aus V. 19—23; soll es heissen: die selbst hilflosen (sofern *ein Mensch ohne Helfer* bei den Arabern so viel ist als ein von aller Welt verachteter, *Schult., Hirz., Schl., Del.* u. A.), so ist das in dieser Schilderung ein sehr fremdartiger Gedanke, und wäre überhaupt nur annehmbar, wenn jene verachteten Menschen Subj. sein könnten. Daher *Ew.*: in Beziehung auf sie d. i. *vor ihnen* hilft Niemand; unter Berufung auf Ps. 68, 21; aber das ist misslich s. 29, 12. Und doch muss diess etwa die Meinung sein (*Vulg.: et non fuit, qui ferret auxilium*). Die Lesart scheint verdorben, sei es dass man für לָמוֹ entweder לִי oder מֵהֶם (Deut. 33, 7), sei es dass man עֹצֵר für עֵזֶר (*und Niemand thut ihnen Einhalt*) herzustellen hat. Auch die gänz-

liche Abweichung der LXX spricht für Unsicherheit des Textes in dieser Stelle. — V. 14. *Wie durch* (s. V. 5. 29, 23) *einen weiten* Mauer-*Riss drangen sie heran, haben unter Trümmern sich dahergewälzt;* es ist die Eroberung der Festung, was hier beschrieben wird, genau wie 16, 14 und im selben Sinn; völlig unverständlich und sinnlos, wenn jene elenden Menschen Subj. sein sollten! Die von *Hitz.* (Zeitsch. d. d. m. Ges. IX S. 741) vertheidigte Auffassung von פֶּרֶץ als *Waldstrom* und שׁוֹאָה als *Sturzbach* hat den sonstigen Sprachgebrauch und den Zusammenhang gegen sich. — V. 15. Ergebniss dieser Angriffe: die völlige Umwandlung, die mit ihm eingetreten ist. Das 1 Gl. gewöhnlich (nach LXX): *wider mich gekehrt sind jähe Schrecken* (Todesschrecken 18, 11. 14. 27, 20), sprachlich und sachlich möglich (über das Gen. und den Num. verbi s. entw. *Ges.* § 147, a oder § 143, 1, Anm.), aber möglich auch: *verwandelt* (V. 21. 20, 14) *hat sich's mir* (V. 2) *zu* lauter *Schreckniss* (nämlich mein früheres Glück), so dass בלהות Acc. des Produktes ist (Jer. 2, 21; vgl. *Vulg.*). תרדף] nicht 2 p. S. m., da er zur Anrede an Gott erst V. 20 übergeht (s. dagegen V. 19), sondern 3 p. S. f., bezüglich auf בלהות wie 14, 19. 27, 20 (möglicherweise auch bezüglich auf die unbekannte Macht, die mit dem Wind verglichen wird, *Hirz.*, s. 15, 24): *die verjagen dem Wind gleich meine Würde,* Adel, Ehre, Ansehen (29, 20—25), *und wie eine Wolke ist mein Heil,* mein glückseliger Stand, *dahingefahren,* so spurlos verschwunden (7, 9). — c) Und nun, nach solcher Verwandlung, ist für ihn die Zeit des tiefsten bittersten Leidens: Tag und Nacht gequält von der innerlich fressenden, den Körper zerstörenden Krankheit, entstellt, von Gott in den Staub niedergeworfen, umsonst zu ihm um Hülfe schreiend, ihn nicht mehr als Freund zu erfahren bekommend, sondern als grimmigen Feind, der in Sturmesgewalt ihn vollends auflösen, und ihn, wie er wohl weiss, zum Tode führen wird, V. 16—23. — V. 16. *Meine Seele ergiesst sich bei mir* (s. 10, 1 u. Ps. 42, 5), d. h. zerfliesst mir in Thränen und Klagen. יאחזוני] *halten mich fest,* in ihrer Gewalt. — V. 17. Zu נָקַר Pi. kann füglich לילה, wie 3, 3 personificirt, Subj. sein, obwohl auch נָקַר als Niph. mit Acc. עצמי (s. 28, 5) angeht: bei Nacht *wird durchbohrt* d. h. durchbohrt es *meine Gebeine.* מעלי] so dass sie sich allmählig von mir ablösen (s. V. 30), wie das bei der Elephantiasis zu geschehen pflegt (s. zu 2, 7). *Meine Nager* (V. 3) d. h. bohrende Schmerzen (nach Andern: die Maden oder Würmer in den Geschwüren) *schlafen nicht,* s. 7, 3—5. — V. 18. תִּתְחַפֵּשׂ sich suchen lassen d. h. *sich verkleiden, sich verstellen, sich entstellen,* und בְּפִי hier nicht in der Bedeutung *nach Massgabe* oder *Verhältniss von* (33, 6), oder *wie,* da man von der כתנת im Allgemeinen אזר nicht aussagt, und der פה eines Kleidungsstücks sonst τὸ περιστόμιον (LXX), *capitium* (*Vulg.*), *die Halsöffnung* desselben ist (Ex. 28, 32; wohl auch Ps. 133, 2). Subj. zu den Verben kann nicht *es,* näml. *der Schmerz* sein, so dass לבושי Acc. des Produkts wäre (*Schult., Schl.: es verstellt sich in mein Gewand* u. s. w.), da ein Subst. wie Schmerz vorher nicht genannt ist, und man zwar möglicherweise den anhaften-

den Schmerz mit einem anliegenden Gewand vergleichen, aber ihm kein יתחפשׂ zuschreiben kann; sondern Subj. ist לבושׁי, dieses aber nicht im uneigentlichen Sinn als *Haut* (welche nach 7, 5 durch Geschwüre sich entstellt, *Hahn* u. A.), weil man überhaupt nicht schlechtweg *Kleid* für *Haut* sagen kann, und das 2 Gl. der Durchführung dieses Tropus widerstrebt, sondern im eigentlichen Sinn als *Gewand, Anzug* (24, 7. 10. 31, 19), namentlich *Oberkleid, Mantel* (da es im 2 Gl. zunächst vom פּה der כתנת, mittelbar aber von dieser selbst unterschieden wird). Die Meinung wird aber nicht sein können, dass er in Folge der Allgewalt Gottes (23, 6) sein Kleid mit dem eng anliegenden שׂק (s. 16, 15) *vertauschen* musste (*Hirz.* u. A.), weil יתחפשׂ diesen Sinn nicht tragen kann; sondern: durch die göttliche Allgewalt ist sein Körper so abgezehrt (19, 20), dass sein לְבוּשׁ, der früher über die vollen Glieder in schönem Faltenwurf herabfiel, nun schlicht herunterhängt, oder um den Körper geschlagen, diesem eng sich anlegt, ihn *umschliesst* wie ein Hemdkragen (*Ew., Hirz., Del., Kamph.*). Die LXX lasen יִתְפְּשׂ für יתחפשׂ, und bezogen beide Verben auf Gott; nun würde zwar ein Packen des Mannes durch Gott (16, 8) wegen בָּרָב־כֹּחַ und wegen V. 19 sich scheinbar empfehlen; aber warum Gott ihn gerade an der Kleidung packt, wäre nicht einzusehen; das 2 Gl. stimmte nicht dazu, und die Verba würde man im Perf. erwarten. — V. 19. Das 1 Gl. ist auffallend kurz, vielleicht verstümmelt. *Hingeworfen hat* (Hiph. von ירה) *er* sc. Gott (s. zu 3, 20) *mich* zum d. i. *in den Koth*, bildliche Bezeichnung der tiefsten Erniedrigung (s. 16, 15), *dass ich Staub und Asche gleich geworden bin* d. h. ganz in Trauer und Schmerz versunken, vgl. 2, 8 (*Hirz.*). Die Beziehung dieser Ausdrücke auf die erdige Farbe (7, 5) der Haut des Kranken (*Hahn, Schl., Del.*) hat V. 30 gegen sich; er wird von dieser Einzelnheit nicht zweimal in derselben Rede sprechen. — V. 20. Die Wehmuth treibt ihn zur Anrede Gottes, auf den er durch הרני V. 19 hinübergeleitet hat. Sein Hilfsgeschrei erhört Gott nicht. Das 2 Gl. gewöhnlich: *ich stehe da*, der Erhörung harrend, *und du blickst starr mich an* (*Hirz., Schl., Del.* u. A.); allein weder hat התבונן an sich (31, 1. 37, 14; Jer. 30, 24) diese Bedeutung, noch hätte die Aussage eine thatsächliche Unterlage, da aus der Nichtgewährung der Hülfe kein Anstarren Gottes, eher ein Wegblicken erschlossen werden kann (7, 20 u. 16, 9 sind ganz anders). Da auch (mit *Vulg., Saad., Ges.*) לא aus dem 1 Gl. nicht herübergezogen werden kann, und die Lesart zweier Mss. וְתִתְחַנֵּן *und du stellst dich gegen mich* zu wenig bezeugt ist, und eher wie eine Correktur aussieht, so ist zu erklären: *bleibe ich stehen* „nach der ersten vergeblichen Klage, also: verharre ich“ (*Ew.*), *so richtest du dein Augenmerk auf mich*, in wie fern? sagt V. 21, nämlich nicht mich zu erhören, sondern mich zu befeinden. — V. 21. *Du verwandelst dich in einen Grausamen mir*, für mich; Gegenbild von 29, 3. 4. תשׁתמני] wie 16, 9; תשׂמני einiger Mss. kommt nicht in Betracht. — V. 22. *Du* hebst mich auf d. h. *mich aufhebend in den Wind hinein*, wie in einen Wagen, *lässest mich dahinfahren*, vgl. 27, 21, *und lässest mich* zerfliessen (von מוג), *zergehen*, zerrinnen

in Sturmesbrausen, wenn man nämlich (mit *Ew.*) das Ketib תְּשַׁנֵּה für שׁוֹאָה, חֲשׁוּאָה 36, 29 liest, und dieses der Bedeutung nach wie שׁוֹאָה Prov. 1, 27 (Hez. 38, 9) als Gewittersturm mit Donnergekrach (nicht *Sturzbach, Hitz.*, s. zu V. 14), der Construktion nach aber als Acc. der Bewegung (vgl. מָוֶת V. 23) versteht. Gemeint aber ist nicht eine Auflösung in tropfbare Flüssigkeit, sondern ein Vergehen in's Leere, Nichtige; es wird sofort V. 23 erklärt. Zu lesen תְּשַׁוֵּה und zu übersetzen *du schreckst* (*Ges., Umbr.*) nach einer aram., nur im Ithpe. vorkommenden Wurzel, hat ausser dem unhebr. Sprachgebrauch, auch den Mangel des Suff. gegen sich. Das Qeri תְּשִׁיתֵנִי (LXX: תְּשׁוּעָה): *du lässest mir* (*Ges.* § 121, 4) *den Heilsbestand* (s. 5, 12) *zerrinnen,* oder: *du lässest mich in Bezug auf* (*Ges.* § 118, 3) *H. z.*, beruht auf einer Correktur und führt aus dem im 1 Gl. angeschlagenen Bilde heraus. — V. 23. Begründung des Vorhergehenden und zugleich Erklärung des gebrauchten Bildes. Zur Unterordnung des Inhalts von רַבָּתִי ohne כִּי vgl. 19, 25; zum Begriff von חַשִּׁיב s. zu 1, 21; מָוֶת u. מוֹעֵד sind Accusative des Ziels nach dem Verbum der Bewegung. Ueber *das Versammlungshaus für alles Lebende* d. h. den שְׁאוֹל s. 3, 17 ff. — d) In solcher Lage hat man doch wohl ein Recht zu klagen, nach Mitleid und Hülfe zu ringen, zumal wenn man früher selbst mit allen Leidenden Mitgefühl hegte und ein besseres Loos mit Grund für sich erwarten durfte; so wallt denn auch ihm sein Inneres fortwährend von brennendem Schmerz über die geschehene Verwandlung; aufgelöst in düstere Trauer und Klage, durch des Körpers Krankheit entstellt und gequält, hülfesuchend und mitleidbedürftig, steht er jetzt einsam da, in allem das Gegenbild von dem, was er einst war, V. 24—31. — V. 24. Ein *locus vexatissimus,* dem erst durch die Neueren, von *Ew.* an, ein zusammenhangsgemässer Sinn abgewonnen wurde, ohne dass jedoch alle Anstösse beseitigt wären. אַךְ] wie 16, 7. לֹא] hier fragend = הֲלֹא (s. zu 2, 10), und mit seiner verneinenden Kraft auch im 2 Gl. (28, 17. 3, 10) nachwirkend. בעי] wegen des im 2 Gl. entsprechenden בְּעִירוֹ nicht als Subst. oder Part. pass. von dem mehr aram. als hebr. בעה *suchen* und *bitten* abzuleiten, sondern zusammengesetzt aus בְּ und עִי (Mich. 1, 6), gewöhnlich im Pl. עִיִּים *Trümmer* (von der W. עוה), hier im Sing. aber wohl eher in der Bedeutung: *der Einsturz, die Zertrümmerung.* בעירו] s. 12, 5; das Suff. bezieht sich auf das Subj. von יִשְׁלַח zurück; dieses selbst ist unbestimmt (17, 5. 21, 22), ein Leidender, der vom Einsturz betroffen wird. לָהֶן] wofür einige Mss. die nichts bessernde Lesart לָהֶם bieten, hier wie לָהֶן (Ruth 1, 13; Dan. 2, 6) = *desswegen, darum* (*Ew.* § 217, d, a. E.). שַׁוְּעָה] s. v. a. sonst שַׁוְעָה *Geschrei* (vgl. 36, 19). Den Tod hat er V. 22 f. in sicherer Aussicht, und sagt nun: *jedoch wird* in der Zertrümmerung oder *bei dem Einsturz einer nicht die Hand ausstrecken? oder bei seinem Untergang* — nicht *darob Geschrei* d. h. schreien, um Hülfe? d. h. ist es nicht naturgemäss und in dem Selbsterhaltungstrieb des Menschen begründet, dass ein vom Einsturz betroffener unwillkührlich noch die Hand ausstreckt um sich der Gefahr zu erwehren, oder aufschreit um Hülfe? Der sich so

ergebende Sinn ist treffend, auch durch seine Rückbeziehung auf V. 20 (vgl. weiter 6, 1—7 u. 23, 2), u. V. 25 schliesst sich gut daran an. Aber der Nominalsatz im 2 Gl. ist fast unerträglich, und da der Text gerade dieses Kapitels auch sonst mehrfache Verderbnisse zeigt, dürfte auch hier eine Entstellung der ursprünglichen Lesart (etwa לֹא יְשַׁוַּע für לְהֵן שׁוּע) zu vermuthen sein. — V. 25. In Form einer neuen Frage, in der לֹא durch beide Glieder hindurch wirkt, reiht er einen neuen Grund an dafür, dass er ein Recht zum Klagen und Mitleid-suchen habe: *oder habe ich nicht geweint um den vom* Unglücks-*Tag Bedrängten* (der einen schweren, harten Tag hatte)? *hat sich* nicht *bekümmert meine Seele um den Armen?* vgl. 29, 12 f. 15 ff. עגם, nur hier, erläutert sich durch אגם Jes. 19, 10; das Verb. in beiden Aussprachen auch im jüdisch-aramäischen. — V. 26 begründet (nicht V. 25, sondern) sein beanspruchtes Recht auf Klage (V. 24) in neuer Weise, nämlich mit der furchtbaren Enttäuschung seiner Hoffnung, die er erfahren musste (vgl. 29, 18—20). וֵאיחַלְתִּי] Imperf. cons. Pi.; über הִ— s. zu 1, 15; וַ— s. *Ew.* § 232, h, sowie *Hupf.* u. *Hitz.* zu Ps. 73, 16; von einem Volunt. im abgekürzten Bedingungssatz (*Del.*) kann hier nach קִוִּיתִי des 1 Gl. keine Rede sein, und wer וַ— = וָ— nicht anerkennt, muss letzteres lesen. — V. 27. Der Gedanke an jene Enttäuschung führt ihn noch einmal zu einer fast seufzerartigen Schilderung seiner Lage, womit er deutlich V. 16 wieder aufnimmt. *Meine Eingeweide,* als Sitz der Gefühle und Affekte, *sieden* (sind zum Sieden gebracht) vor heftigster Gemüthsbewegung *und* schweigen (29, 21) oder *ruhen nicht; Leidenstage* sind mir entgegengetreten oder zuvorgekommen, *haben mich überfallen.* — V. 28. *Geschwärzt gehe ich einher* (24, 10), *ohne* (8, 11) d. h. nicht durch die *Sonnengluth:* da חַמָּה die Sonne (Cant. 6, 10; Jes. 30, 26. 24, 23) nach der Seite ihrer Gluth (Ps. 19, 7), nicht ihres Lichtes bezeichnet, so kann die Meinung nicht sein *in sonnenlosem Dunkel* (בְּלֹא אוֹר), in trostloser Finsterniss (*Hahn, Del., Kamph.*); und da von der Hautschwärze als Krankheitserscheinung erst V. 30 die Rede ist, so kann קָדַר nur auf das schmutzig-trübe Aussehen des Trauernden (wie 5, 11; nicht aber auf die Schwärze des שֵׁק, von der sich von selbst versteht, dass sie לֹא בְחַמָּה entstanden ist) bezogen werden; die Aussprache בְּלֹא חַמָּה (*Pesch., Vulg.*) kann nicht ernstlich in Betracht kommen. קמתי בקהל] an den קָהָל, den er früher besuchte Cap. 29, kann man nicht wohl denken, weil er als Aussatzkranker dort keinen Zutritt hatte; dass er mit קמתי u. הלכתי auf die Zeit vor seiner Erkrankung und nach dem Verlust seiner Habe und Familie zurückgreife (*Del.*), ist durch nichts angedeutet, und die Perff. sind vielmehr in dieser ganzen Schilderung aoristisch gebraucht (vgl. V. 17. 20. 27. 30); ein *quasi* hineinzudenken, und die Aussage bildlich oder metaphorisch zu nehmen (*Schult., Welt.*), ist ohnedem nicht erlaubt, desshalb wird בְּקָהָל, wie בְּקָהָל Prov. 26, 26 eben nur den Begriff *publice* (*Hirz.*) ausdrücken: *ich stehe auf* (von Schmerz und Trauer überwältigt) *in der Versammlung* (vor allen Leuten, so viele deren auch bei mir anwesend sind), *schreiend* (oder: um zu schreien, s. 16, 8), d. h. öffentlich, vor allen Leuten

muss er vor Schmerz aufstehen und schreiend sich Luft machen. — V. 29. *Bruder* und *Genosse* s. 17, 18. Der Vergleichungspunkt ist das laute klagende Geheul, vgl. Mich. 1, 8, in zweiter Linie auch die Einsamkeit, in der er liegt, denn einen קָהָל hat er nicht immer um sich. — V. 30. Ueber die sich *schwärzlich* färbende Haut s. zu 2, 7; über מֵעָלַי zu V. 17. חָרָה] von חרר (vgl. 19, 20): *mein Gebein* ist verbrannt und *brennt vor* ausdürrender *Hitze* (Gen. 31, 40). — V. 31 zusammenfassend und abschliessend: *und so ward zu Trauer meine Cither, und meine Schalmei* zur Stimme Weinender d. h. *zu Klagetönen*. Ueber קוֹל בֹּכִים als Plur. von קוֹל בֶּכִי s. *Ew.* § 270, c. Seine ehemalige Heiterkeit und Freude (29, 24), als deren Sinnbilder hier jene beiden Instrumente (21, 12) erscheinen, ist in ihr trauriges Gegentheil verwandelt, und in ganz wörtlichem Sinne verhallt so diese seine Elegie (Cap. 30) in Klagetönen. — Der nun gezeichnete jähe Fall vom höchsten Glück (Cap. 29) in äusserstes Unglück (Cap. 30) ist mit ihm vorgegangen; gleichwohl ist er sich bewusst, denselben nicht verschuldet zu haben, und so bringt er denn jetzt

3) *eine feierliche Betheuerung seiner Unschuld*, in einer langen Reihe von Schwüren, Cap. 31. Die Ausführung geschieht in der Art, dass er alle bei einem Mann in seiner Stellung denkbaren Sünden, feinere und gröbere, der Reihe nach durchgeht und feierlich verneint, dass er sie gethan, oder auch nur die denselben gegenüberstehende Tugend nicht geübt habe. Bei passender Gelegenheit legt er zugleich auch den sittlich-religiösen Beweggrund, der ihn dabei leitete, dar, und fordert bei einigen der schwereren Sünden in einem Fluch ausdrücklich eine entsprechende Strafe Gottes auf sich herunter, wenn das nicht wahr sei, was er versichert habe; alles das in schöner Abwechslung und Mannigfaltigkeit vertheilt und geordnet. Der Gliederung nach ergeben sich 5 Gruppen von je 8 (einmal 7, und einmal 9) Versen. Für die Erkenntniss der Alttestamentlichen Sittlichkeit ist diese Rede von besonderer Wichtigkeit. Denn obgleich die meisten der Tugenden, die er beansprucht, auch ausserisraelitisch sind, und obgleich er, wie sich versteht, auf mosaische Satzungen nirgends ausdrücklichen Bezug nimmt, so zeigt er doch in vielen Dingen (z. B. V. 1 f. 24—30. 33) ein so fein ausgebildetes sittlich-religiöses Gefühl und ein so durchläutertes Innere, wie es nur auf dem Boden der Alttestamentlichen Religion möglich war. — a) Im Aufblick auf Gott hat er die Niederhaltung der sinnlichen Lust und die Meidung jeder daraus entspringenden sündlichen That sich zur Aufgabe gemacht, V. 1—8. — Zunächst die Lebensregel, die er sich bezüglich der sinnlichen Lust gebildet hat, V. 1—4. — V. 1. Sehr treffend und mit richtiger Einsicht in das Wesen der Sünde geht Ijob von der Versicherung aus, dass er über seine Sinne auf's Strengste gewacht habe, damit sie nicht die sündliche *Lust* (als die Quelle der Sünden) in ihm anregten. Statt aller andern Sinne (Jes. 33, 15) nennt er den feinsten derselben, das Auge (vgl. V. 7). Den Augen hat er einen *Bund* d. h. Vertrag vorgeschrieben: sie mussten ihm versprechen, nicht dahin zu schauen, woher der Unschuld seines Herzens Gefahr drohen konnte (*Hirz.*). Die Verbindung

des Verbums mit לְ (statt אֶת- oder עִם-), weil Ij. als der Höherstehende, die Bedingungen des Vertrags Vorschreibende erscheinen soll, s. die WBB. unter כרת. Als Beispiel dessen, was ihm, dem über seine Sinne herrschenden, so fern als möglich lag, nennt er in einem Ausrufesatz mit dem wegwerfenden מה (*Ew.* § 325, b) den lüsternen Blick auf eine Jungfrau: *und* was werde ich d. h. *wie sollte ich auf eine Jungfrau den Blick richten!* nämlich *πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτήν* Matth. 5, 28 (Sir. 9, 5). Eine schon ganz an das N. T. erinnernde Schärfung des Keuschheitsgebots. — V. 2 ff. Er legt die Erwägungen, die ihn von solcher Sünde abhielten, und zwar (wie V. 1b) in den eigenen Worten, in denen er sie zu denken pflegte (*Ew.* § 338, a), dar. *Und,* so dachte ich, *was* (ist, nämlich wenn ich's thue, also) *wäre die Schickung Gottes von oben und das Erbe vom Allmächtigen aus den Höhen* (16, 19. 25, 2)? Zu den Ausdrücken s. 20, 29. 27, 13; Gott ist Inhaber und Austheiler des חֵלֶק und der נַחֲלָה der Menschen. Die Antwort auf die Frage gibt V. 3 wieder in Frageform: ist's nicht אֵיד (18, 12. 21, 17. 30. 30, 12) für den עַוָּל (18, 21) u. s. w.? Er bekennt, dass er schon durch jene Sünde ein עַוָּל und פֹּעֵל אָוֶן wäre, und die diesen gebührende Strafe verdient hätte. Zu נֵכֶר s. auch Ob. 12. — V. 4. Diese Strafe wäre sicher, weil Gott kein Weg und Schritt des Menschen, auch die innere sündliche Lust nicht verborgen bleiben kann. הוּא mit Emphase auf Gott, den himmlischen Richter V. 2, zurückweisend. Also die Gottesfurcht, näher der Gedanke an die göttliche Allwissenheit und die Ueberzeugung, dass er jede Sünde strafe, war es, die ihn mit solcher Strenge über seine Sinne wachen liess. — V. 5—8 feierliche, durch eine Verwünschung bekräftigte Versicherung, dass er dieser Lebensregel gemäss sich gehalten und weder eine betrügliche Handlung, noch sonst eine Uebertretung oder Befleckung, durch die Sinne verleitet, begangen habe. V. 5. שָׁוְא *Eitles* bestimmt sich durch das entsprechende מִרְמָה näher als *Falschheit;* es ist wie eine Person angeschaut, *mit* (עִם) der man gehen d. h. *umgehen* kann. וַתְּחַשׁ] da es ein W. חשׁה in der Bedeutung *eilen* nicht gab, sondern nur in der Bedeutung *schweigen,* so kann dieser abnormen masor. Punktation keine Ableitung von חשׁה, sondern nur die von חוּשׁ (חִישׁ) zu Grunde liegen, mag nun eine Qalform (für וַתָּחָשׁ *Ew.* § 232, b) oder eine Hiph.-Form (*Ges.* § 72 Anm. 9; *Olsh.* § 257, g) beabsichtigt sein: *und mein Fuss auf Trug hin* d. h. zur Ausübung eines Betruges *eilte,* z. B. um fremdes Gut mir anzueignen. — V. 6 ist noch nicht Nachsatz (*Del.*), sondern eine in die Betheuerung, welche V. 7 fortgesetzt wird, eingeschobene Bekräftigung derselben (*Hirz.*), worin er Gott zur Prüfung der Wahrheit seiner Aussage auffordert. Dass die Verba optativisch zu fassen sind, versteht sich, weil die Anerkennung seiner Unschuld immer noch erst Gegenstand des Wunsches ist, und dass schon im 1 Gl. Gott, obwohl noch nicht genannt, als Subj. zu denken ist, ergibt sich daraus, dass nur er die Menschen mit gerechter Wage wägen kann. — V. 7 setzt die Bedingung oder Betheuerung von V. 5 fort; zugleich wechselt mit dem Perf. das Imperf. der Vergangenheit zur Hervorhebung der

Dauer der Handlung (wie V. 13. 16—20. 25 f. 29). Zu Gl. 1 vgl. 23, 11; über die Verdopplung des שׁ *Ew.* § 260, b. הורך] der bestimmte d. h. *von Gott vorgezeichnete Weg* (23, 11), welchen die Menschen gehen sollen, und von welchem sie abweichen, wenn sie blos *ihren Augen* d. h. ihrer sinnlichen Lust, *nachgehen* (vgl. Jer. 18, 12). מאום *Flecken* für gewöhnliches (11, 15) מוּם, wie Dan. 1, 4 (s. *Ew.* § 160, d). — V. 8. Nachsatz zu V. 5—7, worin er die wohlverdiente, der betrüglichen Aneignung fremden Gutes entsprechende Strafe Gottes auf sich herabruft: *so will ich säen und ein anderer soll essen*, was ich gesäet habe, also die Frucht meiner Arbeit geniessen (Lev. 26, 16; Deut. 28, 33; Am. 5, 11), vgl. 27, 16 f.; *und meine Sprossen* hier, dem 1 Gl. gemäss, unmöglich die Kinder (5, 25. 21, 8. 27, 14), sondern die von ihm gepflanzten Gewächse des Bodens (Jes. 34, 1. 42, 5), so weit sie nicht in fremde Hände fallen, *mögen entwurzelt werden* (Pu.)! — b) Demgemäss hat er sich auch *in häuslichen Dingen* durchaus rechtschaffen gehalten V. 9—15, weder im fremden Haus durch Ehebruch die Rechte seines Nächsten verletzt, in voller Würdigung der furchtbaren Schwere eines solchen Verbrechens V. 9—12, noch im eigenen Haus herrisch die Rechte seiner Sklaven missachtet, im Aufsehen auf Gott und in Anerkennung ihrer Würde als Geschöpfe Gottes, V. 13—15. Mit dem Ehebruch, einer aus sinnlicher Lust entspringenden Sünde, schliesst sich diese Str. ebenso an die 1 an, wie mit der Ungerechtigkeit gegen die Sklaven wieder auf die folgende hinübergeleitet wird. — V. 9 f. *Wenn mein Herz ob* (Gen. 26, 7. 9; nicht: *zu — hin*, was אֶל wäre) *eines* (Ehe-) *Weibes sich bethören liess, und ich an der Thüre meines Nächsten lauerte*, bis er ausging und ich hinein konnte (s. 24, 15 u. Prov. 7, 7 ff.), *so soll einem andern mein Weib mahlen, und über sie mögen andere sich krümmen!* Das 1 Gl. von V. 10 erklärt sich zwar schon genügend dadurch, dass *die Handmühle zu treiben* das Geschäft der niedrigsten Sklavinnen Ex. 11, 5 (Jes. 47, 2; Matth. 24, 41; *Hom.* Od. 20, 105—108) war, so dass, wenn er seiner Frau dieses Geschäft zuwünscht, er damit zugleich sie zur geringsten Sklavin gemacht wünscht, die ihrem Herrn in Allem, auch in der Befriedigung seiner sinnlichen Lust, zu Willen sein muss; allein dass er diese Gedanken gerade so ausdrückt, geschah doch wohl nur mit Rücksicht auf den Doppelsinn von טחן; denn nach den jüd. Erklärern wurde das Wort, wie *μύλλειν* und *molere*, auch im obscönen Sinn gebraucht, und diese Bedeutung drücken schon die LXX *Targ.*, *Vulg.* aus (sofern *mahlen* auch = *Mühle sein*, konnte es möglich werden, dass man טחן nicht blos vom Mann, sondern auch vom Weib aussagte). Das 2 Gl. spricht offen von der Sache. אחרין] aram. Plur., s. 4, 2 u. 24, 22. — V. 11 f. Solche Strafe hätte er wohl verdient, denn allerdings kennt und anerkennt er den Ehebruch als eines der schwersten und in seinen Folgen entsetzlichsten Verbrechen. *Denn das* ist oder *wäre ein Verbrechen, und das eine Sünde vor den Richtern* (Deut. 22, 22). הוּא (vgl. V. 28) auf V. 9, und הִיא auf זמה rückweisend; ohne hinreichenden Grund bringt das Qeri in beiden Gliedern das

Pronomen in geschlechtliche Uebereinstimmung mit den nachfolgenden Prädicaten. זִמָּה] ein gewöhnliches Wort für geschlechtliche Schandthaten, z. B. Lev. 18, 17. עָוֹן] st. a., vor פְּלִילִים (Plur. von פָּלִיל) wäre zwar nach *Ges.* § 116 Anm. b, *Ew.* § 287, h an sich möglich, aber es ist doch wahrscheinlicher, dass dieser Punktation eine Vermischung der Lesart עָוֹן פְּלִילִי (viele Mss. u. ältere Ed.) nach V. 28 mit der Lesart עָיֹן פְּלִילִים zu Grunde liegt (*Hirz.*). Ein Missverständniss war bei der Punktation des st. c. עָוֹן so wenig zu befürchten, als sonst bei irgend einem Gen. obj. — V. 12. *Denn* (dem אִי von V. 11 gleich —, nicht untergeordnet) *ein Feuer* ist oder *wäre das, das bis zur Hölle* (26, 6. 28, 22) *frisst,* nicht sowohl, sofern die Leidenschaft einmal entzündet immer weiter treibt, als vielmehr weil der göttliche Fluch, der darauf lastet, nicht ruht, bis er den Mann, mit Person Leib und Habe, in die verdiente Vernichtung gebracht hat (Prov. 6, 27 ff. 7, 26 f., Sir. 9, 9), *und unter* oder *an all meinem erworbenen Gut müsste es die Wurzeln wegnehmen* d. h. vertilgend wirken! In diesem 2 Gl., obgleich es mit dem 1 eng zusammenhängt, tritt doch der Fluchwunsch von V. 10 merklich wieder hervor. — V. 13 ff. Neu anhebend versichert er, gegen seine Haussclaven immer menschenfreundlich sich benommen zu haben. אמאס] *missachtete,* über das Imperf. s. V. 7. Da die Sklaven fast rechtlos waren, so konnte er allerdings, *wann sie mit ihm stritten,* sich über etwas beklagten oder etwas beanspruchten, vermöge Herrenrecht sie einfach zurückweisen, aber das that er nicht. — V. 14 ist nun aber nicht Nachsatz zu V. 13 (*Del.*); dieser bleibt vielmehr verschwiegen (s. V. 16 ff. 24 ff.); sondern V. 14 f. gibt wieder eine Zwischenbemerkung über das Motiv, aus welchem er seinen Dienstboten stets ihr Recht hielt, wie V. 2—4. 6, und ist ebenso wie V. 2 durch יִ eingeleitet (*Hirz.*). *Und was wollte ich thun, wann Gott aufstünde* zum Gericht (19, 25), *und wann er untersuchte* (Ps. 17, 3), *was erwiedern* (13, 22) *ihm!* Also das Motiv war die Furcht, vor dem göttlichen Richter nicht als unschuldig dastehen zu können, sofern V. 15 Gott den Sklaven und den Herren auf die gleiche Weise geschaffen hat, wodurch ebenso aller Stolz des Herren niedergeschlagen wie die Gleichberechtigung des Sklaven vor Gott verbürgt ist; eine wichtige und von tiefer Erkenntniss zeugende Anerkennung, vgl. Mal. 2, 10; Eph. 6, 9. עשני] *der mich schuf;* zur Sache 10, 8—12. וַיְכוֹנְנֵהוּ] wozu אחר das Subj., ist zusammengezogene Form des Pil. aus וַיְכוֹנְנֵנוּ (*und bereitete uns*) *Ew.* § 81, a (vgl. zu 17, 4); das Suff. wird am besten als Pl. 1 p. genommen (*Ew.* § 250, a). Uebrigens geben die masoret. Handschriften auch die Lesart וַיְכוֹנְנֵהוּ (vgl. 41, 2 u. Jes. 64, 6), was ebenso zu verstehen ist, wie vorhin, nicht als Qal, als könnte כון trans. Bedeutung haben; wogegen wieder andere (wie *Olsh.*), einen Schreibfehler vermuthend, lieber die regelrechte Form וַיְכוֹנְנֵנוּ herstellen wollen. — c) Ebenso ist er *im bürgerlichen Leben* gegen Hilfsbedürftige nie hart und grausam gewesen, sondern hat immer die volle thätige Nächstenliebe gegen sie geübt; wenn er gar Ansehen und Macht zu ihrer Unterdrückung missbraucht hätte, so möge die verdiente Strafe Gottes ihn treffen, V. 16—23 (vgl. schon 29, 12 f.

15—17 und dagegen des Eliphaz Beschuldigungen 22, 6—9). — V. 16 f. eine neue durch אם eingeleitete Versicherung, aber ohne Nachsatz (s. zu V. 13 ff.). מָנַע ist hier anders als 22, 7 mit Acc. pers. und מן der Sache (wie Num. 24, 11) verbunden: *wenn ich Bedürfniss* (Begehr, s. 21, 21) *Niedrigen verweigerte, und einer Wittwe Augen* in vergeblichem Ausschauen nach Hülfe (s. 11, 20. 17, 5) *schmachten liess, und meinen Bissen ass allein, ohne dass davon gegessen ein Verwaister!* — V. 18 wieder ein Zwischensatz, der die V. 16 f. gesetzte Möglichkeit durch die Betheuerung des Gegentheils im Voraus aufhebt (*Hirz.*), und in welchem כי nach den dem Sinn nach verneinenden Sätzen von V. 16 f. = *vielmehr, nein* ist. Von Kindesbeinen an, d. h. so weit er zurückdenken könne, habe er vielmehr die entgegengesetzte Handlungsweise sich zum Gesetz gemacht, sei den Waisen ein Vater, den Wittwen (denn nur auf אלמנה V. 16, nicht etwa auf einen weiblichen יתום, kann das Suff. von אמנתנה zurückgehen) ein Führer gewesen. Die Worte מבטן אמי sind etwas stark hyperbolisch, um auszudrücken, dass ihm solche Grundsätze wie angeboren seien. Sonst ist der Ausdruck sehr kurz; in גדלני hat das Suff. die Kraft von לִי (*Ges.* § 121, 4; *Ew.* § 315, b), und Subj. ist יתום: *er wuchs mir auf wie einem Vater,* und ist schon wegen der Aehnlichkeit des 2 Gl. diese Fassung der Conjectur גִּדְּלַנִי *er ehrte mich* (*Olsh.*) weit vorzuziehen. — V. 19 f. eng zusammengehörend, und nur mit einander den vollen Gedanken zum Ausdruck bringend, dass er einen Entblössten nie unbekleidet gelassen habe. אֹבֵד] wie 29, 13. מבלי וגו׳] 24, 7. ואין וגו׳] ist 2. Obj. zu ראיתי: *und wie* (oder *dass*) *der Arme keine Decke hatte.* V. 20. Die Dankbarkeit (29, 13) des Armen, den er bekleidet, wird hier vom Dichter auf dessen Glieder, *seine Lenden,* übergetragen. Auch zu diesen 2 Versen fehlt noch der Nachsatz. — V. 21 ff. Wer aber so die feineren Pflichten der Nächstenliebe erfüllte, der kann um so weniger durch Missbrauch seiner Macht und seines Ansehens Schutzlose vergewaltigt haben. Indem er also diese grobe Sünde zurückweist, darf er kecklich wieder durch einen besondern Fluch die Gottesstrafe auf sich herabrufen (wie V. 8. 10). Obgleich der Fluch V. 22 nur mit Beziehung auf V. 21 formulirt ist, gibt er damit doch mittelbar der ganzen voraufgehenden Reihe von Versicherungen (Sätzen mit אם ohne Nachsatz) einen kräftigen Schluss. *Wenn ich* je *über einen Verwaisten meine Hand geschwungen habe,* um ihn niederzuschlagen (Jes. 11, 15), *weil ich im Thore* (29, 7) *meine Hülfe sah* d. h. weil ich vermöge meines grossen Einflusses gegen denselben, wenn er klagte, vor Gericht Recht zu bekommen in sicherer Aussicht hatte, *so falle von ihrem Nacken* (שִׁכְמָם der obere Theil des Rückens, Nacken mit Schulterblatt, worauf man trägt) *meine Schulter, und mein Arm werde aus seiner Röhre,* dem Schultergelenk, *ausgebrochen!* In שכמה und קנה ist ה— beidemal die raphirte Suffixform *Ew.* § 21, f u. 247, d. Dass am Arm die Strafe vollzogen werde, ist durch V. 21 wohl begründet; dagegen ist es zu gesucht, eine Rückbeziehung dieser besonderen Strafe auch auf V. 16—20 anzunehmen (als wären auch dort Armessünden gezeichnet, sofern

der Arm den Bedürftigen die Unterstützung nicht gewährte, *Hirz.*); auch das Verhältniss von V. 40 zu V. 24 ff. spricht dagegen. — V. 23. *Denn ein Schrecken ist für mich* (in meinen Augen, Qoh. 9, 13) *das Verderben* (V. 3) *Gottes, und vor* (entw. wie 4, 17, oder comparativ, *Ew.* § 217, b) *seiner Hoheit* (13, 11) *bin ich unvermögend,* d. h. die Strafgerechtigkeit der göttlichen Majestät, an die er glaubt, hält sein Inneres mit solchem Schrecken vor ihr angefüllt, dass er unfähig ist solche Thaten zu verüben, oder wenn er sie verübt hätte, vor ihr noch ohne Furcht der Strafe zu bestehen (vgl. V. 2—4), so dass allerdings durch diesen V. sowohl V. 21 als 22 begründet wird. Unnöthig ist die hypothetische Fassung dieses V. und unnatürlich ist es, אֵיד אֶל als Permutativ von פַּחַד zu nehmen: *denn Schreckniss, Unheil Gottes käme mich an* (*Del., Kamph.*). — d) Auch von der Verletzung *der feineren Pflichten* gegen Gott und den Nächsten weiss er sich vollkommen frei V. 24—32; er führt diess mit neuem Ansatz in einer Reihe von 4 versichernden Bedingungssätzen ohne Nachsatz aus. Zuerst V. 24 f.: er beginnt mit dem Geiz und der Geldliebe (vgl. den Vorwurf 22, 24), fasst sie aber sogleich in der Richtung auf, als darin ein Abfall von Gott, eine feinere Art der Abgötterei liegt (Col. 3, 5); darauf weist sowohl die Zusammenstellung mit V. 26 f., als auch die Fassung von V. 24 f. selbst hin: *wenn ich Gold zu meiner Zuversicht* (8, 14. 4, 6) *gemacht habe, und zum Feingold* (28, 16) *gesagt:* du *mein Vertrauen* (8, 14)! also wenn ich, mit Hintansetzung des Schöpfers, irdische Schätze zum Grund meiner Hoffnung machte und auf sie mich verliess, *wenn ich mich freute, dass mein Vermögen gross* war *und dass meine Hand Gewaltiges* (*Ew.* § 172, b) *erreicht hatte,* also an dem Errungenen eine hochmüthige Freude hatte, ohne den Geber dieser Güter darin anzuerkennen, und in diesem Gut, statt in Gott (22, 25), meine Befriedigung suchte und fand! — Er knüpft daran einen andern Abfall von Gott, die ungöttliche Bewunderung der schönen Gestirne und die heimliche Verehrung derselben V. 26—28: *wenn ich das Licht* vorzugsweise d. i. Sonnenlicht (37, 21; Hab. 3, 4; φάος Odyss. 3, 355) *sah wie* (22, 12) *es leuchtet, und den Mond* prächtig (*Ew.* § 279, a, voraufgestellte adverbiale Bestimmung zu הלך) oder *in Pracht dahinwallend, und* durch den überwältigenden Eindruck des majestätischen Glanzes und der stillen Bewegung dieser Gestirne, auch nur *heimlich* ein oder das andere Mal *mein Herz* (V. 9) *bethört wurde* (Qal wie Deut. 11, 16), *und meine Hand an meinen Mund* heraufkommend *sich anfügte,* um von ihm geküsst den Kuss weiter zu bieten nach den Gestirnen hin, also s. v. a. *und ich die Kusshand ihnen zuwarf,* ein Zeichen der Verehrung (adoratio) 1 R. 19, 18; Hos. 13, 2! s. *Winer* RW. unter *Kuss.* — V. 28 nicht Nachsatz, sondern wie V. 11 eine Zwischenbemerkung, worin er seine Ueberzeugung von der Strafwürdigkeit solchen Thuns und damit zugleich seinen inneren Abscheu davor darlegt: *auch das* ist oder *wäre* eine *richterliche* d. h. vom Richter als Abgötterei zu strafende (Deut. 17, 2—7) *Sünde, weil ich* in Beziehung auf *den Gott droben* (V. 2) geläugnet d. h. ihn *verläugnet hätte,*

also בְּחַשׁ לְ (anders als 1 Reg. 13, 18) s. v. a. sonst בְּ חַשׁ 8, 18; Jes. 59, 13 u. s. Dass Ij. unter den Arten des Abfalls von Gott gerade die innere Hinneigung zum Gestirndienst aufführt, scheint dadurch nahegelegt zu sein, dass „die Söhne des Ostens", zu denen er gehörte, mehr oder weniger Gestirnanbeter waren, allein von diesem Standpunkt aus würde die Bezeichnung jener Hinneigung als eines עין פלילי V. 28 in keiner Weise sich erklären (denn unter פְּלִילִי kann nicht Gott — *Del.* — sondern wie V. 11 nur ein menschlicher Richter gemeint sein). Nur vom israelitischen Standpunkt aus (dem der Held des Buches doch in Wahrheit angehört) erklärt sich jene Bezeichnung, aber eben darum kann auch in diesen Versen eine feine zeitgeschichtliche Beziehung nicht verkannt werden. Von König Ahaz' Zeit an und noch mehr unter Manasse hatte die Verehrung „des Heeres des Himmels" so viele israelitische Geister verführt (vgl. über die Reize dieses Dienstes auch Deut. 4, 19), und von da an erst konnte es als ein Zeichen besonders reiner Gottesfurcht gelten, dass einer dieser Verführung noch nie, auch nicht heimlich, nachgegeben habe. — Ferner hat er gegenüber vom Feinde nie Hass und Schadenfreude empfunden, nie sein Verderben gewünscht V. 29 f., also auch das schwere Gebot der Feindesliebe nicht gröblich verletzt (vgl. über diese Pflicht, die auch im AT. als eine der höchsten sittlichen Leistungen hingestellt wird, Ex. 23, 4 f.; Prov. 20, 22. 24, 17. 18. 29. 25, 21. 22). פּוּר] 12, 5. 30, 24. הִתְעוֹרֵר] hier: *sich erregen lassen* vor Freude, anders als 17, 8. — V. 30 ein Zwischensatz, ausserhalb der betheuernden Formel (אִם u. s. w.) stehend (wie V. 32 u. 18), und an V. 29, sofern dieser dem Sinn nach verneinend ist, einfach durch וְלֹא angeschlossen: *noch gestattete ich zu sündigen meinem Gaumen* (als Werkzeug der Rede 6, 30), *durch einen Fluch*, verwünschenden Schwur, von Gott *zu fordern seine Seele*, d. h. mit einem Fluch meinem Feinde den Tod anzuwünschen. Das 2. Gl. ist Erklärung des לְחַטֹּא. — V. 31 f. Auch die Pflicht der Gastfreundschaft hat er im reichsten Maasse erfüllt. Da es sich nach V. 32 nicht um die Behandlung der eigenen Leute (s. darüber V. 13—15) sondern der Gäste handelt, so kann in V. 31b die Meinung nicht sein: *wenn wir nur einmal* an seinem Tisch *nicht satt würden!* sondern נִשְׂבָּע ist Part. Niph., obgleich dieses zufällig sonst nicht vorkommt (doch vgl. *Targ.* Prov. 5, 10), und zwar als Acc. abhängig von מִי יִתֵּן (wie V. 35. 14, 4. 29, 2); also: *wenn nicht die Leute meines Zeltes*, meine Hausgenossen und Gesinde, *gesagt haben* (sagen mussten): *wäre doch von seinem Fleisch ein Ungesättigter!* d. h. wo wäre Jemand zu finden, der nicht von seinem Fleisch gesättigt worden wäre! Zu מִי יִתֵּן in dieser abgeschwächten Bedeutung vgl. 14, 4; בְּשָׂרוֹ aber ist (anders als 19, 22) das Fleisch seines Schlachtviehs = מִבְּהֶמְתּוֹ 1 Sam. 25, 11. Die LXX *Theod. Vulg.*, das eine oder das andere לֹא oder beide auslassend, haben den Sinn des V. nicht getroffen. — V. 32 ein Zwischensatz wie V. 30. Wie sein Tisch, so stand auch sein Haus jedem offen: draussen (s. die Erzählungen Gen. 19, 2; Jud. 19, 15) durfte kein Fremdling übernachten, und die Thüren waren für den Wanderer geöffnet. לָאֹרַח] *nach*

der Strasse zu (*Stick., Del.*) wäre umsonst gesagt, denn die Thüren bilden den Eingang von der Strasse in das Haus, und sind also, wenn geöffnet, selbstverständlich nach der Str. geöffnet; vielmehr (mit allen Verss.) nimm אִישׁ אַחַת = אִישׁ אַחַת oder אַחַת u. s. weiter zu 6, 18. (Vgl. übrigens zu dieser Stelle die Lobpreisung eines äg. Todten bei *Brugsch* die äg. Gräberwelt 1868 S. 32 f.) — e) Zum Schlusse sich anschickend, weist er auch noch die Sünde der Heuchelei und Scheinheiligkeit von sich ab; darüber, zumal hier am Ende der langen Selbstvertheidigung, von einer unhemmbaren Sehnsucht nach dem Gericht des göttlichen Richters ergriffen, giebt er dieser einen beredten Ausdruck, und wendet dann rasch um, um zuletzt durch eine eigene Verwünschung auch das noch zu betheuern, dass Unrecht oder Blutschuld an seinem Eigenthum nicht klebe, V. 33—40. — V. 33 f. Ij. will nicht versichern, dass er in der vorangegangenen Aufzählung keine ihm bekannten Sünden von sich verheimlicht habe, s. dagegen V. 34^{b}, sondern dass er nicht zu denen gehöre, welche heuchlerisch und scheinheilig, nicht vor der Sünde, wohl aber vor der Bekanntwerdung derselben sich zu hüten bemüht sind, weil sie die öffentliche Meinung fürchten, und daher überhaupt lieber sich zu Hause halten, also z. B. die Volksversammlung nicht zu betreten wagen. Den Beweis dafür hat er eigentlich schon 29, 7 ff. geliefert. כאדם] nicht *wie Adam* (*Targ., Ros., Umbr., Del.* u. A.), weil es sich hier nicht um Verheimlichung vor Gott, sondern vor Menschen handelt, sondern gemäss dem durchgehenden Sprachgebrauch von אדם in unserem Buche, und wie Hos. 6, 7; Ps. 82, 7 *wie die Menschen* d. h. vom gemeinen, gewöhnlichen Schlag (*Hirz.*) oder: nach Menschenweise, nach Art der Welt. לטמן] *so dass ich verbarg, Ew.* § 280, d (s. auch 28, 25^{b}). חֹב] poet. (mehr aram.) Ausdruck für חֵיק. — V. 34 mit dem vorigen eng zu verbinden, gibt den Grund des Verhehlens an, nämlich Furcht vor dem öffentlichen Urtheil und der Schande: *weil ich die grosse Menge* (המון Fem. *Ew.* § 174, b) *scheute* (ערץ hier intrs., anders als 13, 25, und zugleich mit Acc. rei) *und die Verachtung* (12, 5. 21) *der Geschlechter*, der edeln Familien im Gegensatz gegen die plebs, *mich erschreckte* (Hiph. von חתת), *so dass ich schwieg* (29, 21. 30, 27), statt mich öffentlich hören zu lassen, also mich stille und zurückgezogen hielt, *nicht zur Thür* (Gen. 34, 24) *hinausgehend* oder *hinausging;* לא אצא (in einigen MSS. ולא א׳) ist erläuternder Nebensatz zu וָאֶדֹּם; zur Sache vgl. 24, 16. — V. 35—37 wieder eine Einschaltung, worin, nach der bisherigen Abmühung mit Zurückweisung aller denkbarer Vergehungen, der Wunsch nach Entscheidung seiner Sache durch Gott (s. schon V. 6) sich endlich mit Macht hervordrängt. *O hätte ich einen* (s. V. 31), *der auf mich*, diese meine Betheurungen, die ebenso viele Klagen über unverdiente Leiden sind, *hörte!* er denkt dabei an Gott, der ja allein hier über Wahrheit und Unwahrheit entscheiden kann. *Sieh da ist mein Zeichen* (Hez. 9, 4) d. h. meine Unterschrift; alle seine bisherigen Betheurungen sind bildlich als eine Vertheidigungs- oder Klageschrift gedacht, welche er mit seinem Zeichen beglaubigt hiemit überreicht. Durch das Zeichen bekennt er sich

förmlich zum Inhalt derselben. Dass aber dieses Zeichen gerade die alte Form des Buchstabens ת, nämlich ein Kreuz + war, so wie jetzt des Schreibens Unkundige ein Kreuz als Handzeichen gebrauchen, daran ist natürlich hier nicht zu denken. *Der Allmächtige erwiedere mir!* auf die einzelnen Punkte meiner Schrift, ich habe jetzt Alles gesagt. [וספר וגו׳ wenn man diese Worte nicht von V. 35 abtrennen, und als vorausgesetztes, durch נוֹ— wiederaufgenommenes Nom. abs. mit V. 36 verbinden will (was aber aus andern Gründen nicht passt), so können sie nur als 2ter Acc. zu מי יתן verstanden werden, während הן תוי שדי יענני zwischensatzartig eingeschoben ist; also: *und* (o hätte ich) *die Schrift, die mein Gegner geschrieben!* Dass das Perf. כתב hier nicht besagen kann *und eine Schrift schreibe m. G.!* (*Ros.* u. A.), versteht sich von selbst; aber auch von הן kann ספר nicht abhängen (*Hahn, Del.*), weil er die Schrift seines Gegners noch nicht hat, sondern erst wünscht. Denn wollte man unter *der Schrift des Gegners* die Beschuldigungen der 3 Freunde gegen ihn (*Del.*) verstehen, so hätte man nicht blos den Num. sing. (כתב איש), sondern noch mehr den Zusammenhang und den Sinn des ganzen Buches gegen sich: nicht gegen die Freunde, sondern gegen Gott klagt Ij., zumal von C. 29 an, nur gegen ihn, nicht gegen sie hat er eine Rechtssache. Vollends „sein von Gott ihm in sein Bewusstsein eingeschriebenes Unschuldszeugniss" (*Hahn*) in תו und ספר zu finden, liegt jenseits der Grenze alles Möglichen. Vielmehr wünscht Ij. die Gegenschrift seines göttlichen Gegners zu haben, um daraus ersehen zu können, welcher Schuld er ihn eigentlich anklage (10, 2), und um sie sofort widerlegen zu können, während er jetzt mühsam an allen möglichen Sünden, die er doch nicht begangen, herumdenken muss. Den Bildern zu Grunde liegt eine Gerichtsordnung, wornach Kläger und Verklagter ihre Klage und Vertheidigung schriftlich einreichen mussten (s. zu 13, 26). — V. 36. Vor dieser Gegenschrift oder, je nachdem man es nimmt, Anklageschrift brauchte er sich — das weiss er jetzt schon sicher — so wenig zu fürchten oder sich ihrer zu schämen, dass er sie vielmehr wie eine Trophäe oder auch wie ein Zeichen seiner Würde (Jes. 22, 22) öffentlich voll Freude und Stolz auf seiner Schulter tragen, wie einen königlichen Ehrenschmuck um seinen Kopf winden wollte. [אם־לא *fürwahr*, 1, 11. 22, 20 u. s. עטרות] *als Kronen*; zu der Mehrzahl, worin nur eine Steigerung des Gedankens der Auszeichnung liegen kann, vgl. Apoc. 19, 12. Ueber die modale Färbung der Imperf. s. *Ew.* § 136, f. — V. 37 Fortsetzung: *die Zahl meiner Schritte* (V. 4), jede einzelne meiner Handlungen, so viel ihrer sind, *wollte ich ihm*, nämlich dem göttlichen Gegner V. 35, der aber hier wieder wie 16, 21 u. s. zugleich als Richter gedacht ist, auf seine Fragen *kundthun* (oder auch *bekennen* Ps. 38, 19), getrost von jedem Rechenschaft geben; *wie ein Fürst*, nicht wie ein Schuldbewusster, sondern stolz und völlig unerschrocken, als der Niemand zu fürchten hat, *ihm nahetreten!* Ueber אֶגִּישֶׁנּוּ c. dupl. Acc. s. 26, 4; zu קָרַב hier nicht trans. *einen nahe treten lassen* (*Ges.*), sondern intens. *feierlich* oder *festen Schrittes nahen* s. Hez. 36, 8 (u. vgl. הֶהָלַךְ). Dieser Wunsch nach dem göttlichen Ge-

richt ist aber eben doch immer nur Wunsch, und als solcher nicht kräftig genug, um seinen letzten Betheurungen Nachdruck zu geben; er kann mit diesem Wunsche um so weniger schliessen, als er seine früheren Betheurungsreihen mit ausdrücklicher Herausforderung der göttlichen Strafgerechtigkeit besiegelt hat (V. 8. 10. 22). Er nimmt darum V. 38—40 die unterbrochene Reihe der Betheurungen noch einmal auf, um nach den feineren Sünden auch den ihn noch viel weniger treffenden Hauptvorwurf ruchloser Gewaltthätigkeit im Dienste der Habsucht (22, 6—9. 20, 19 ff.) durch eine kräftige Verwünschung zurückzuweisen, und so die ganze Reihe von V. 24 auch äusserlich abzuschliessen. — V. 38 f. Er betheuert, dass er, der Besitzer so grosser Ländereien, sein Eigenthum nicht, wie so viele Grosse (24, 2; Jes. 5, 8) auf unrechtmässige Weise an sich gebracht habe (*Hirz.*). *Wenn mein Ackerland über mich schreit,* um Rache (16, 18; Hab. 2, 11) für seinen oder seine rechtmässigen Besitzer, die ich vertrieben, *und zusammt seine Furchen weinen* oder klagen über die Art, wie sie von ihrem früheren Herrn weg und an mich gekommen sind, *wenn seine Kraft* d. i. das was es vermag, seine Frucht Gen. 4, 12, *ich gegessen habe ohne Zahlung* d. h. ohne das Grundstück käuflich an mich gebracht zu haben, *und die Seele seines Besitzers* (*Ges.* § 108, 2, b; *Ew.* § 178, b) oder eher *seiner Besitzer*, da hier an einen ausgedehnten von kleineren Grundeigenthümern zusammengeraubten Besitz zu denken ist, aushauchen gemacht (11, 20) d. i. *ausgeblasen habe,* entweder mittelbar und allmählig durch unausgesetzte Quälereien, oder unmittelbar und gewaltsam (1 Reg. 21). In dieser Weise (*Hirz.*) erklärt V. 39 selbst den Sinn von V. 38. Würde Ijob V. 38 auf die Misshandlung der in seinem Dienste den Acker bearbeitenden (24, 9—11) zielen, so hätte er die Klage darüber nicht füglich dem Acker selbst zuschreiben können; ebenso aber kann 39^a, zwischen V. 38 u. 39^b mitten inne, nicht auf den den Tagelöhnern vorenthaltenen Lohn sich beziehen. — V. 40 ist der Nachsatz zu den Bedingungen; eine Verwünschung ähnlich der V. 8. שית] s. 5, 6. 14, 2. — Manche Erklärer haben sich nicht darein finden können, dass Ijob mit der Zurückweisung einer so speciellen Sünde V. 38—40 schliesst und haben V. 35—37 für einen schicklicheren Schluss erachtet; namentlich haben nach dem Vorgange Aelterer (s. bei *Schult.* z. d. St.) *Kennic.* und *Eichh.* vermuthet, V. 38—40 mögen ursprünglich nach V. 25, *Stuhlm.,* sie mögen nach V. 34 gestanden haben; auch *Del.* hat sich dem Verdachte einer irrthümlichen Versetzung dieser Verse durch die Abschreiber angeschlossen. Nun zeigen aber Strophenbau u. Gedankenfortschritt dieser Rede, dass wenn jene Verse versetzt wären, ihre ursprüngliche Stelle nur hinter V. 34 gewesen sein könnte, sie also doch von jeher den Schluss der letzten Betheurungsreihe gebildet hätten, und mit welchem guten Recht, ist oben angegeben. Stellt sich aber die Frage dahin, ob der Wunsch V. 35—37 oder der Fluch V. 38—40 einen besseren Schluss der ganzen Rede geben, so wird man über die Beantwortung kaum im Zweifel sein können. Als Schluss der ganzen Rede wäre jener Wunsch matt und weichlich; als blosser

Zwischengedanke eingeschoben, wie V. 6, wirkt er trefflich, zumal unmittelbar vor dem Ende der ganzen Rede, wo er zugleich den Werth einer Vorahnung der nahenden Entscheidung gewinnt. Nur muss man dann nicht (mit *Hirz.*) vermuthen, es habe in der Absicht des Dichters gelegen „den Hiob, da er sich eben anlasse, eine neue Reihe von Betheurungen seiner Unschuld zu beginnen, plötzlich durch die Erscheinung Gottes C. 38 unterbrechen zu lassen"; denn V. 38 ff. ist deutlich kein neuer Anfang, sonern ein geflissentlicher Schluss.

Die Schlussworte תמו דברי איוב *zu Ende sind die Reden Ijobs,* von den Masoreten ungeschickt in den V. hereingezogen, haben nur den Werth einer Unterschrift (vgl. Ps. 72, 20; Jer. 51, 64); als eine blosse Beischrift fehlten sie wohl auch in einzelnen Exemplaren, wie z. B. urspgl. in der *Vulg.* Dass sie älter sind, als unsere ältesten critischen Zeugen, ist wohl nicht zu bezweifeln; aber daraus folgt nicht, dass sie vom Dichter selbst abstammen. Vielmehr da nirgends sonst im B., wo ein Redner zu reden aufhört, eine solche Unterschrift steht, da man auch gar keinen Grund einsieht, warum der Dichter sie hier gesetzt hätte, und schon die LXX, um ihnen einen erträglichen Sinn abzugewinnen, sie erst umdeuten mussten (*καὶ ἐπαύσατο Ἰώβ ῥήμασιν*, zu 32, 1 gezogen), so lässt sich mit Wahrscheinlichkeit ihr späterer Ursprung vermuthen; zur Gewissheit wird die Sache dadurch, dass auch C. 32—37 ein späterer Zusatz sind.

Die Reden Elihu's C. 32—37.

Nach Ijob's Aufruf an Gott erwartet man die Erscheinung von diesem zur Entscheidung der Sache, C. 38 ff. Aber nach der jetzigen Gestalt des Buches tritt vorher noch ein Mensch auf, um seinerseits den Streit zwischen Ijob und den Dreien zum Austrag zu bringen. Es ist Elihu, ein junger Mann, jünger als Ijob und seine Freunde, welcher als Zuhörer des Gespräches über den Gang desselben höchlich erzürnt geworden, vor Begierde brennt, mit seiner höheren Einsicht den Ijob ganz anders, als es die Freunde vermochten, zu widerlegen, und zu diesem Zweck der Reihe nach 4 Reden hält, worin er zunächst jedesmal an wirkliche oder angebliche bedenkliche Aeusserungen in den Reden Ijob's anknüpfend, 1) über Grund und Zweck des Leidens C. 33, 2) über die göttliche Gerechtigkeit C. 34, 3) über die angebliche oder scheinbare Nutzlosigkeit der Gottesfurcht C. 35 sich ausspricht, und zuletzt 4) in langer Erörterung u. Ermahnung den Versuch macht, dem Ijob ein Verständniss des ebenso liebreichen und gerechten als machtvollen Waltens Gottes zu erschliessen und ihn auf Grund davon zur freiwilligen Unterwerfung unter Gott zu bewegen C. 36 f. Auf keine dieser Reden antwortet ihm Jemand, obwohl er wiederholt dazu auffordert. Es entsteht dadurch fast der Schein, als ob Elihu das entscheidende Wort, gegen welches keine Widerrede möglich sei, gesprochen habe. In Wahrheit aber ergibt die nähere Betrachtung, dass diese ganze Elihu-Episode kein ursprünglicher Bestandtheil des Gedichtes sein kann. Denn

1. was *den Gehalt dieser Reden* und ihren *Werth im Zusammenhang des Gedichts* betrifft, so lässt sich zwar nicht läugnen, dass Elihu darin im Einzelnen manches Neue und Beachtenswerthe beibringt und anderes wenigstens tiefer begründet oder mehr in den Vordergrund der Betrachtung rückt (vgl. z. B. die Art, wie er den pädagogischen Zweck des Leidens oder seine Sätze von der göttlichen Gerechtigkeit und Liebe ausführt, oder wie er die Sünde nicht blos in einzelne actuelle Sünden, sondern mehr in die sündhafte Richtung u. hochmüthige Selbstüberhebung des menschlichen Herzens setzt), aber im Ganzen findet sich bei ihm kein einziger wichtigerer Satz, der nicht entweder in dem menschlichen Streit schon zur Berührung und Erörterung gekommen ist oder in den folgenden Reden Gottes noch zur Sprache kommt. Und vollends in der grossen Hauptfrage über den Grund des Leidens Ijobs steht er mit den Dreien wesentlich auf dem gleichen Boden. Wenn er es gleich nicht bis zu der Härte treibt, dass er aus der Grösse der Leiden auf die Grösse der Schuld schliesst oder den Ijob bestimmter Sünden, die er begangen haben müsse, beschuldigt, so stehts doch auch ihm fest, dass Niemand schuldlos leide und die Leiden von Gott geschickt werden, um den Menschen zur Umkehr von seiner sündlichen Richtung zu treiben (32, 2 f. 33, 17 f. 27. 34, 37. 36, 9), genau wie das die Freunde, namentlich im Anfang des Streites, immer behauptet hatten. Mögen diese, im Verlauf des Gesprächs, mehr den Strafcharakter betont haben, er dagegen nur den Besserungszweck der Leiden und dem entsprechend den göttlichen Liebeswillen hervorheben, darin dass zuvor vorhandene Sündhaftigkeit die Schickung der Leiden veranlasse, stimmt er mit ihnen überein. Auf das Eigenthümliche des Ijob'schen Falls, möglichst grösste Leiden bei denkbar höchster Unschuld, geht er so wenig wie sie ein, und hat wie sie kein Wort der Anerkennung für den gerechten Dulder; von der nach dem Sinn des ganzen Gedichts richtigen Lösung, dass Leiden dem Unschuldigen zur Prüfung und Bewährung geschickt werden können, weiss er nichts zu sagen. Unter diesen Umständen kann diesen Elihu-Reden nicht die Bedeutung zuerkannt werden, dass sie auf dem Wege der Erkenntniss die richtige Lösung des vorliegenden Räthsels geben (*Hirz.* nach dem Vorgang vieler Anderer) oder dass sie die eigene Herzensmeinung des Dichters selbst entwickeln (*Schl.* u. A.). Geben sie aber keine richtige Entscheidung, so ist überhaupt nicht abzusehen, zu welchem Zweck sie vom Dichter hier eingeflochten sein sollten. Blos um den Ijob auf einzelne Verkehrtheiten in seinen Aeusserungen während des Streits aufmerksam zu machen? aber das haben theils die Dreie schon gethan, theils leistet es nachher der erscheinende Gott selbst in einer viel treffenderen Weise. Oder um durch diesen vergeblichen Versuch der Lösung den Beweis herzustellen, dass Menschen mit aller ihrer Weisheit die Lösung nicht geben können, sondern nur Gott (*Hahn*)? Aber ein solcher Beweis von der Unfähigkeit Aller konnte durch die Unfähigkeit eines Einzelnen gar nicht hergestellt werden, und war an sich völlig unnöthig, weil von Anfang klar war, dass nur Gott über die Unschuld Ijobs und über den Zweck

des Leidens endgültig entscheiden kann. Lässt sich aber für ein so umfangreiches Stück eine wesentliche und nothwendige Funktion im Zusammenhang des Ganzen nicht nachweisen, so spricht das schon genug gegen seine Zugehörigkeit zu dem ursprünglichen Gedicht.

2. Um so mehr, da *eine Reihe von anderen Gründen* zum Erweise desselben Satzes zusammentrifft. a) Wie die Elihu-Reden für den inneren Zusammenhang des Gedichtes entbehrlich sind, so sind sie auch äusserlich nirgends mit demselben verknüpft: nirgends wird auf sie hingewiesen, nirgends zurückgewiesen; im Prolog wird Elihu nicht unter den anwesenden Personen aufgeführt und im Epilog, wo Gott den Streitenden Recht und Unrecht zuerkennt, wird seiner nicht gedacht, letzteres um so auffallender, als Elihu doch im Wesentlichen den Standpunkt der Dreie theilt. Man kann C. 32—37 herausnehmen, ohne dass irgend eine Lücke entsteht oder auch nur eine Zeile des übrigen Gedichts geändert werden müsste. b) Nicht blos entbehrlich, sondern sogar störend sind diese Reden. Der erscheinende Gott C. 38, 2 knüpft unmittelbar an Ijobs Rede C. 29—31 an, sie unterbrechen also den ursprünglichen Zusammenhang. Den Eindruck der Reden Gottes schwächen sie in einer vom Dichter gewiss nicht beabsichtigten Weise ab, indem sie (C. 36 f.) das, was Gott dem Ijob vorhält (C. 38 ff.), im Ganzen und zum Theil auch im Einzelnen vorwegnehmen. Dass dem Elihu Niemand antwortet, wirkt verwirrend, weil so der falsche Schein entsteht, als wäre Alles, was er vorbringt, richtig und wichtig, während er doch nichts *wesentlich* Neues sagt, und sogar die von Ijob gethanen Aeusserungen zum Theil in übertreibender und missverständlicher Weise anführt. c) Das Stück unterscheidet sich in Sprache und Darstellungsweise sehr merklich von dem übrigen Gedicht. „Die Sprache hat eine viel stärkere aramäische Färbung, und Elihu gebraucht gleichmässig gewisse Ausdrücke, Formen und Redensarten, für welche sich ebenso gleichmässig und ohne Unterscheidung der verschiedenen Redner, in dem übrigen Buch andere Ausdrücke finden“ (*Hirz.*), vgl. Anm. zu 32, 3. 6. 11. 33, 18. 19. 25. 34, 13. 19. 25. 32. 35, 9. 14. 36, 2. 24. 31. Ueber andere sprachliche Besonderheiten vgl. Anm. zu 32, 8. 33, 6 f. 9 f. 16. 18. 20. 27. 30. 34, 12. (31.) 37. 35, 16. 36, 3. 13. 19. 22. 26. 33. 37, 3. 6. 16. 21. 23. Auch die Darstellungsweise ist einerseits breiter, wortreicher, andererseits künstlicher und gesuchter, oft genug schwülstig, dunkel und vieldeutig. Ueber die Art, wie sonst der Dichter die einzelnen Redner durch besondere Schlagwörter und Lieblingsausdrücke, durch Ton und Farbe ihrer Rede unterscheidet, geht diese Abweichung der Elihu-Reden weit hinaus. Hier redet ein minder grosser Dichter, dem Klarheit des Gedankens, dichterische Anschauung und Herrschaft über die Sprache nicht in gleicher Weise zu Gebot standen. Auffallend genug zeigt sich diess auch wie im Bau des Verses, der öfters fast zur Prosa herabsinkt, so in der Anlage der Reden: die logische und dichterische Gliederung entsprechen sich nicht, der Strophenbau fehlt. d) „Anklänge aus dem übrigen Buch tragen den Charakter der Nachbildung an sich; so unverkennbar der ganze Abschnitt 36, 26—37, 18,

welcher erst durch die Rede Gottes C. 38 ff. angeregt ist, ebenso manche Einzelheiten in Gedanken und Ausdruck" (*Hirz.*), vgl. zu 33, 7. 15. 34, 3. 7. 21—24. 35, 5—8. 36, 25. 37, 4. 10. 11. 22. e) Die von Anstoss nicht freie Selbsteinführung Elihu's 32, 6—33, 7; s. darüber die Erklärung hinter 33, 7. f) Keine ganz unwichtige Instanz ist auch die Unterschrift hinter 31, 40; man vgl. dazu Jer. 51, 64, wo ebenfalls durch die Beigabe einer Unterschrift der C. 52 folgende Zusatz als solcher kenntlich gemacht ist.

3. *Veranlassung und Zweck dieses Einschiebsels* aber lassen sich leicht verstehen. Ein späterer Bewunderer des B., der dasselbe selbst oft las und es auch von andern gelesen wissen wollte, konnte sich, weil er mehr den Zweck der Erbauung als die künstlerische Betrachtungsweise verfolgte, in die Art des B. nicht mehr durchaus finden. Von den mancherlei die Ehrfurcht verletzenden Reden Ijob's gegen Gott und über die göttliche Gerechtigkeit, obwohl sie durch die Warnungen der Freunde sowie durch das Gedicht im Ganzen als verwerflich bezeichnet, auch von Ijob selbst zurückgenommen sind, schien ihm, wenn sie nicht irreleitend wirken sollten, eine ausdrücklichere und strengere Verurtheilung nothwendig; „der Gegenbeweis, dass Gott immer gerecht sei, war nach seiner Ansicht schärfer und nicht blos aus äusseren Thatsachen (wie bei den Dreien), sondern auch aus inneren Gründen zu führen" (*Hirz.*); auf das von den Dreien unerklärt gelassene Räthsel, dass manche Bedrängte vergebens zu Gott schreien, glaubte er wenigstens einigermaassen befriedigend antworten zu können; ganz besonders aber schien ihm der in diesem Gedicht in kühnster Weise gesetzte Fall eines unschuldig Leidenden mit dem wirklichen Leben unverträglich. Es empörte ihn, dass Ijob es wagen durfte, sich selbst vor Gott als gerecht darzustellen, und Niemand ihm diess so ernstlich, als es sein musste, verwies (32, 2 f.). Nimmt man die Menschen, wie sie wirklich sind, so wird man keinen ganz Reinen finden (womit auch der ursprüngliche Dichter einverstanden ist, s. zu 25, 6 u. vgl. 14, 4); die Sünde steckt doch in Jedem, wenn auch mehr latent oder wenn auch nur in Form des Hochmuths oder der Selbstüberhebung, und von einem unschuldigen Leiden wird auch beim Reinsten keine Rede sein können; auch er wird die göttliche Heimsuchung zu seiner Selbstdemüthigung und sittlichen Besserung noch wohl brauchen können. Solche Gedanken, die dem letzten Sinn des B. nicht zuwider sind, die aber herauszufinden dem Leser selbst überlassen war, schienen ihm ausdrücklicher entwickelt werden zu müssen, damit das B. wirklich aufbauend wirke. Zu diesem Zweck führte er einen neuen Redner ein, einen jungen Mann, sofern eben durch seine Jugend sein bisheriges Schweigen begründet erscheinen sollte, und die unverdorbene Jugend, noch weniger von Parteiinteresse hingenommen, einen offeneren Sinn für Wahrheit hat; aber zugleich einen an Weisheit u. Erkenntniss den Vieren überlegenen Mann, weil er schärfer sehen und tiefer entwickeln sollte als sie alle, und keiner mehr gegen ihn sollte aufkommen oder erwiedern können. Die Stelle, wo er ihn und seine Reden einfügte, konnte keine andere sein, als eben

die, wo die Freunde und Ijob mit ihren Reden zu Ende waren, und ehe Gott selbst auftritt. Hier alle Irrthümer des Ijob zurückweisend und zugleich das Wahre an den Reden der Freunde geltend machend, erschien er dann wie einer, „welcher dem erscheinenden Gott den Weg bahnt und das ausführlich beweist, was diesem kürzer zu vollenden genügt" (*Ew.*). Dass der Verf. diesen Redner nicht mehr so kurz und einfach einführen konnte, sondern sich zum Eingang über Zweck und Art desselben etwas ausführlicher aussprechen musste, war in der Sache selbst begründet (wogegen die Weitschweifigkeit der Einleitungsrede Elihu's nicht nothwendig war und nur auf Rechnung des minder begabten späteren Dichters gesetzt werden kann), wie es auch nicht weiter auffallend ist, dass dieser Redner den Ijob mehrmals mit dem Namen anredet (33, 1. 31. 37, 14), weil er ja nicht blos ihn sondern auch die Dreie sich gegenüber hat. Durch Einarbeitung dieser ganzen Episode hoffte er das B. für die Gemeinde ungefährlicher und allseitiger nutzbar zu machen. — Für die Abkunft des Stückes von einem späteren Dichter haben sich entschieden *Eichh.* Einl. in's A. T. Bd. V § 644, b; *Stuhlm.* S. 20 ff.; *Bernst.* S. 130 ff.; *Knob.* p. 42 seq.; *v. Cölln* bibl. Theol. I S. 294; *de Wette* Einl. in's AT. § 287; *Ew., Hirz., Heil., E. Meier* theol. Jahrb. von Zeller III. 1844 S. 366 ff.; *Del.; Bleek* Einl. in's A. T. S. 655 ff.; *Seinecke* der Grundged. des B. H. 1863 u. A., wogegen ihre ursprüngliche Zugehörigkeit zum Buche *Schär., Ros., Umbr., Köster, Stick., Vaih., Welte, Hahn, Schl.* in den Commentaren, ferner *Berth., Jahn, Herbst, Häv., Keil* in den Einl. in's AT., *Gleiss* Beitr. zur Critik des B. H. 1845, *Kosegarten* Allg. Monatsschrift für Wiss. u. Lit. 1853 S. 761 ff.; *Hengst.* E. KZ. 1856 Nr. 16—19, *Rabig.* u. A. zu vertheidigen gesucht haben. Die Gründe aber, sowohl die welche die Vertheidiger, als die welche die Bestreiter der Ursprünglichkeit dieser Reden in's Feld führen, gestalten sich je nach ihrer Auffassung der Idee des B. bei den Einzelnen wieder sehr verschieden.

a) Die Einführung des Elihu C. 32, 1—5, und dessen erste Rede C. 32, 6—33, 33.

Die Einführung ist vom Verf. in Prosa geschrieben, aber sonderbarer Weise von den Masoreten dichterisch accentuirt (s. oben S. 23). — V. 1. Die Dreie hatten schon nach Cap. 26 dem Ijob zu antworten aufgehört, aber der spätere Verf. erwartete wenigstens nach C. 31 noch einmal eine Antwort; auf dieser seiner Erwartung beruht seine Anknüpfung mit ויּשבתוּ [כי וגו׳] *weil er gerecht war in seinen Augen* d. h. weil er keine Schuld wollte an sich kommen lassen (*Hirz.*). — V. 2. Wie Elihu hieher kommt, wird nicht gesagt (anders 2, 11), dagegen wird ausser dem Namen seines Vaterlands auch der Name seines Vaters und seines Geschlechtes angegeben, was der alte Dichter nicht einmal bei Ijob selbst (1, 1) that; jedenfalls eine bemerkenswerthe Abweichung von 2, 11 f., welche aus der Verschiedenheit des Erzählers sich zur Genüge erklärt, und keinen Grund zu der sonder-

baren Vermuthung *Lightfoot's* (opp. ed. Leusd. I. p. 24) u. *Ros.* gibt, dass unter diesem Elihu (einem Ausländer!) der Dichter des B. sich selbst versteckt und darum seine Abkunft genauer angegeben habe. Vor der in den meisten MSS. u. Ausg. aufgenommenen Schreibart בַּרַכְאֵל, die mit den sonstigen Lautgesetzen nicht stimmt, verdient בָּרַכְאֵל den Vorzug (*Hirz.*). הבוזי] *Buz* war nach Gen. 22, 21 Bruder des Uss und zweiter Sohn Nachor's, also ein dem Stamm Ijob's nächstverwandter Stamm, aram. Ursprungs, nach Jer. 25, 23 Bewohner des wüsten Arabiens (vgl. *Euseb.* praep. IX, 25), wogegen das Geschlecht *Ram* sonst nicht weiter vorkommt. Die Angabe im 1. Gl., dass sein Zorn entbrannte d. h. eine sittliche Entrüstung in ihm rege wurde, wird in V. 2b u. V. 3 in 2 Theile zerlegt. Auf Ijob zürnt er *wegen* (31, 9) *seines Gerechterklärens sich selbst vor Gott,* weil er sich vor Gott für gerecht hielt und erklärte (vgl. V. 1); צַדֵּק auch 33, 32, sonst nur noch bei Jer. u. Hez.; dagegen 27, 5 הַצְדִּיק; מִן wie 4, 17; die comparative Fassung: *mehr als Gott, auf Kosten Gottes* (*Ew., Del.*), wozu 40, 8 erläuternd wäre, hat ausser V. 1 auch den Inhalt seiner Reden gegen sich, sofern er in diesen den Ij. nicht blos wegen seiner Antastung der göttlichen Gerechtigkeit, sondern auch wegen seiner Selbstgerechtigkeit angreift (s. 33, 9 ff.). — V. 3. Den Dreien zürnt er, *weil sie nicht Antwort fanden und Ijob verurtheilten,* d. h. weil sie ihn nicht zu widerlegen und ihn seiner Selbstgerechtigkeit (V. 2) zu entkleiden vermochten (s. V. 12 ff.), also mit im 2. Gl. nachwirkender Negation (wie 3, 10). Diese Auffassung von וירשיעו ist die nächstliegende; die gegensätzliche *und erklärten ihn dennoch für schuldig* (*Ew., Hirz.*) kann kaum in den Worten liegen, und würde wie die andere: *weil sie aus Unfähigkeit zu antworten ihn verdammten* (*Del., Kamph.*) den Hauptanstoss von Elihu nicht treffen. Uebrigens soll hier nach dem תקון ספרים (s. 7, 20) אֱלוֹהַּ für הָאֱלֹהִים stehen; zu Grund läge das Dilemma: entweder muss Ij. oder Gott Unrecht haben. מענה] nur hier und V. 5; sonst im B. מִלִּים oder dergleichen 8, 10. 13, 17. 23, 5 (*Hirz.*). — V. 4 ein voraufgeschickter Umstandssatz zu V. 5, daher חִכָּה Plusq. (*Ew.* § 135, a): *El. hatte aber auf I. mit* Worten d. h. mit der Rede, die er längst gegen ihn in Bereitschaft hatte, *gewartet, weil jene* (die Drei, V. 5) *älter waren.* Der Ausdruck ist ungelenk, denn eigentlich hat er nicht blos den Ij., sondern auch die Drei abgewartet. Zu לימים, wie V. 6, vgl. 30, 1 u. *Ew.* § 288, c.

Indem nun nach dieser Einführung Elihu das Wort ergreift, schickt er 1) eine lange Einleitung voraus, worin er sein jetziges Auftreten allseitig rechtfertigt, den Geist, in dem er reden will, auseinandersetzt, und wiederholt zur Aufmerksamkeit auffordert 32, 6—33, 7, und nimmt dann 2) in einem neuen Redeansatz die Behauptung Ijob's, dass er unschuldig leide und Gott ohne Grund ihn wie ein Feind behandle, vor, um ihn auf die Vergeblichkeit solchen Haderns mit Gott aufmerksam zu machen und ihm zu zeigen, dass Gott nicht feindselig gegen den Menschen handle sondern sich ihm auf allerlei Art, namentlich im Leiden, zu verstehen gebe und durchaus Besserungszwecke mit ihm verfolge, 33, 8—33.

1) *die allgemeine Einleitung* 32, 6—33, 7. In der umständlichsten Art setzt der Redner hier nicht weniger als 4 mal an, um alles, was er vorbereitender Weise zu sagen hat, zu erschöpfen. Nicht „bewundernswürdige Kunst“ (*Schl.*), sondern eine im Vergleich mit den früheren Reden viel geringere Darstellungsgabe fällt hier auf. a) Er erklärt, dass er als der jüngste bisher zu reden sich gescheut habe, aber nun durch den Erfolg belehrt, dass nicht die Jahre sondern der Geist die rechte Einsicht geben, zu reden entschlossen sei, und fordert Gehör V. 6—10. — V. 6. Vgl. V. 4 u. 30, 1. זָחַל im Hbr. sonst *kriechen*, hier und nur hier wie im Aram. *sich scheuen, fürchten;* ebenso זָע, auch V. 10. 17. 36, 3. 37, 16, ist eine diesen Reden eigenthümliche Wortform für das gewöhnliche דָּעַת; und das aram. חָוָה endlich, zwar auch schon 15, 17 (vgl. 13, 17) vorkommend, wird von Elihu häufiger (auch V. 10. 17. 36, 2) verwandt, obwohl auch er noch (36, 9. 33) הִגִּיד gebraucht; es ist hier mit doppeltem Obj. verbunden, vgl. 26, 4. 31, 37. Dagegen kommt עַל־כֵּן auch im übrigen B., neben לָכֵן, oft genug vor. — V. 7. *Ich hatte* gesagt d. i. *gedacht: mögen Tage* d. i. das Alter *reden, und der Jahre Menge Weisheit kund thun!* Plur. יוֹדִיעוּ wie 21, 21. — V. 8 f. Aber die gehörten Reden haben ihn zur Einsicht gebracht, dass die Weisheit nicht von den Jahren sondern vom Maass des von Gott verliehenen Geistes abhängt. אָכֵן *wahrhaftig,* dann wie *verum* = *aber, jedoch,* nur hier bei El., sonst im B. אוּלָם u. וְאוּלָם (was übrigens El. auch gebraucht 33, 1). הִיא, näher bestimmt durch Rel. חֲבִינֵם, ist das gemeinschaftliche Praed. zu רוּחַ וגו׳ und נִשְׁמַת וגו׳: *aber der Geist im Menschen ist's und des Allmächtigen Hauch, der sie,* die Menschen (אֱנוֹשׁ coll.), *verständig macht;* bei der Fassung: *der Geist im Menschen ist's* d. h. thut's, macht's aus, *und d. A. H. macht sie verst.* (*Del.*) wird dem הִיא eine Bedeutung gegeben, die es nicht haben kann. Der Geist im Menschen, das Princip des Lebens und Denkens, ist von der נִשְׁמָה Gottes nicht verschieden (s. 27, 3. 33, 4. 34, 14); alle phys. und geistige Kraft im Menschen stellt sich der Hebräer als eine göttliche Einhauchung vor (Gen. 2, 7). An eine ausserordentliche (proph.) Begeisterung ist darum hier im 2. Gl. nicht zu denken. — V. 9. לֹא verneint beide Versglieder (28, 17. 30, 25), und רַבִּים *Grosse* sind hier gemäss dem 2. Gl. die *Bejahrten,* πολυχρόνιοι LXX, wie Gen. 25, 23 (vgl. צָעִיר V. 6, u. עֲבִיר 15, 10). Geläugnet wird nicht, dass es überhaupt weise Alte gebe, sondern nur, dass sie als Alte *eo ipso* schon weise seien und das Recht verstehen. — V. 10. *Darum sage ich* (hiemit, *Ew.* § 135, b): *höre mir zu! mein Wissen kund thun will auch ich.* Die Verss. (ausser *Targ.*) und ein paar MSS. haben zwar שִׁמְעוּ, als Anrede an alle, was im Grunde besser passt (u. *Schl.* will durch ein sonst nicht belegbares Subst. שִׁמְעָה *Gehör für mich!* denselben Sinn erzielen), allein שִׁמְעוּ kann aus שִׁמְעָה corrigirt sein, nicht umgekehrt, und da El. doch hauptsächlich zu Ijob zu sprechen gedenkt (33, 1), so ist's wenigstens nicht unmöglich, dass er ihn hier schon, am Ende eines Absatzes, besonders zum Gehör aufgefordert hat. — Seine Beweggründe, warum er reden müsse, genauer

auseinandersetzend, wendet er sich b) zunächst an die Dreie, und sagt ihnen geradezu, dass er vergeblich auf eine Widerlegung Ijob's durch sie gewartet habe; Ij. sei nicht unwiderleglich, nur müsse man ihm mit andern Gründen beikommen V. 11—14. V. 11. Es ist eine Folge der wenig präcisen Ausdrucksweise des Verf., dass man zweifeln kann, ob unter den דברים u. תבונות die wirklich vorgebrachten (*Stick., Hahn, Schl.*) gemeint seien, denen er mit gespannter Aufmerksamkeit (29, 31) zugehört habe, oder die nicht vorgebrachten, auf die er vergeblich gewartet habe; doch scheint תוחיל und עד mehr für die letztere Auffassung zu sprechen. Für הוחיל, auch V. 16, ist sonst im B. das Pi. gebraucht; אֲאַזִּין = אַאֲזִין *Ges.* § 68, 2 Anm. 1 drückt die Dauer in der Vergangenheit aus, wie אחבונן V. 12; die Construction mit עד, weil das Obj. ein blos erwartetes ist. Die תבונות sind Reden, in denen sich die תבונה kund thut: *verständige Reden.* [עד־תמ׳ מ׳ ist Erklärung von עד־תבונותיכם, und darum nicht: *bis dass ihr die Reden* (Ijobs) erforschtet d. h. *prüftet* (*Ew., Hirz.* u. A.), sondern *Reden* zu seiner Widerlegung *ergründetet* oder ausfindig machtet. — V. 12. *Und auf euch merkte ich wohl auf* kann blosse Wiederaufnahme der Aussage von V. 11 sein, um daran das Ergebniss: *aber sieh da keiner, der I. widerlegte, seine Worte* (wirklich oder genügend) *beantwortete von* (oder: *unter*) *euch* anzufügen, und dafür spricht die Construktion mit עד; es könnte aber auch, indem עַד = אֶל gebraucht wäre (denn 38, 18 ist verschieden), die Meinung sein: *auf euch,* während ihr redetet, *gab ich wohl Acht.* Ueber עֲדֵיכֶם mit Gegenton für עֲדֵיכֶם s. *Ew.* § 266, b. — V. 13 f. Die 3 konnten die ihnen eben vorgeworfene Unfähigkeit in Widerlegung Ijobs damit entschuldigen, dass seine Weisheit oder auch seine Hartnäckigkeit zu gross sei, und es desshalb über eines Menschen Kräfte gehe, ihn zu überwinden. Dieser Entschuldigung begegnet er in einem mit dem abmahnenden פן *dass nur nicht!* (*Ew.* § 337, b) eingeleiteten Satz: *da saget nur nicht: wir haben Weisheit getroffen,* d. h. sind bei Ij. unerwartet einer Weisheit begegnet, die uns überlegen ist; *Gott mag ihn* aus dem Felde *schlagen, nicht ein Mensch!* Also ידפנו concessive; נדף eigtl. *verjagen* hier sehr passend gewählt, weil Ij. nach jeder Antwort der Drei immer auf's Neue auf dem Kampfplatz erschien (*Hirz.*). Die früher gewöhnliche Erklärung des 1. Gl. (s. bei *Ros.* u. *Welte*) *wir haben Weisheit getroffen* d. h. gegen Ij. vorgebracht, passt weder zum 2. Gl. noch zu V. 14. — V. 14. Der Zusammenhang erhellt am deutlichsten, wenn man (mit *Ew.* § 341, a) den V. als einen Untersatz zum vorigen ansieht, in welchem (wie 42, 3) wegen des vorgetretenen לֹא auch das Verb. fin. vorn geblieben ist: *während* oder *da er doch gegen mich* d. h. gegen meine Ansicht *nicht aufgestellt,* vorgebracht (13, 18), *hat Worte* d. i. Beweise, *und mit euren Reden* oder Sätzen *ich ihm nicht erwiedern* (13, 22) *werde,* sondern mit ganz andern, besseren. Die Erklärung (*Ros., Umbr., Hirz.*): da er gegen mich noch nicht gekämpft, so werde ich ihm mit andern, d. h. weniger leidenschaftlichen Worten erwiedern, oder die andere (*Schl.*): zwar bin ich nicht angegriffen, werde ihm aber doch, nur ganz anders als ihr, er-

wiedern, führt zu weit von den Gedanken des V. 13 ab, und lässt Zusammenhang zwischen beiden Versen vermissen. — Sodann c) von ihnen sich abwendend und sich die Sache noch einmal überlegend findet er, da sie ganz verstummt seien und er lange genug gewartet habe, müsse er jetzt auftreten, da auch sein Inneres, zu voll um noch zurückgehalten werden zu können, ihn zu reden dränge; nur freilich dürfe er nicht parteilich reden, was ja auch seiner Natur und Gottesfurcht ganz zuwider wäre V. 15—22. V. 15. Erschreckt oder verwirrt sind sie, ohne mehr zu antworten (*Ew.* § 349, a); *fortgewandert sind von ihnen* d. h. ausgegangen sind ihnen *Worte;* הֶעְתִּיקוּ also nicht trans. wie 9, 5: *man hat fortgerückt* (*Hirz.*), sondern mit *Ew.* u. A. nach Gen. 12, 8 u. a. St. zu erklären. — V. 16. וְהוֹחַלְתִּי] nach *Ew.* u. *Hirz.* Prf. cons. und fragend: *und* noch länger *zuwarten sollte ich* (*Ew.* § 342, c), *weil sie nicht reden?* Die grammatisch näher liegende Erklärung: *und* auch *zugewartet habe ich, weil* u. s. w., d. h. durch ihr Verstummen dazu veranlasst, gibt einen viel lahmeren und selbst für Elihu zu lahmen Sinn. Keinenfalls wird כִּי hier s. v. a. עַד, oder עַד־כִּי *dass* bedeuten können, und jedenfalls sind die beiden כִּי coordinirt. — V. 17. *So will denn auch ich erwiedern meinen Theil* (15, 2. Prov. 18, 23), d. i. ich meines Theils, so viel an mir ist, dem Ij. erwiedern. אַעֲנֶה haben die Mas. wie ein Hiph. punktirt (s. V. 20), obgleich ein solches sonst nicht vorkommt, und *Ew.* § 192, c vermuthet desshalb, sie haben ein Hiph. von der andern W. עָנָה beabsichtigt: *furche denn auch ich meinen Acker!* was eine sprichwörtliche Redensart sein soll. Das 2. Gl. wie V. 10. — V. 18 ff. bringen einen neuen Grund für diesen seinen Entschluss, nämlich den inneren Trieb oder den Drang, seiner Gedankenfülle Luft zu machen. מִלֵּאתִי] wofür einige MSS. מִלֵּאתִי haben, s. zu 1, 21. Der Geist seines Inneren (s. zu 15, 2), derselbe Geist, von dem er schon V. 8 redete, hat ihn beengt d. h. *drängt* ihn. — V. 19. *Wie Wein, der nicht geöffnet wird,* verschlossen ist, keine Luft hat; gemeint ist junger Wein, der noch gährt (*Vulg.:* quasi mustum absque spiraculo) und wenn ihm nicht Luft gemacht wird, sein Gefäss zersprengt. *Wie neue Schläuche* d. h. hier doch wohl: mit neuem Wein gefüllte Schläuche, sofern man für neuen Wein neue Schl. verwendete Matth. 9, 17 (s. auch *Winer* RW. Art. Schlauch) *will es platzen* (26, 8); בְּטֶנִי, ein fem., beim Pass. als gramm. Obj. gedacht, wie 22, 9. Nähme man (mit *Hirz.*) יִבָּקַע als Relativsatz zu אֲבוֹת, so wäre unbequem, dass im 1. Gl. בֶּטֶן mit Wein, im 2. mit den Schläuchen verglichen wäre. Auch der *Schmiedeblasebalgen* (א׳ חרשים) der LXX kommt gegen den mas. Text nicht auf. — V. 20. Also, weil er zu voll von Gedanken ist, als dass er sich noch halten könnte, will er reden, dass ihm *Luft werde.* וְיִרַוַח] Prf. cons., zugleich impers. — V. 21. Dabei muss er sich aber, wie er sich wohl bewusst ist, um Unparteilichkeit bemühen: *nicht doch darf ich* (s. 5, 22) *auf Jemand Rücksicht nehmen* (s. 13, 8), *noch werde ich einem Menschen schmeicheln* (eig.: *gegen* ihn Schmeicheleien gebrauchen). — V. 22. Begründung der Aussage von 21b, einmal damit dass er nicht zu schmeicheln weiss oder versteht, und

sodann weil Schmeicheln in diesem Fall vor Gott strafwürdig wäre. Ueber die Unterordnung des Imprf. אכנה unter ידעתי vgl. *Ew.* § 285 c, a. E., *Ges.* § 142, 3, c. ישאני] das Imprf. bekommt hier durch כמעט eine modale Färbung (*Ew.* § 136, f): um Weniges d. h. *leicht würde sonst mein Schöpfer mich aufheben* d. h. wegraffen. „Der bildliche Ausdruck ist vom Wind hergenommen (27, 21; 2 R. 2, 16); auch liegt darin ein Wortspiel mit אֲנָשָׁא מֶנֵּי־אִישׁ V. 21" (*Hirz.*). — d) Endlich nach diesen Vorerinnerungen sich zu einer Rede an Ijob anschickend, kommt er noch nicht zur Sache selbst, sondern leitet noch einmal ein, indem er ihn zur Aufmerksamkeit auf seine durchaus ehrlich gemeinten Worte einladet und ihn voll Selbstbewusstsein auffordert, sich vor ihm, der nur wie ein Mensch seines Gleichen, nicht wie ein Gott mit vernichtender Uebermacht, ihm gegenüber stehe, zu verantworten, wenn er könne, 33, 1—7. — V. 1. יאולם] abbrechend u. auf etwas Neues hinüberleitend, wie 14, 18. Darüber dass er Ij. mit Namen anredet, s. S. 291. Auf *alle* seine Worte soll er horchen, da keines vergeblich sein wird. — V. 2. Er kündigt an, dass er bereits zu sprechen im Begriff stehe, die Zunge im Gaumen (31, 30) schon zu reden angesetzt habe. Die ersten Worte wie 13, 18. Uebrigens wird man einen V., wie diesen, im ursprünglichen Gedicht vergeblich suchen. — V. 3. Um ihn zu der verlangten Aufmerksamkeit zu bewegen, erinnert er ihn, dass seine Worte Herzensgeradheit d. h. *Ehrlichkeit*, der getreue Ausdruck seines Innern seien, also gerade das, was Ij. an den Dreien (6, 25) vermisst hat, leisten. Im 2. Gl. ist יְדַעַת שׂ Acc., ברור entweder Praedicatsaccus., sofern דעת masc. sein kann (*Ew.* § 174, g) oder Adv. (§ 279, a); Subj. aber sind die im Obj. genannten שִׂפְתַיִם: *und das Wissen meiner Lippen* d. h. was m. L. wissen, *rein* d. h. lauter, unverfälscht (nicht: deutlich, *Schl.*), *reden sie es.* Möglich wäre übrigens auch: *und das W. m. L.* betreffend — *Reines reden sie.* Auf jeden Fall ist מללו Prf. der Gewohnheit (nicht: sie sollen reden, *Hirz.*; auch nicht wie Prf. דברה V. 2). — V. 4. עשתני] *Ges.* § 75 Anm. 19. Unzweifelhaft beruft sich hier El. nicht etwa auf eine besondere Inspiration (wogegen schon die Ausdrücke עשתני u. תחיני), sondern auf seine Menschenwürde, wornach er wie ein Geschöpf so auch ein Gefäss, ein Träger des Gottesgeistes ist (vgl. 32, 8), oder auf den in ihm lebenden Geist. Aber weniger deutlich ist der Zweck dieser Berufung, weil der V. verbindungslos dasteht. Zu V. 3 bezogen würde er begründen, warum er wahr und aufrichtig rede; mit V. 5 verbunden würde er das Selbstbewusstsein, mit dem er Ij. herausfordert, motiviren; vielleicht sind beide Beziehungen beabsichtigt. — V. 5. Im Vollgefühl des Besitzes des Geistes und seiner Unüberwindlichkeit fordert er Ij. zur Gegenrede heraus, wenn er welche vorbringen könne. השיבני] 32, 14. ערכה] durch ־ָה verstärkter Imper. (vgl. 32, 10) wie auch התיצבה dieselbe Form in Pausa; über עָ *Ges.* § 63 Anm. 1. *Rüste* (sc. מִלִּין 32, 14 oder מִשְׁפָּט 13, 18) vor mir d. h. *mir entgegen, stelle dich!* zum Redekampf (1 Sam. 17, 16). — V. 6 f. Den Kampf mit ihm aufzunehmen, könne den Ij. nicht etwa Furcht vor ungleichen Waffen abhalten. *Sieh ich* nach

deinem Verhältniss (anders als 30, 18) in Beziehung auf Gott d. h. *verhalte mich zu Gott wie du* d. h. stehe ihm nicht näher als du u. bin ganz deines Gleichen (*Hirz.*); nicht aber: „ich bin Gottes wie du", denn dafür genügte קָמוֹךָ. קרצתי] Pu., nur hier, von קָרַץ *zwicken, kneifen,* etwa wie der Töpfer von der Thonmasse ein Stück abkneift, um es zu formen: *aus Thon geschnitten bin auch ich* wie du, d. h. aus Erde von Gott gebildet (10, 9), ein Irdischer. — V. 7. Beziehung auf Ijob's Aeusserung 9, 34 u. 13, 21. Dabei scheint das Hap. leg. אֵמָתִי *Wucht, Druck* absichtlich aus פַּחַד 13, 21 abgewandelt, wie auch V. 9 f. Einiges aus Ijob's Reden freier angeführt ist. Einfach כִּפְּרִי für אֲכַפֶּרְךָ zu lesen (LXX u. A.) scheint nicht gerathen, da mit dem Verb. כבר nicht פַּחַד, sondern יָד verbunden zu werden pflegt (*Olsh.*). — Der Eindruck, den diese lange Einleitungsrede auf den unbefangenen Leser macht, ist kein günstiger: das Selbstlob Elihu's und die wortreiche Anpreisung dessen, was er leisten will, hat etwas Unangenehmes, dabei noch abgesehen von der Frage, ob er das Versprochene wirklich nachher auch leistet. Ganz besonders um dieser seiner Selbsteinführung willen haben desshalb nicht blos Neuere, wie *Herder, Umbr., Hahn,* sondern schon *Hier., Greg. M.* u. A. die geringschätzigsten Urtheile über ihn gefällt, während freilich Andere, *Augustin* voran, *Thom. Aq., Calv.* u. s. w. voll von Lobeserhebungen für ihn sind, ja sogar den Ton seiner Rede bescheiden finden wollen. Mögen beiderlei Urtheile an Uebertreibung leiden, zum mindesten geht aus diesem Schwanken der Urtheile das hervor, dass diese Person zweideutig gezeichnet und damit verzeichnet wäre, wenn wirklich dieselbe grosse Dichterhand, die man im übrigen B. bewundert, sie geschaffen hätte. Nimmt man dagegen das Elihustück als das, was es ist, als einen Zusatz von einem späteren, weniger begabten Dichter, so wird man theils einen minder strengen Maassstab für die künstlerische Beurtheilung anlegen, theils diese ganz bei Seite lassend, in dieser einleitenden Rede nur die beredte und wohlgemeinte Rechtfertigung der Gründe, die ihn zur Einschiebung des ganzen Stücks veranlassten, suchen und finden, und so das Anstössige zurechtlegen.

2) *Die Rede* selbst, 33, 8—33, zerfallend in Anknüpfung V. 8—11, lehrhafte Ausführung V. 12—30, und Schluss V. 31—33. a) Er knüpft an die ärgerliche Behauptung Ijob's an, dass er unschuldig sei, und Gott ohne Grund wie ein Feind ihn verfolge, um sie zu widerlegen V. 8—11. — V. 8. אַךְ] nicht affirmativ: *ja, fürwahr* (*Hirz.* u. A.), sondern einschränkend, wie 16, 7: *nur* (oder *jedoch*) *hast du* in d. i. *vor meinen Ohren gesagt und* so dass *ich den Laut der Worte hörte.* V. 9 ff. Es kommen nun die Aeusserungen Ijob's bis V. 11, theils wörtlich, theils nur dem Sinn nach wiedergegeben. Zu V. 9 vgl. 9, 21. 10, 7. 16, 17. 23, 10. 27, 5 f. בְּלִי] *ohne,* wie 31, 39 u. s. חָף] *sauber, rein,* ein nur hier vorkommendes, mehr aram. Wort, das Ij. nicht gebraucht hat; über die Minuskel s. *Buxt.* Comm. mas. Bas. 1665. 4°. p. 149. אֲנַכִּי] hat trotz der Pausa den Ton nicht zurückgezogen, damit in dem kurzen Versgl. 3 Tonstellen möglich werden. — V. 10. *Widerwärtigkeiten,* Anlässe zur Feind-

schaft, *findet er*, macht er ausfindig, gegen mich. Auch תְּנוּאוֹת hat Ij. nicht gebraucht. Zum V. vgl. 10, 13—17. 19, 11. 30, 21; zum 2 Gl. besonders 13, 24. — V. 11 wörtlich aus 13, 27; sogar das verkürzte Imperf. יָשֵׂם ist beibehalten, aber ohne יְ. Hiernach will El. an die Behauptung Ijob's, dass Gott ihn, den Unschuldigen, mit blinder Feindseligkeit behandle, anknüpfen. — b) Allein in der nun folgenden Ausführung V. 12—30 begnügt er sich, ihm solche Behauptung einfach als unrecht zu verweisen (um erst in der nächsten Rede auf ihren Inhalt genauer einzugehen), und kommt vielmehr auf einen andern verwandten Punkt zu sprechen, nämlich dass Gott dem Menschen nicht Rede stehe, ihm keine Aufklärung zukommen lasse, und sucht auszuführen, dass Gott allerdings wiederholt zum Menschen rede, z. B. in Traumoffenbarungen auf dem Krankenlager, immer in der Absicht, ihn von der Sünde abzuziehen und so vom verdienten Untergang zu bewahren, und wenn der Mensch solchen Winken folge, schlage es immer zu seinem Heil aus. — V. 12. זֹאת] zurückweisend auf V. 9—11; grammatisch Acc. zu צָדַקְתָּ; letzteres der Bedeutung nach wie 11, 2. *Sieh darin hast du nicht Recht, antworte ich dir*, so dass זאת לֹ צ׳ der Inhalt von אענך ist (*Ew., Schl.*). An sich möglich wäre freilich auch: *darin h. d. n. R., ich will dir antworten* (*Hirz.* u. A.); aber das Folgende enthält keine Antwort auf den angegebenen Punkt, also liegt diese vielmehr in יִ׳ לֹ צ׳. Das 2 Gl. ist aber dann nicht Begründung zu אענך, sondern zu לֹא צ׳, und die Meinung ist nicht: Gott ist zu gross für einen Menschen, um ihm zu erwiedern (*Hirz., Del.* u. A.), sondern: *er ist grösser als ein Mensch*, wird nicht, wie Menschen thun, jemand in blinder Feindschaft verfolgen. — V. 13. רִיבוֹתָ] flectirt nach *Ges.* § 73, 1; רִיבוֹת einiger Mss. (nach 13, 6) kommt nicht in Betracht: *warum hast du gegen ihn gehadert?* Das 2 Gl. ist dunkel und schwierig. Bezieht man das Suff. von דבריו auf Gott, was das nächstliegende ist, so will יַעֲנֶה sich nicht fügen, denn dass ענה bedeute *Rechenschaft geben von etwas* (*Ges., Del.*) oder *wieder sprechen über eine Sache* mit Acc. der Sache (*Ew.*), ist nicht zu erweisen, letzteres auch nicht durch 40, 5, und die Uebersetzung: *alle seine Worte antwortet er nicht = mit keinem einzigen Wort antwortet er* (*Schl., Kamph.*) setzt דְּבָרָיו für דְּבָרָיו voraus; auch kann דברים, neben ענה, selbstverständlich nicht *Dinge, Thaten* (*Ges., Del.* nach Aelteren) bedeuten. Läse man aber mit *Symm.* יַעֲנֶה (*ἀνταποκρίνεται εἰσιν*), so schlösse sich V. 14 nicht an. Es bleibt nichts übrig, als יו — auf אֱנוֹשׁ V. 12 zu beziehen, oder aber geradezu דְּבָרֵיהוּ (י u. ד sind in der alten Schrift sehr ähnlich) herzustellen. Dann aber kann כי nicht den Grund, warum er nicht hadern soll (*Hirz.* u. A.) einführen, weil sonst V. 14 einfach im Widerspruch damit stünde, sondern nur den Grund und Inhalt des Haderns: *weil* oder *dass er auf alle seine* (oder: *deine*) *Worte nicht antworte* (*Schl., Del.*), vgl. 19, 7 u. s. — V. 14. *Denn* allerdings (d. h. *vielmehr*) *einmal redet Gott und zweimal*, d. h. wiederholt (vgl. 40, 5) redet er, nur freilich in anderer Weise, als du es gewünscht und erwartet hast, und zu anderm Zweck, nämlich nicht um die Selbstgerechtigkeit zu stärken, son-

derb um das Sündenbewusstsein zu wecken (nach dem Folgenden). Dass באחת u. בשתים nicht bedeutet *in einer Weise — und in zweien* d. h. auf mehrfache Weise (*Hirz., Del.*), sondern *einmal — zweimal* (LXX *Vulg., Pesch.*) ergibt sich aus V. 29; בְּ (s. 1 Sam. 18, 21; Ex. 8, 28) ist gesetzt, weil nacktes אַחַת auch Obj. zu ידבר sein könnte (s. übrigens 40, 5; Ps. 62, 12). — [לא ישורנה man erwartet, dass Gott Subj. sei, gewinnt aber in diesem Falle keinen zusammenhangsgemässen Sinn; denn versteht man (*Schult., Ew.*) den V. dahin, dass Gott einmal rede d. h. sein richterliches Urtheil spreche, zum zweitenmal aber keinen Blick darauf zurückwerfe (vgl. 35, 13), und somit שׁוּר als *revidere* (vgl. *Vulg.* u. *Pesch.*, die aber vielleicht וְיָשׁוּבָה *er kehrt nicht dazu zurück* lasen), dann steht V. 15 ff. zusammenhangslos neben V. 14. Also wird man לא־יש׳ von ובש׳ (wie auch die Accente wollen) abtrennen und einen unbestimmten Menschen als Subj. nehmen müssen: *man schaut's* (sc. das Reden Gottes) *nicht*, entw. = ohne dass man es sieht, also *unsichtbar* (*Schl.*), oder: nur *beachtet man es nicht*, zu seinem eigenen Schaden (*Hitz., Del.* u. A.); das erstere liegt näher. Jedenfalls ermangelt V. 14b wie 13b der wünschenswerthen Klarheit. — V. 15 ff. bringen nun die Erläuterung der Art, wie Gott redet; es ist aber eine Fiction der Erklärer (*Hirz., Schl., Del.* u. A.), dass zweierlei Arten des Redens Gottes unterschieden werden 1) durch Träume V. 15—18, 2) durch Krankheit V. 19 ff.; Elihu macht diese Unterscheidung nicht: die Züchtigung durch Krankheit ist kein Reden, und vielmehr ist nach V. 16 der Empfänger der Traumoffenbarung schon mit dem Leiden behaftet, das von V. 19 an näher als Krankheit beschrieben wird. — Die folgende Schilderung der Traumoffenbarung ist der des Eliphaz 4, 12 ff. zum Theil wörtlich nachgebildet. — V. 15 gibt die Zeitbestimmung zu V. 16, und wird dort durch אָז wieder aufgenommen. חזיון לילה ist Appos. zu בחלום. בתנומות] Plur., weil die תנומה von אנשים, nicht von איש gemeint ist. — V. 16. *Er öffnet ihr Ohr* (36, 10. 16; 1 Sam. 9, 15. 20, 2. 12. 22, 8 u. s.) d. h. erschliesst ihr Verständniss und macht ihnen (geheime) Mittheilungen; und *drückt ein Siegel auf ihre Zucht*, d. h. nicht: er prägt die Warnungen an sie ihnen fest ein (was *Hirz.* erläutert: „er öffnet ihr Ohr, legt Warnungen hinein, und drückt ein Siegel auf d. h. schliesst das Ohr wieder zu, damit jene nicht sofort entweichen, sondern haften"; als hiesse es באזנם יחתם!), sondern der מוּסָר (nur hier so punktirt = מוּסָר) ist die Leidenszucht, unter der die Menschen sind (V. 19 ff., wie es sich auch nach dem ganzen Zusammenhang nur von Offenbarungen an die von der göttlichen Zucht Getroffenen handeln kann), und diese versiegelt d. h. bestätigt und bekräftigt ihnen Gott durch jenen Aufschluss, dass sie sie als Zucht, als Besserungsmittel verstehen sollen, nach 36, 10 (*Ew., Hahn*). Uebrigens ist חתם mit בְּ, bei Elihu auch 37, 7, verschieden von חתם mit בְּעַד 9, 7. Ganz unpassend lasen LXX *Aq. Pesch., Luth.* u. A. וְיַחֲתֵם *er erschreckt sie.* — V. 17 f. geben den Sinn und Zweck dieser geheimen Offenbarungen an, zunächst im Inf. c. mit לְ, welcher sofort in Verb. fin. übergeht (s. zu 28, 25). [להסיר א׳ מ׳ *damit der Mensch*

wegschaffe das (böse) *Thun;* מעשה wie 1 Sam. 20, 19 im bösen Sinn, vgl. *facinus,* auch פֹּעַל 36, 9. LXX dag.: *ἀποστρέψαι ἄνθρωπον ἐξ ἀδικίας αὐτοῦ*, ebenso *Vulg.*, so dass Gott das handelnde Subj. ist, was zum 2 Gl. und zu V. 18 allein passt. Die ursprüngliche Lesart war ohne Zweifel מִמַּעֲשֵׂהוּ (leicht konnte, da אָדָם auf מ schliesst, von den 3 מ eines ausfallen). So richtig *Hirz.* Noch schicklicher wäre מִמַּעֲשֵׂהוּ (wenn hinten auch ein ו abgefallen ist): *um den Menschen abzubringen von seinem* (bösen) *Thun.* Das 2 Gl.: *und den Hochmuth* (s. zu 22, 29; Jer. 13, 17) *vor dem Manne zu verhüllen,* so dass dieser ihn nicht sieht und nicht von ihm verlockt werden kann, also davor bewahrt bleibe (*Hirz.* u. A.), oder ihn ihm abzugewöhnen (*Del.*). Allein *verhüllen* kann und darf man nicht zu *fern halten* umdeuten; mit vollem Recht urtheilt *Böttch.* Nr. 1487, dass ein Fehler im Texte stecken muss; man lese (zwar nicht mit *Böttch.* = יָנַשֵּׂא *tollat,* wohl aber) יָכֵלֶּה *schwinden zu machen* (*aus* dem Manne). — V. 18. *Zurückzuhalten seine Seele von der Grube* (dem Grab 17, 14) d. i. vor dem Tod zu bewahren (vgl. Ps. 16, 10. 30, 4. 10), *und sein Leben vom Dahinfahren* (34, 20) *durch's Geschoss* d. h. von gewaltsamem Untergang durch das göttliche Todesgeschoss. *Hirz.* und die Meisten verstehen die nur hier und 36, 12 vorkommende Phrase עָבַר בַּשֶּׁלַח wegen der Aehnlichkeit der Redensart עָבַר בַּשֶּׁחַת V. 28 als *irruere in telum, Hineinfahren in die Waffe,* wofür aber עבר kein guter Ausdruck wäre. Uebrigens ist חַיָּה, sonst *Gier* (38, 39), bei Elihu ausser V. 20 = חַיִּים *Leben* (7, 7. 10, 1. 24, 22), ebenso V. 22. 28; die Form חַיִּים hat El. nur einmal, V. 30. In solches Verderben würde er stürzen, wenn er in seinem sündigen Thun und seiner Selbstüberhebung beharrte; indem also Gott ihm diese abzugewöhnen sucht, will er ihn zugleich vor jenem bewahren. — V. 19 ff. Wie sicher und wie wunderbar wirklich die Rettung eines Menschen erfolgt, welcher in seinem Zuchtleiden die göttliche Zusprache zu Herzen nimmt, und ihren Zweck an sich erreichen lässt, wird nun in einer malerischen Schilderung ausgeführt bis V. 28. Und zwar wird im erzählenden Tempus zunächst die Leidenszucht selbst und der Grad, den sie erreicht hat, V. 19—22, wie in einem Vordersatz hingestellt, dann die Wendung zum Besseren in einem Bedingungssatz V. 23 f. kurz eingeschoben, und endlich die wunderbare Rettung wie in einem Nachsatz zu allem Bisherigen beschrieben V. 23—28. Das Ganze ist durch ו der Folge V. 19 an die vorhergehenden zusammenfassenden Sätze angeknüpft (*Ew.* § 537, a). Dass die Leidenszucht gerade als schwere Krankheit dargestellt ist, geschah unverkennbar mit besonderer Beziehung auf Ijob's Zustand. V. 19. יְהוּכַח] nach *Hirz.* und fast allen Neueren (ausser *Ew.* u. *Hahn*): *auch wird er gezüchtigt,* als würde hier eine zweite Art des göttlichen *Redens* beschrieben; aber dass er das Folgende als ein Reden gefasst haben will, deutet Elihu nirgends an, und die erzählenden Tempora widerstreben durchaus; vielmehr wird der מֹסָר V. 16 jetzt näher erklärt: *und — ward er durch Schmerzen auf seinem Lager gezüchtigt, während die Menge seiner Gebeine* (4, 14) d. h. seine Gebeine noch durchaus *kräftig* (dauer-

haft 12, 19), also mitten in der vollen Leibeskraft (vgl. 20, 11). So nach dem Qeri רוֹב; das Ketib רִיב wäre, da אֵתָן keinen Artikel hat, nicht zu übersetzen *und* durch *steten Kampf* u. s. w. (*Hirz.*, *Del.*), sondern: *indem der Kampf* seiner G. d. h. *in seinen Gebeinen* ein *beständiger ist*, bezüglich auf die Fiebergluth und innere krankhafte Aufregung. Allein רִיב in diesem Sinn erscheint auch für El. zu gewagt; die Verss. lasen alle רֹב oder רוֹב, einige spanische Mss. haben רִב; und die Beziehung auf Ijob's Fall wird bei der Lesart des Qeri einleuchtender. Uebrigens ist אֵתָן defectiv geschrieben für אֵיתָן (vgl. 32, 18), und מְצָאוֹ gebraucht nur El., sonst im B. (2, 13. 16, 6) מָצָא. —. V. 20. *Und machte sein Lebenstrieb* (s. V. 18, oder vielmehr 38, 39) *ihm vor dem Brode Ekel*, und *seine Seele vor der Lieblingsspeise*, d. h. hat in Folge der Krankheit die Esslust bei ihm schon aufgehört, die Seele den Trieb nach Selbsterhaltung schon verloren. Uebrigens ist זהם Hap. leg., und Pi. hier causativ, s. *Ew.* § 122, b; wenigstens spricht die Stellung von לחם nach חייהו nicht dafür, dass ו ein auf לֶחֶם vorausweisendes Suff. (vgl. 29, 3) sein und זֵהַם *Ekel haben* bedeuten soll. — V. 21. יכל mitten unter den erzählenden Tempora kann nur aus נִכְלָה abgekürzt sein (*Ew.* § 233, a): *so dass sein Fleisch dahinschwand* (abzehrte) *vom Ansehen weg* d. h. alles Ansehen verlor (vgl. 1 S. 16, 12; Jes. 52, 14. 53, 2; רְאִי von רָאָה) *und* die Kahlheit, Magerkeit, seiner Gebeine d. h. *seine abgezehrten Glieder* nicht mehr gesehen d. h. *unscheinbar wurden*. Das Ketib וְשִׁפְּי ist richtig; über den Plur. des Praed. s. *Ew.* § 317, c; *Ges.* § 148, 1. Auf zu grosser Scheu vor diesem Plur. beruht das Qeri וְשָׁפוּ *und kahl* gemacht *wurden*; aber nach יָכְלָה und vor נֶחְקָרוּ ist das Perf. mit וְ nicht am Platz. Uebrigens bedeutet שפה mit seinen Ableitungen im Hebr. *kahl sein*; die Uebersetzung *morsch werden, Morschheit* (*Ges.*, *Hirz.*, *Del.* u. A.) beruht auf ungerechtfertigter Einmischung der aram.-rabb. Wurzelbedeutung. Ueber das Dag. oder besser Mappiq im א von ראו s. *Ew.* § 21, e; das Dag. conj. im ר nach einigen Ausgaben ist wohl nur irrthümlich hereingekommen. Das Pu. von ראה nur hier. — V. 22. *Und* so *seine Seele der Grube* (V. 18) *nahe kam, und sein Leben* (V. 18) *den Todbringenden*, näml. nicht Schmerzen (*Ros.*, *Schl.*), denn diesen kommt er nicht erst jetzt nahe (V. 19), sondern Engeln, die im Auftrag Gottes Tod und Verderben bringen 2 S. 24, 16; Ps. 78, 49; 1 Chr. 21, 15. — V. 23 f. zwischen eingeschobene Bedingung, daher ohne וְ: *wenn* da, nachdem es schon so weit mit ihm gekommen ist, *über ihm*, zu seinem Schutz und für ihn, *ein Engel* vorhanden *ist, ein Mittler* (מֵלִיץ ganz anders als 16, 20), *einer von* den *Tausend, dem Menschen kund zu thun seine* Geradheit (Prov. 14, 2), seinen rechten Weg oder seine *Pflicht, und Er begnadigt ihn* und *spricht: „erlöse ihn vom Niederfahren in die Grube, gefunden habe ich ein Lösegeld."* Dass מלאך nicht ein menschlicher Gottesbote (*Schult.*, *Ros.* u. A.), sondern ein Engel (4, 18) ist, ergibt sich aus dem Auftrag an ihn V. 24, ferner aus dem Gegensatz von מתים V. 22 und לאדם V. 23, auch aus אחד מני־אלף, was nicht bedeuten kann: wie man unter 1000 nur

einen findet, sondern ihn als einen vom himmlischen Heer (Ps. 68, 18; Dan. 7, 10) kennzeichnen soll. Die Vorstellung eines dolmetschenden oder vermittelnden (Gen. 42, 23; Jes. 43, 27; 2 Chr. 32, 31) Engels, welcher als solcher theils den Willen Gottes dem Menschen, theils die Wünsche und Gebete des Menschen an Gott zu überbringen hat, und für den Menschen bei Gott sich verwendet, hat an 5, 1 ihre Anknüpfung. (Ganz unbefugt denken hier an den sogenannten Offenbarungsengel Gottes, מלאך יי *Schl., Del.* Im Munde des Aramäers Elihu! und trotz אחד מני־אלף!). Mit להגיד לאדם ישרו fängt er an, das Geschäft des Mittlers zu erläutern (übereinstimmend mit V. 15—18 und das dortige kurz zusammenfassend); aber er fängt auch blos an; was weiter dazu gehört, nämlich wenn Busse eingetreten ist, diese Gott zu überbringen und Fürbitte einzulegen, verschweigt er. Eben darum kann aber mit V. 24 noch nicht der Nachsatz (*Hirz., Hahn, Del., Kamph.*) beginnen, weil darauf hin, dass der Engel einen Menschen auf die rechte Bahn zurückweist, der Mensch noch nicht auf dieser Bahn ist, sondern es muss ויחננו וגו noch unter die Bedingung fallen (*Ew.*). Subj. aber zu ויחננו ויאמר ist Gott, nicht der Engel (*Schl.*), weil diesem kein Begnadigungsrecht und kein מָצָא כֹּפֶר zukommt, von seiner gnädigen Gesinnung gegen den Menschen aber schon V. 23 die Rede war. Also die 2. Bedingung: und wenn er — Gott — ihn begnadigt, sc. weil er sich vom Engel auf den rechten Weg, zur Busse, weisen liess, und Gott desshalb dem Engel Auftrag zur Erlösung des Kranken gibt. [פדעהו da פדע kein Wort ist, könnte man mit einigen Mss. פָּדָעֵהוּ *lass ihn los, mache ihn los* lesen; aber besser ist wegen V. 28 anzunehmen, dass es schlechte Schreibart für פָּדָאֵהוּ (von פדא = פדה) oder Schreibfehler für פָּדֵהוּ ist (*Hirz., Ew.* u. A.). מרדת שחת] vgl. V. 18. Das *Lösegeld,* oder die *Sühne,* die Gott erlangt hat, kann nur die auf die Erkenntniss des Zweckes seines Leidens gegründete Busse des Kranken, unterstützt durch des Mittlers Verwendung, sein. — V. 25 ff. Nachsatz nicht blos zu V. 23 f., sondern zu allen Sätzen von V. 19 an, die schnelle und volle Wiederbegnadigung beschreibend. Zunächst: die Gesundheit wird wieder hergestellt zu kräftiger Jugendfrische. רטפש] ist ein Perf. quadril., in passiver Aussprache *Ew.* § 131, g; über עֲ § 31, b. נְעַר auch 36, 14, wofür sonst im B. נעורים 13, 26. 31, 18; מנער wohl nicht comparativ *mehr als in der Jugend,* sondern causal *von* oder *vor Jugendkraft;* diess passt zum 2 Gl. besser. Zu עלומים s. 20, 11. Zum ganzen Satz vgl. 2 Reg. 5, 14. — V. 26: das Glück seines neuen Gnadenstandes. Er kann zu Gott wieder erhörlich beten, nach 22, 27: er betet und Gott nimmt ihn wohlgefällig an und *lässt* ihn (der Acc. ergänzt sich aus וירצהו) *sein* (Gottes) *Angesicht mit Jauchzen* (8, 21) *schauen* d. h. seine Freundlichkeit wieder erfahren (Gegensatz: 13, 24). Zwar könnte וירא als Qal auch bedeuten: *dass er* Gottes Angesicht *sieht;* aber im Folgenden ist wieder Gott Subj., und der häufige Subjectswechsel wäre nicht schön. Unpassend wäre: *und er lässt sein* (des Menschen) *Gesicht Jubel anschauen* (s. über בְּ V. 28; *Umbr., Ew.*), weil dann Jubel als Gegenstand des Jubels genommen werden

müsste. *Und gibt dem Menschen seine Gerechtigkeit,* die er verloren hatte, *zurück* d. h. sieht ihn wieder als Gerechten an (nicht: er vergilt ihm sein Rechtthun — *Luth., Del.* — als hiesse es פָּצְרָקוֹ). Zur Sache vgl. die Verheissungen der Freunde 5, 19—26. 8, 21. 11, 15—19. 22, 23—30. — V. 27 f. Voll Freude verkündigt er im Danklied vor den Menschen, was Gott Gutes an ihm gethan hat, vgl. Ps. 22, 23 ff. u. a. ישר] verkürztes Imperf. (s. V. 21) von שׁוּר, eine Nebenform von שִׁיר (vgl. 36, 24). ʿעל-א] *an die Menschen* gerichtet singt er, oder: singt ihnen zu (vgl. Prov. 25, 20), öffentlich, vor allem Volk (Ps. 22, 23. 26). Von חטאתי an bis zum Ende von V. 28 folgt sein Danklied: *ich hatte gesündigt und das Gerade krumm gemacht,* Recht in Unrecht verkehrt. ולא שוה] hier imprson.: *und es ist mir nicht Gleiches geworden,* nicht nach Verdienst vergolten; das Unverdiente besteht in der Begnadigung und Rettung (*Hirz.*). — V. 28. Das Ketib ist die allein richtige Lesart, welche auch LXX *Theod. Pesch.* ausdrücken, denn der Begnadigte singt noch diese Worte, und Elihu, dem das Qeri dieselben zuschreiben möchte, redet erst von V. 29 an (*Hirz.*). עברי בשחת] *dahinfahren in die Grube,* vgl. V. 18. *Und mein Leben* (V. 18) *sieht,* darf sehen, *seine Lust* (3, 9. 20, 17) *am Licht,* nicht des göttlichen Antlitzes (*Del.*), sondern der Oberwelt (V. 30. 3, 16. 20), schon vermöge des Gegensatzes zu שחת. — V. 29 f. Zusammenfassender Schluss. שלש] sc. פְּעָמִים, *dreimal,* vgl. 40, 5. Die Auslassung des וְ zwischen פַּעֲמַיִם und שָׁלֹשׁ gab Veranlassung zu der Lesart פְּעָמִים שָׁלֹשׁ, welche fast alle Verss. ausdrücken (*Hirz.*). Uebrigens sagt El. hier יִפְעַל, nicht יְרַבֵּר (V. 14), indem er jetzt das göttliche Reden über den Zweck der Leidenszucht und diese selbst zusammenfasst. Auf solche Weise, durch Krankheit und ähnliche Heimsuchungen, verbunden mit inneren Offenbarungen über den Zweck derselben, fasst Gott den Menschen wiederholt (2 bis 3 mal) an, um ihm Sünde und Hochmuth immer mehr zu entleiden, und so V. 30 (vgl. mit V. 18 u. 17) ihn von dem End-Verderben, das ihm sonst gewiss gewesen wäre, zu retten. לְהָשִׁיב] *um zurückzuholen,* sofern er der שחת schon so gut als verfallen war, s. V. 18. לֵאוֹר] zusammengezogen aus לְהֵאוֹר (*Ew.* § 244, b), Inf. Niph. von אור: *dass er beleuchtet,* bestrahlt *werde mit dem Licht des Lebens,* vgl. V. 28 u. Ps. 56, 14. — c) Aufforderung an Ijob, eine weitere Lehrrede aufmerksam anzuhören, vorausgesetzt dass er auf das eben Gehörte nichts zu seiner Rechtfertigung zu sagen habe V. 31—33. V. 31 ist nicht Aufforderung zu stiller Erwägung des Gehörten (*Del.*), sondern zur Anhörung von etwas Neuem. Damit es aber nicht scheine, als wolle er ihm das Wort abschneiden, fordert er ihn vorher V. 32 zur Gegenrede auf. Zu V. 32ª vgl. V. 5. Gl. 2: *rede, denn ich wünsche deine Rechtfertigung,* nicht sowohl: dass du dich rechtfertigest (*Hirz.* u. A.), weil in diesem Fall das Obj. נפשך (32, 2) nicht wohl fehlen könnte, als vielmehr: ich wünsche, dich gerecht erklären (32, 2) oder dir Recht geben (vgl. das Qal 33, 12) zu können. Der Inf. c. ist hier, ohne לְ, im Acc. untergeordnet, wie 13, 3 der Inf. abs. — V. 33. אם־אין] ergänze מִלִּין; vgl. Gen. 30, 1. אחה] שְׁמַע zu verbinden: *du dei-*

nerseits. אַף wie 15, 5. Als Inhalt dieser Rede ergibt sich: nicht aus unverdienter grundloser Feindschaft lässt Gott den Menschen oft so hart leiden, auch kann der Mensch sich nicht beklagen, dass Gott ihm über seine Zwecke dabei keine Rede stehe; vielmehr sind solche Leiden (wie sie Ijob zu tragen hat) Schickungen des das Beste des Menschen suchenden und wirkenden Gottes, Zucht- und Besserungsmittel, durch die er ihm die anklebende sündliche Richtung, namentlich jede verkehrte Selbstüberhebung abthun und vor dem ihm sonst drohenden Endverderben (V. 18. 24. 28) retten will, auch werden sie ihm von Gott selbst durch innere Zusprachen erklärt, so dass er über ihren Zweck nicht irren kann. Das ist aber genau dieselbe Erklärungsweise, welche auch die Dreie im Anfang des Streites, namentlich Eliphaz 5, 17 ff. scharf und klar, ausgesprochen haben; selbst die umständliche Schilderung des Gnadenstandes eines durch sein Leiden zur Erkenntniss der Sünde gekommenen ist den Reden der Dreie nachgeahmt. Dass El. seine Sätze in neuer Weise ausführt, auch die inneren Offenbarungen Gottes mit hereinzieht, ändert an dem Grundgedanken nichts. Wie Ijob früher schon diesen als für ihn unannehmbar bezeichnet, so ist er es immer noch.

b) Die zweite Rede Elihu's, Cap. 34.

Er geht hier von der Aeusserung Ijob's, dass Gott ihn ungerecht behandle, aus, gibt seiner Empörung über solche frevelhafte Reden Ausdruck, und sucht aus dem Wesen und der Weltregierung Gottes zu beweisen, dass Gott nie ungerecht sein könne. Nach einem vorbereitenden Abschnitt V. 2—9, gibt er den Beweis seines Satzes V. 10—30, um schliesslich auf Grund desselben sich über die Verkehrtheit und Strafwürdigkeit der Reden Ijob's noch einmal mit aller Entschiedenheit auszusprechen V. 31—37. — a) Allgemeine Einleitung sammt Feststellung des Streitpunktes und vorläufigem Urtheil, V. 1—9. — V. 1—4. Er ruft zunächst die Weisen auf, ihm zuzuhören, und gemeinschaftlich mit ihm das Recht festzustellen. V. 1. וַיַּעַן nämlich veranlasst durch das Schweigen Ijob's, s. zu 3, 2 und dagegen 36, 1. — V. 2. Die *Weisen* und Wissenden oder *Kundigen*, die er hier, und die *Männer von Verstand*, die er V. 10 aufruft, sind nicht Ij. und die Dreie (*Ros., Umbr., Hahn*), denn jenem setzt er hier gerade die Weisen entgegen, und auch die Dreie könnte er nach seinen Aeusserungen in Cap. 32 nur ironisch so anreden, was hier, zumal in seiner Wiederholung V. 10, gar nicht passen würde, sondern es sind unparteiische Kundige, die El. als anwesend voraussetzt (V. 34), und hier anredet, während er V. 34 in der 3 pers. von ihnen spricht. Gemeint sind im Grund alle verständigen Leser des Gedichts, welche in göttlichen Dingen ein Urtheil haben. — V. 3. Ihre Aufmerksamkeit nimmt er in Anspruch zum Zweck des Urtheils; *denn* der Mensch besitzt eine natürliche Urtheilsfähigkeit, und vermöge dieser wollen sie gemeinschaftlich das Richtige erkennen V. 4. Demnach ist unter אֹזֶן nicht ausschliesslich das Ohr Elihu's (*Hirz.*), sondern auch das der

Weisen gemeint. Im Uebrigen ist V. 3 wörtlich aus 12, 11 genommen, nur dass für dortiges לו יטעם לאכל hier יטעם לאכל steht: *er prüft zum Zweck des Essens*, d. h. wenn er essen will (*Hirz.*). — V. 4. *Das Recht*, in der Streitsache zwischen Ijob und Gott, *wollen wir uns erwählen* d. h. durch Prüfung herausfinden und uns auf seine Seite stellen, *kennen lernen unter uns*, d. i. gemeinschaftlich, *was gut ist!* (1 Thess. 5, 21). — V. 5—9. Nun trägt er die Behauptungen Ijob's, um deren Prüfung es sich handelt, betreffend die Gerechtigkeit Gottes und den Nutzen der Frömmigkeit vor, und gibt sogleich seiner inneren Entrüstung darüber Ausdruck. V. 5 f. Ijob hat zwar die Gerechtigkeit Gottes überhaupt nicht geläugnet, wohl aber hat er immer behauptet, dass *er* nicht nach dem Recht behandelt werde, dass es nicht die vergeltende Gerechtigkeit sei, aus der *sein* Fall sich erkläre, dass *er* unschuldig leide. Derartige Aeusserungen hebt El. hier aus, und greift damit zugleich auf den Anfang der vorigen Rede zurück (s. zu 33, 12). Doch ist nur V. 5b wörtlich so von Ij. gesagt, s. 27, 2; alles andere führt El. blos dem Sinn nach an. צדקתי] im jurist. Sinn, im Streit mit Gott über Schuld und Unschuld, vgl. 9, 15. 20. 13, 18. — V. 6. *Trotz* (10, 7. 16, 17) *meines Rechtes soll ich lügen*, d. h. obgleich ich Recht *habe*, soll ich doch, wenn ich dasselbe *bekaupte*, ein Lügner sein, etwas ansprechend, was mir nach Gottes Urtheil gar nicht zukomme (*Hirz.*; vgl. 9, 20. 16, 8); schwerlich (was *Hirz.* auch zur Wahl stellt): soll ich sagen, ich habe Unrecht, und mich schuldig bekennen. *Unheilbar* (Paʿûl von אנשׁ, Mich. 1, 9; Jer. 15, 18) *ist mein Pfeil* d. i. hier: meine Pfeilwunde (vgl. 6, 4; insoweit das Suff. anders als 23, 2 in ידי) *ohne* (dass) Vergehen oder *Schuld* (vorhanden ist bei mir), wie 33, 9. — V. 6 ff. Ausdruck seiner Entrüstung über solche und eine andere ähnliche (V. 9) Rede. — V. 7. ישתה] Relativsatz. לעג *Hohn*, höhnende gotteslästerliche Reden. Die Redensart ist aus 15, 16 entlehnt. Der Sinn des V. ist nicht: welcher *rechtschaffne* Mann wird so reden? (*Schl.*), sondern: wo in aller Welt ist Jemand, der solche Reden führen und sich daran laben wird? — V. 8. ואורח] Prf. cons., an ישתה sich anschliessend: *und wandelt zur* d. i. in *Gesellschaft mit den Unheilübenden, und zum* d. i. im *Umgang* (31, 5) *mit den Frevelmenschen*. So, wenn man mit *Hirz.* ללכת als Fortsetzung von לחברה nimmt; doch lässt sich ילכת auch nach *Ew.* § 351, c als Fortsetzung des Verb. fin. erklären. Elihu meint, dass Ij. durch seine Reden mit den Bösewichtern gemeinsame Sache mache, und schliesst sich hiermit ganz dem Urtheile des Eliphaz an, 22, 15 f. — V. 9. *Denn* er hat gesagt, oder folgernd *dass er sagt: keinen Nutzen hat* (22, 2) *der Mann* (durch sein d. i.) *von seinem Gefallen haben* an der Gemeinschaft *mit Gott* (wie Ps. 50, 18) d. h. wenn er mit Gott gute Freundschaft pflegt. Eine solche Aeusserung hat Ij. nicht gethan; er hat nur vom Frevler gesagt, dass er solche Grundsätze habe 21, 15, und hat sich für sich zum Gegentheil davon bekannt 17, 9. 28, 28. Die angebliche Aeusserung ist nur eine Folgerung aus seiner wiederholten Behauptung, dass im äusseren Ergehen der Unterschied zwischen Guten und Bösen

nicht zur Erscheinung komme 9, 22 f. 21, 7 ff. 24, 1 ff. Elihu, indem er diese Folgerung zieht, thut genau dasselbe was Eliphaz C. 22 gethan hat. — b) Im Gegensatz gegen solche verkehrte Aeusserungen behauptet Elihu, dass Gott nie ungerecht verfahre, sondern jedem Menschen nach seinem Thun vergelte, und gibt mehrere Beweise für diesen Satz V. 10—30, durchaus aber nur im Allgemeinen, ohne jedes nähere Eingehen auf den Fall Ijob's. — V. 10 f. Sein dem Ijob'schen entgegengestellter Satz, genau derselbe, den die Dreie durchgefochten haben. אנשי לבב] s. zu V. 2 u. 12, 3. התלולה] 27, 5; hier mit מִן des Weggewünschten (*Ew.* § 217, b), wie Gen. 18, 25 u. s. ורשדי] = וּמִשַּׁדַּי (*Ew.* § 351, a) s. 15, 3. — V. 11. כי] *vielmehr*, weil V. 10b verneinenden Sinn hat (vgl. 33, 14). *Gemäss dem Weg* d. i. hier Wandel, Handlungsweise, *eines Jeden lässt er's ihn treffen* (37, 13), ihm ergehen. — α) Seinen Satz, dass Gott nicht ungerecht handle, noch einmal mit Emphase wiederholend, beruft er sich dafür zunächst darauf, dass Gott der selbstständige Herr und Schöpfer der Welt alles Lebendige in's Dasein gerufen hat und erhält, also auf seine selbstsuchtlose Liebe, vermöge der ihm ungerechte Behandlung und blinde Befeindung seiner Geschöpfe durchaus ferne liegen muss V. 12—15. — V. 12. אמנם־אף] *und* noch einmal *wahrhaftig* 19, 4. ירשיע] hier: *er handelt* wie ein רָשָׁע, also *ungerecht;* sonst bedeutet der Ausdruck *verdammen* s. V. 17. 29. 32, 3. Zum 2 Gl. s. 8, 3. — V. 13. ארצה] dem El. eigenthümliche Form mit tonloser weiblicher Endung für אֶרֶץ (*Ew.* § 173, h); ebenso 37, 12. Die Erklärung des V.: *wer* anders als Er *nimmt sich der Erde an* (7, 18) *und wer beachtet* (V. 23 und namentlich 24, 12) oder bedenkt *die ganze Welt?* (theilweise *Ew.* u. *Hahn*) würde zu V. 14 sich am besten schicken, ist aber um des עליו willen (was freilich *Pesch.* gar nicht, und LXX nicht in diesem Gl. ausdrücken) nicht zulässig, denn neben פקד kann dieses nicht *ausser ihm* bedeuten, und der Mensch V. 13 liegt zu fern ab, als dass man mit *Ew.* übersetzen dürfte: *wer untersucht gegen ihn die Erde?* (36, 23). Daher wird (mit *Hirz., Del.* u. A.) nach Num. 4, 27 zu erklären sein: *wer hat ihm die Erde aufgetragen?* zur Obhut übergeben? Antwort: Niemand; er ist ihr Selbstherrscher. Im 2 Gl. wird, da dasselbe durch Wiederholung des מי selbstständig hingestellt ist, nicht עליו hinzuzudenken sein: *und wer hat* auf ihn *gelegt*, ihm *auferlegt* d. g. W.? (*Hirz., Schl.*), sondern שִׂים *setzen* wird als *hinstellen, gründen* (Jes. 44, 7) zu verstehen sein. Wer hat die Welt gesetzt? Antwort: Niemand als Er. Demnach erinnert der V. an die Selbstherrlichkeit und Schöpferwürde Gottes, als Prämisse zu V. 14 f. — In V. 14 setzt אם nicht etwas Wirkliches, sondern etwas Undenkbares (*Ew.* § 355, b); das erste אליו bezieht sich nicht auf den Menschen („wenn Er auf ihn strenge Acht haben wollte", *Vulg., Ros., Del.*), sondern wie das 2. אליו auf das Subj. zurück, also auf Gott, und der Nachsatz beginnt nicht mit V. 14b, sondern mit V. 15. Zu שִׂים לֵב אֶל vgl. 2, 3; zum Ansichziehen seines Geistes und Odems theils 33, 4. 32, 8, theils Ps. 104, 29 f. Qoh. 12, 7. Dächte Gott nur an sich selbst, und zöge seinen Leben wir-

kenden Geist zurück, so würde die Welt bald ein ödes Bild des Todes darstellen; er thut diess aber nicht, das zeigt, wie frei er von aller Selbstsucht ist, wie er vielmehr eine Schöpferliebe zu seinen Geschöpfen hat. Dem Schluss auf die Undenkbarkeit der Ungerechtigkeit bei ihm liegt die Idee zu Grund, dass man aus Selbstsucht, aus Eigennutz gegen Andere ungerecht sei (*Hirz.*). — *β*) Mit neuem Ansatz folgert er die göttliche Gerechtigkeit aus dem Begriff des Weltregierers, sofern ohne Gerechtigkeit die Welt gar nicht in Ordnung gehalten werden könnte, während doch die Erfahrungen im Kreise der Völker und Einzelnen von einer solchen auf unwiderstehliche Macht, unparteiische Gerechtigkeit und vollkommene Allwissenheit gegründeten Weltregierung laut genug zeugen, V. 16—30. — V. 16. Einleitende Aufforderung zu weiterer Aufmerksamkeit. Die Mas. haben בִּינָה als Milʿel punktirt, wohl nicht als Nom. von derselben Art wie אֲרָצָה V. 13 (*Hirz.*), da ein masc. בִּין sonst nicht im Gebrauch ist, sondern als verstärkten Imper., wie שִׁמְעָה, und nahmen dann וְאִם entweder als Wunschpartikel *und o verstehe doch!* (*Del.* mit Berufung auf Gen. 23, 13, wo aber dem Imper. לוּ vorhergeht), oder wahrscheinlicher als Gegenfrage: *oder?* wiederaufgenommen durch הֲ V. 17, worauf מלי — בינה parenthetisch eingeschobene Aufforderung wäre. Aber das ist alles gezwungen. Lies בִּינָה (mit *Targ., Pesch., Vulg.* und den meisten Erklärern): *und wenn Verstand* (Einsicht) bei dir ist, *so höre doch diess!* Allerdings wenig höflich, aber darum nicht mit der Mas. zu beseitigen. Zum 2 Gl. s. 33, 8. — V. 17. אַף kann der Wortstellung nach nicht Obj. zu יחבש sein: *wird, wer das Recht hasst, den Zorn bändigen* oder bemeistern? d. h. nicht strafen wo seine Strafgerechtigkeit herausgefordert ist? (*Schult., Eichh., Umbr., Welte* u. A.), sondern ist = *auch* (wie 40, 8 f.), und חבש ist ohne Obj. gesagt: *wird auch ein Rechtshasser bändigen können* d. h. im Zaum halten, die Herrschaftszügel führen (vgl. עָצַר 1 Sam. 9, 17, und חוֹבֵשׁ ἀρχηγός LXX zu Jes. 3, 7)? wird bei Rechtshass auch Regierung möglich sein? (so die Alten, und fast alle Neuern). Ohne Recht wäre jede Regierung ein Unding. Im 2 Gl. bilden die 2 zusammengestellten Adj. einen zusammengesetzten Begriff (*Ew.* § 270, d): *oder darfst du den machtvoll Gerechten verdammen* d. h. für ungerecht erklären? Mit dieser Gegenfrage leitet er schon hinüber auf die Beschreibung der thatsächlichen Weltregierung Gottes. — V. 18 beginnt diese Beschreibung des mit Allmacht die Gerechtigkeit Handhabenden. Zwar nach der Lesart des Targ. und der Mas. הַאָמֹר Inf. c. mit הֲ interr. (vgl. über die Aussprache אָ *Ew.* § 104, b, auch Prov. 25, 7; über den Inf. c. statt des nach 40, 2 erwarteten Inf. abs. Fälle wie Jud. 9, 2; Ps. 40, 6) würde hier gefragt: *zu einem Könige „Nichtswürdiger"! sagen?* sc. wäre das wohl gut oder erlaubt? und würde die Verwerflichkeit des Verdammens Gottes damit bewiesen, dass man schon zu menschlichen Fürsten in dieser Weise nicht reden darf. Allein die Absurdität von V. 17b erhellt an sich, ohne solche *demonstratio ad hominem*, und die Beziehung von אשר V. 19 würde durch diesen Satz gestört. Daher ist besser mit LXX *Vulg., Ew., Hirz.* u. A. הַאֹמַר zu

lesen, auf Gott bezüglich: der Königen oder Edeln ein בליעל oder רשע entgegenschleudert, d. h. auch die Mächtigsten der Erde rücksichtslos als Sünder hinstellt, wenn sie es sind. V. 19. Fortsetzung desselben Gedankens. Vgl. 32, 21. נשׂא] Pi., s. 21, 29; hier: *anerkennen, berücksichtigen.* שׁוע] *begütert, reich;* im B. nur bei Elihu. לפני־רל] *vor,* im Vorzug vor *dem Geringen,* s. zu 8, 12. Das 3 Gl. gibt beiläufig einen Grund für diese Unparteilichkeit (vgl. V. 13—15) an: weil sie alle als seine Geschöpfe ihm gleich werth, aber auch gleich untergeben sind. — V. 20 ff. Diesen Gedanken, wie Gott mit starker Hand das Recht ausübt und auch an Königen und Fürsten den Frevel straft, führt El. weitläufig aus, nicht ohne polemische Beziehung auf Ijob's Rede C. 24 (*Hirz.*); vgl. damit ähnliche Gedanken, kürzer und schöner, 11, 10. 11. 21, 22. 25, 2. — V. 20. Plötzlich macht er, zum Gericht einschreitend, ihnen ein Ende, und wunderbar. Subj. sind allerdings nach dem ganzen Zusammenhang (vgl. auch V. 23 ff.) die Mächtigen: *augenblicklich* (21, 13) *sterben sie und mitternächtlich* (Ps. 119, 62) d. h. unversehens (V. 25. 27, 19 f.). ויגעשׁו עם] nicht: *sie wanken haufenweise* (*Ew.*), weil zu viel gesagt, und weil עַם neben Fürsten das Volk bedeuten muss (s. גּוֹי V. 29 und עַם V. 30); auch nicht: *Völker werden erschüttert* (*Hirz.* u. A.), weil hiefür עמים nothwendig wäre, sondern: *erschüttert werden die Unterthanen* (je das Volk des Herrschers oder der Herrscher), *und sie* (die Herrscher) *vergehen, und man* (4, 19 u. s.) *entfernt den Starken,* d. i. entfernt wird der St., *nicht durch eine Hand* d. i. ohne Hand, ohne dass sich eine Menschenhand zu rühren braucht, durch eine höhere Gewalt (Zach. 4, 6; Dan. 2, 34; auch Ij. 20, 26). — V. 21—24. Eine solche schnelle und sichere Gerechtigkeitspflege ist ihm möglich, weil er der Allwissende ist, jede That, selbst die verborgenste, unmittelbar sieht, auch nicht erst langer Untersuchung über Schuld und Unschuld bedarf, sondern sogleich das Urtheil vollstrecken kann (eine Ausführung von 11, 10 f.). V. 21 s. 31, 4. — V. 22. Beziehung auf 24, 13—17. Zum Gedanken vgl. Ps. 139, 11 f.; Jer. 23, 24. — V. 23. כּי] ordnet sich dem כּי von V. 21 gleich. *Denn er achtet* (s. zu 24, 12) *nicht* erst *noch* (wie Jes. 5, 4 u. s.) *auf einen Menschen,* zu dem Zweck *dass er* (der Mensch) *vor Gott im Gericht erscheine,* d. h. er hat nicht nöthig, einen Menschen, nachdem er seine That gethan, erst noch besonders zu untersuchen, um ihn strafwürdig zu finden. Die seltene Bedeutung von עוֹד *dauernd, lange* (Gen. 46, 29), welche *Hirz.* u. A. hier annehmen, besagt in diesem Zusammenhang zu wenig. — V. 24. Und sofort vollzieht er das Urtheil: er zertrümmert die Gewaltigen *ohne Untersuchung* (s. 12, 24) näml. ihrer Vergehungen, und stellt andere auf an ihrer Statt. — V. 25—30. Nochmalige u. ausführlichere Schilderung der Art, wie er mit starker Hand und schnell gerade gegen die Mächtigen der Erde richterlich einschreitet, um den von ihnen Misshandelten ihr Recht zu schaffen und der Bosheit ein Ende zu machen. V. 25. לכן] *darum dass* oder *weil* bedeutet dieses Wort nie (auch Jes. 26, 14 nicht), und kann desshalb auch das 2 Gl. nicht den Nachsatz zum 1 bilden (*Ros.*

Umbr. u. A.), sondern es knüpft, wie gewöhnlich, das Folgende als Folgerung an das Vorhergehende an: *darum*, weil das V. 20—24 Gesagte der Fall ist, *kennt er* u. s.-w., also unser *demnach, mithin, somit* (vgl. 42, 3). מַעֲבָד nur bei Elihu, und aramäisch für hebr. פֹּעַל oder מַעֲשֶׂה (über das unwandelbare ־ *Ew.* § 160, c). [והפך Perf. cons.; dazu ist לילה nicht Obj. (*er wandelt die Nacht*, in die sie ihre Thaten gehüllt haben, d. h. bringt diese zu Tag, *Umbr.*), sondern Zeitbestimmung, und הפך entw. *er bewirkt Umsturz*, oder unter Ergänzung des Obj. aus וידכאו: *er kehrt* (Prov. 12, 7) *sie*, die Frevler, *um bei Nacht* d. i. plötzlich (s. V. 20), *dass sie zermalmt werden* (5, 4). — V. 26. Nicht anders als gemeine Verbrecher und öffentlich straft er sie, die Hohen, ab. רשעים ist immer Plur. von רָשָׁע, nicht von רֶשַׁע (*Ges.* u. A.); תחת aber ist nicht תַּחַת חֲיוֹתָם (*Ros.* u. A.), auch nicht *inter* (*Schl.* u. A.), sondern *an der Frevler Statt* (V. 24), d. h. aber nicht: an der Richtstätte der Fr. (*Hirz.*, der es mit folg. במקום ראים gleichbedeutend nimmt), denn für diesen vollen Ortsbegriff reicht תחת nicht aus, sondern = *als* gemeine *Frevler* (s. V. 18) *quasi impios* (*Vulg.*). [ספקם er *schlägt, züchtigt* sie; anders ist ספק V. 37 gebraucht. *An dem Ort von Sehenden*, wo es die Leute sehen, d. h. öffentlich vor aller Welt, also zur Schande für die Bestraften. — V. 27 f. Wie absichtlich haben sie es ja darauf angelegt, dass endlich der Klageruf der von ihnen Gedrückten zu Gott hinauf dringe, und er genöthigt werde, einzuschreiten (*Hirz.*). Wörtlich: *sie die darum von ihm abgewichen sind, und alle seine Wege nicht beachtet haben, um vor ihn zu bringen das Geschrei des Geringen, und dass er das Geschrei der Leidenden höre*, zu hören bekomme. אשר על־כן] die persönliche Fassung von אשר genügt (s. V. 19) und ist kein Grund, es (*Hirz.*, *Del.*) = כי zu nehmen; על־כן weist auf das Folgende (vgl. 20, 2) und wird in להביא u. s. w. erklärt. [ישמע setzt die Inf.-Construction fort, s. 33, 17. — V. 29 f. Wenn nun Gott auf solchen Nothruf der Leidenden einschreitet, Ruhe schafft, Zorngerichte hält, dass Fürsten nicht mehr herrschen und Völker nicht mehr von schlechten Fürsten irre geleitet werden, wer will ihn deswegen der Ungerechtigkeit beschuldigen? oder wer ihn an seinem Zorne hindern? (nach *Hirz.*). Nämlich zunächst ist klar, dass השקיט u. הסתיר פנים nicht (mit *Stick.*, *Schl.* u. A.) von der scheinbaren Unthätigkeit Gottes beim Hilfsgeschrei der Leidenden, als Gegensatz zu der vorher beschriebenen richtenden Thätigkeit verstanden werden kann, weil in diesem Fall zwar die beiden Fragesätze einen sehr guten, aber V. 30 gar keinen annehmbaren Sinn gäbe, sondern es muss vom Einschreiten Gottes zu dem V. 30 angegebenen Zweck die Rede sein. Das erlauben auch die Ausdrücke: השקיט ist *Ruhe schaffen* gegen die schreienden Gewaltthaten der Mächtigen, vgl. Jes. 14, 7; Jud. 5, 31 (*Hirz.*), schwerlich *Ruhe halten* d. h. den Frevlern keine Hülfe mehr geben (*Ew.*), weil vorher nicht von ihrem, sondern von der Unterdrückten Hilfsgeschrei die Rede war; und הסתיר פנים ist ohnedem immer s. v. a. die Gnade entziehen, Zorn und Ungnade fühlen lassen. Aber auch die Fragesätze haben dann ihren guten Sinn, weil El. hier sich auf

Aeusserungen Ijob's wie 9, 22 f. bezieht (wie er in V. 19—28 auf Cap. 24 Bezug genommen hatte): an solchen allgemeinen Strafgerichten zum Zweck der Herstellung des Rechts — wer wollte da sich stossen? והוא] *er* (Gott) seinerseits, im Gegensatz gegen die Frevler V. 27 f. Die Sätze והוא ישקט (Imprf.) und ויסתר פנים (Vol.) haben den Werth von Bedingungssätzen (*Ew.* § 357, b), zu denen ומי den Nachsatz bringt: *und Er schafft Ruhe — wer will verdammen* (Ihn)? u. s. w. מי ישורנו] *wer will ihn schauen?* d. h. den Zürnenden, der sein Gesicht abgewendet hat, gnädig stimmen, ihm gleichsam Gnade abzwingen? (*Hirz.*). ועל-גוי וג׳] *sowohl über einem Volk als über Einzelne, zumal;* es gehört zu ויסתר פנים, und ist nur des Rhythmus wegen davon getrennt; da גוי und אדם einen Gegensatz zu einander bilden sollen, so ist יחד nicht mit אדם (*die Menschen insgesammt*) verbunden zu denken, sondern es soll יָ — יָ zusammenfassen, wie unser *beides.* — V. 30 bringt die Zweckangabe nach: מן vor dem Inf. = *dass nicht,* sich anschliessend an ישקט ויסתר V. 29 (*Ew.* § 337, b); im 2 Gl. ist מן vor dem Subst. nicht sowohl = מֵהֳיוֹת (wie etwa 1 Reg. 15, 13; Jes. 7, 8 u. s.), als vielmehr verkürzt aus מִמְּלֹךְ, also: *dass nicht herrschen ruchlose Menschen, nicht* (herrschen) *Fallstricke des Volks;* letztere jedenfalls dieselben mit אדם חנף, und so genannt als Veranlasser des Verderbens ihrer Völker (Ex. 10, 7; Hos. 5; 1). Die Lesart מַמְלַךְ der LXX und des *Targ.* erlaubt keine richtige Erklärung von ממקשי. — c) Durch die 2 Fragen des V. 29 hat El. von dem Nachweis der Gerechtigkeit Gottes umgelenkt zum Tadel derer, welche sein gerechtes Walten meistern wollen oder beklagen, d. h. (nach dem Ausgangspunkt der ganzen Rede) zu Ijob selbst (vgl. V. 17), und spricht nun zum Schluss über die unziemlichen und strafwürdigen Reden, die Ijob zu und über Gott gethan hat, das Endurtheil, welches nach seiner Ueberzeugung die verständigen Männer über ihn fällen werden, V. 31—37. — V. 31 f. Um einen brauchbaren Sinn dieser 2 sehr dunkeln Verse haben die Alten sich vergeblich bemüht. Nach der Erklärung der meisten Neueren würden dieselben angeben, warum Gott so gegen אדם חנף verfahre, nämlich weil dieser nicht die Worte gesprochen habe, die von נשאתי an folgen, Worte der Reue und Busse. Aber wenn auch V. 32 den Anschein eines Sündenbekenntnisses hat, so kann doch V. 31b nur mit Zwang als ein solches erklärt werden; sodann für einen אדם חנף, den grausamen Unterdrücker seiner Untergebenen, wären die Worte dieses Sündenbekenntnisses so unpassend als möglich gewählt; ohnedem motivirt man die Bestrafung eines groben Sünders mit seinen Sünden, nicht mit seiner Unterlassung der Beichte und des Besserungsvorsatzes. Vielmehr müssen sie darum (mit *Ew.* und theilweise *Schult.*) als Worte eines mit seinem Geschick Unzufriedenen, der dasselbe nicht verschuldet zu haben behauptet, erklärt werden, und die Anknüpfung des Ganzen ist durch כי gemacht, weil die Unziemlichkeit des in מי ירשע und מי ישורנו gezeichneten Benehmens klar gemacht werden soll. האמר] kann nur 3 Prf. S. mit הֲ interr. (vgl. 21, 4; Hez. 28, 9) sein, nicht Imper. Niph. und nicht Inf. Niph. (wofür הֵאָמֵר zu punctiren wäre,

wenn überhaupt der Sinn etwas wie *dicendum est* hier erlaubte); Subj. dazu ist nicht אדם חנף: *denn hat er zu Gott gesagt*, wie er doch sagen sollte? (*Hirz.* u. die A.), sondern irgend wer: *denn hat* je *einer zu G. gesagt?* sagt man auch *zu Gott?* (21, 22. 30, 24), nicht etwa zu Menschen, sondern zu Gott, darum אל־אל voraufgestellt. Die folgenden, anscheinend (s. *Verss.* u. *Schult.*) vom Pfand- u. Leihwesen hergenommenen Worte könnten sprichwörtlich bedeuten: *ich empfange* (heimbezahlt) *ohne zu pfänden* (22, 6. 24, 3. 9) d. h. der Bezahlung bin ich sicher, ich bekomme mehr und schneller heimbezahlt (an Strafen der Sünden), als mir lieb ist (vgl. 10, 6. 14 f. 13, 26); da aber חָבַל im spätern Sprachgebrauch *verderbt, übel handeln* bedeutet (Neh. 1, 7, vgl. Dan. 6, 23), und נשׂא häufig (*Ges.* thes. p. 917) vom *Tragen der Sünde* d. h. *der Strafe der Sünde* gebraucht wird, auch hier dieses Obj. aus dem Zustandssatz לא אחבל sich leicht ergänzt, so ist allerdings auch die Auffassung möglich: *ich trage* oder *büsse, ohne übel zu thun,* also unschuldig (*Ew.*), vgl. V. 5 f. Dagegen nicht zulässig ist: *ich trage* oder *büsse* meine Sünden, *will* ferner *nicht* mehr *übel thun* (*Raschi, Merc., Schl.*); auch nicht: *ich habe mich überhoben, werde nicht* mehr *übel thun* (*Hahn, Del.*), weil bei dieser gegensätzlichen Fassung von נשׂאתי und לא אחבל die angenommene Bedeutung von נשׂאתי durch gar nichts angedeutet, und weil im 2 Gl. für den angenommenen Sinn לֹא אֶחְבֹּל עוֹד erforderlich wäre. Ganz willkührlich ist auch: *ich trage* das Joch der Sündenstrafe *und werde* (dasselbe) *nicht abwerfen* (*Hirz.*), denn חָבַל עַל war überhaupt keine Redensart (trotz Jes. 10, 27), und נָשָׂא עַל (Thr. 3, 27) nicht so gewöhnlich, dass man עַל sogar auslassen konnte. Auch mit נָשָׂאתִי (*Kamph.*) kommt man nicht zum Ziele. — V. 32. בלעדי steht hier vor einem abgekürzten Relativsatz אהזה (*Ew.* § 333, b), und vertritt mit diesem zusammen das sächliche Obj. zu חזני: das was *ausser dem, was ich sehe, lehre du mich* = was ich nicht sehe, lehre du mich! nämlich: belehre mich über die Schulden, die ich haben soll, von denen ich aber nichts weiss! s. 13, 23 f. Im 2 Gl. ist der Nachdruck auf אִם, und das Ungebührliche liegt darin, dass er nur bedingt, wenn er Unrecht gethan haben sollte, Besserung zusagt; ein wirklich Bussfertiger wird das unbedingt thun. In der That war das höchste, wozu sich Ij. herbeiliess, vereinzelte Verfehlungen von seiner Seite als möglich hinzustellen 7, 20. 19, 4. Uebrigens kommt עָוֶל in diesem B. nur bei Elihu vor, s. schon V. 10, sonst עַוְלָה 6, 29 f. 11, 14. 13, 7. — V. 33. Fortsetzung des Tadels der ungebührlichen Stellung, die Ij. zu Gott einnimmt; er redet ihn jetzt geradezu an. Nach ישלמנה mit *Hirz.* u. A. einen Gedanken wie „sprich es aus, wie er Vergeltung üben solle" hinzuzudenken, damit die 2 folgenden Sätze mit כי sich als Begründung desselben verstehen lassen, ist weder nöthig noch auch räthlich, da jener Gedanke am Ende des V. wirklich ausgedrückt ist; vielmehr ist כי beidemal das folgernde כי, jedoch das 2. Mal nicht mehr blos von חמ׳ יש׳, sondern von חמ׳ יש׳ כי מאסת abhängig: *soll nach deinem Sinn* (עם wie 27, 11. 10, 13. 9, 35) *er es* (wie 33, 14) nämlich das Thun der Menschen *vergelten, dass du verschmäht* d. h.

getadelt, mit Unzufriedenheit aufgenommen *hast*, näml. seine Art zu vergelten, *so dass du wählen* d. h. eine bessere Art der Vergeltung vorschlagen *musst* (oder *müsstest*), *und nicht ich? Und was weisst du denn? rede*, oder: *und was du* nur immer (*Ew.* § 331, b) *weisst, sprich aus!* Noch klarer wäre freilich der Satz, wenn statt אֲנִי stünde הוּא sc. Gott; und *Raschi, Merc., Ros., Ew.* u. A. nehmen desshalb an, dass Elihu von Begeisterung ergriffen wie ein Prophet hier Gott selbst durch *Ich* reden lasse. Doch hat ein so vereinzeltes Hineinfallen in die proph. Redeweise etwas Bedenkliches; es wird genügen anzunehmen, dass El. als Anwalt Gottes seine Person für die von ihm vertretene Partei vorschiebt. — V. 34 ff. El. seinerseits ist überzeugt, dass jeder Verständige und Weise (s. V. 2 u. 10), der ihm zuhört, zu ihm sagen werde, wie von V. 35 an folgt. חשכיל] ebenso Jer. 3, 15, sonst הַשְׂכֵּל Prov. 1, 3 u. ö., Inf. abs. Hiph., der die Bedeutung eines gewöhnlichen Abstr. angenommen hat (*Hirz.*). Doch war urspr. wohl die Aussprache הַשְׂכִּיל beabsichtigt (*Olsh.*). — V. 36. Dass die Rede der verständigen Männer hier und V. 37 noch fortgeht, kann man daraus abnehmen, dass von Ij. noch immer in der 3 pers. die Rede ist, während Elihu ihn anzureden pflegt; vgl. auch בינינו V. 37. אבי] nach *Vulg., Saad., Luth., Zür. Uebers.* = *mein Vater*, als Anrufung Gottes, was *Hirz.* damit rechtfertigen wollte, dass El. mehrmals Gott seinen Schöpfer nenne und auf ihn als Zeugen seiner Reden sich beziehe 32, 22. 36, 3 (vgl. Jer. 3, 19; Ps. 89, 27); aber Schöpfer und Vater sind zweierlei Begriffe; nirgends im A. T. redet ein Einzelner Gott אָבִי an, und ein interjectioneller Gebrauch desselben, wie der von unserem *mein Gott!*, ist gänzlich unwahrscheinlich, wäre hier auch sehr frostig; nach *Targ., Kimchi, Umbr., Schl.* u. A.: *mein Wunsch* (*ist*), von אָבָה mit Suff., aber ein solches Wort ist nicht nachweisbar, und würde eher *wollend* als *Wunsch* bedeuten; vielmehr (*Död., Schär., Ew., Del.* u. A.) ist es Wunschpartikel wie 1 Sam. 24, 12, und zusammenhängend mit אִבִּי in der häufigen Phrase מִי יִתֵּן (etymol. Vermuthungen darüber bei *Ew.* § 101, c u. 358, a, und von *Wetzst.* bei Del. S. 431, welcher es im Mund syrischer Araber hörte, und weil es flectirt wird, — *abi, jebi, tebi, nebi* — von einer W. בוא oder ביי ableitet). *O würde doch Jj. fort und fort* (23, 7) *geprüft* (7, 18), d. h. in seiner jetzigen Prüfung so lange verbleiben müssen, bis er solche Reden zu führen verlernt hat, *ob der Erwiederungen* (21, 34; nämlich auf die Reden der Drei) die *unter Sündenleuten* zu Hause sind, wie man sie unter dergleichen zu hören gewohnt ist, also nach Art der Sündenleute (vgl. V. 8). בְּ wie 36, 14; בְּ einiger Mss. ist blos Conjectur. — V. 37. Begründung dieses Wunsches: *weil er zu seiner Sünde*, für die er leidet, noch *Frevel hinzufügt* (durch seine Reden gegen Gott), *mitten unter uns klatscht* d. h. höhnt (27, 23), *und seine Worte mehret gegen Gott;* לָאֵל wenigstens dem Sinn nach auch zu יספיק zu beziehen; seine Reden sind frecher Hohn (V. 7) gegen Gott, und von ihm nicht blos einmal, sondern mehrmals vorgebracht. ספק, anders als V. 26, ist aus סָפַק בַּפַּיִם

(27, 23) abgekürzt, kommt aber nur hier so vor. Ueber das verkürzte Imprf. Hiph. יֹרֵם s. zu 13, 27.

Auch über diese Rede des El. kann nicht günstiger als über die erste geurtheilt werden. Was er beweist, ist die göttliche Gerechtigkeit im Allgemeinen, und diese haben auch die Dreie immer festgehalten, selbst Ij. hat sie C. 27 f. zugegeben. Aber Ij. meinte, dass nicht Alles, was in der Welt geschieht, aus der Eigenschaft der Gerechtigkeit Gottes erklärt werden könne, und so auch sein Fall nicht. Dagegen hat El. hier nichts vorgebracht; er hat auf den besondern Fall Ijobs sich gar nicht eingelassen, oder so weit er ihn berührte (V. 37), dasselbe behauptet, was die Drei, dass er um seiner Sünde willen leide. Die Rüge aber der unziemlichen Aeusserungen Ijob's gegen Gott hatten auch schon die Drei nicht unterlassen, und wird weiterhin (C. 38 ff.) Gott selbst aussprechen.

c) Die dritte Rede Elihu's, C. 35.

Mit Anschluss an eine aus Ijob's Reden gezogene Folgerung, dass die Frömmigkeit dem Menschen nichts nütze, sucht er nachzuweisen, dass dieselbe allerdings ihm zum Heile ausschlage, wie ihr Gegentheil zum Schaden, V. 1—8, dass aber die Fälle, wo Jemand vergeblich um Rettung von Gewaltthat schreie, aus der Mangelhaftigkeit seiner Gottesfurcht sich erkläre, und vollends, wenn man in so rechthaberischer Weise, wie Ijob, zu Gott rede, keine Hülfe von ihm zu erwarten sei V. 9—16. Sofern den Ausgangspunkt dieser Rede ein schon in der vorigen (34, 9) angezogener Satz Ijob's bildet, könnte sie als ein Anhang zur vorigen erscheinen; aber ganz dasselbe Verhältniss ist auch zwischen 34, 5 f. u. 33, 10 f., ohne dass man darum die zweite als einen Anhang der ersten ansehen dürfte. In Wahrheit hängen alle diese 3 Reden unter sich enger zusammen, und die Vermuthung (*Köst., Schl.*), dass 35, 1 ein späteres Einschiebsel sein möchte, ist untreffend. V. 1 s. 34, 1. — V. 2 f. Hervorstellung der Behauptung Ijob's, die widerlegt werden soll. הזאת] vorausgestellt, weil als Obj. zu beiden Gl. des V. gehörig; es weist auf V. 3 hin, wo es durch כי u. s. w. erklärt wird. Die Meinung ist nicht: hältst du das für Recht und glaubst es vor Gott verantworten zu können, dass du sprichst u. s. w. (*Hirz.*), sondern: *hast du das für Recht erachtet* (33, 10), *„meine Gerechtigkeit vor Gott" genannt* (oder: mit צִדְקִי מֵאֵל gemeint), dass du sagst u. s. w.? Du rühmst dich immer deines Rechts gegenüber von Gott: setzest du vielleicht, fragt er höhnisch, darin die Gerechtigkeit deiner Sache, dass du die folgende Behauptung aufstellst? מִן hier anders als 4, 17 und 32, 2, nämlich comparativ zu verstehen, ist kein Grund vorhanden; auch ist nicht צִדְקָתִי für צִדְקִי (*Olsh.*) zu lesen. — V. 3. Die indirekte Frage geht im 2. Gl. in direkte über (*Ew.* § 338, a). Da so beide Glieder getrennt sind, so kann nicht מה־תשאתי auch zum ersten Gl. gehören, und in diesem מה nicht Subj. sein (*Hirz.*), sondern מה ist Obj., und Subj. ist nicht aus V. 2 als צדקך (*Del.*), sondern aus 34, 9b zu ergänzen: *was es,* das Frommsein, *dir nütze? und*

was Gewinn habe ich (21, 15) nicht: *von* m. S., sondern comparativ *vor meiner Sünde?* d. h. durch Frommsein mehr als durch Sündigen? Uebrigens s. zu 34, 9. Die Meinung der 2 Verse ist: ein wirklich Gerechter kann so nicht sprechen. — V. 4. Darauf will *ich* eine Antwort geben; אֲנִי mit Selbstgefühl hervorgehoben. חֲשִׁיב s. 33, 32. *Deine Freunde bei dir* können nur die Drei sein; für sie ist רֵעִים im B. der technische Ausdruck (2, 11. 19, 21. 32, 3) und sie sind *bei ihm;* die אנשי און 34, 8. 36, die Manche hier verstehen wollen, sind nicht bei ihm. Er will den Satz Ijobs besser widerlegen, als sie (s. 22, 2 ff.). — V. 5—8. Die Widerlegung. Sie ruht auf folgendem Schluss: Jemandem muss die Frömmigkeit nützen, so wie die Sünde schaden. Nun ist aber Gott zu erhaben, als dass er von des Menschen Frömmigkeit oder Sünde berührt werden könnte, V. 5—7; also kann es nur der Mensch sein, welcher von der einen den Gewinn, von der andern den Schaden hat V. 8 (*Hirz.*). Damit führt er aber nur Gedanken von Eliphaz (22, 2 ff.) u. Ijob selbst (7, 20) aus. — V. 5. Er heisst ihn den Himmel und die lichten Wolken hoch über dem Menschen anschauen, d. h. die Erhabenheit Gottes, der dort oben und über jenen thront, bedenken. Diese Wendung ist eine Reminiscenz aus 11, 7—9 u. 22, 12. — V. 6. Zum Ausdruck vgl. 7, 20; über den Sinn zu 22, 2 ff. Bei תִּפְעַל schwankt die Punktation zwischen der gew. Form תִּפְעַל und der Form תִּפְעָל, tonlos -תִּפְעָל; mit בְּ = *thun an einem,* einem *anthun.* [ורבו *Ges.* § 67 Anm. 12. — V. 8. *Dem Mann wie du* d. h. deinesgleichen nur ist *dein Frevel, und dem Menschensohn* d. h. wieder dir, dem Sterblichen im Gegensatz gegen Gott (nicht etwa: dem Nächsten) *deine Gerechtigkeit;* רשע u. צדקה mit ihren Folgen gehören dem zu, der sie gethan. — V. 9. Dem V. 8 Gesagten scheint nun freilich zu widersprechen, dass so manche Klage über Gewaltthat und Bedrückung ungehört verhallt (vgl. Ijobs Beschwerde 24, 12 und mit Beziehung auf sich selbst 30, 20), so dass man wirklich denken könnte, das Unrecht werde nicht bestraft, und die leidende Unschuld nicht gerettet, der Frevler sei also nicht schlimmer daran als der Gerechte. Diesen Einwurf macht El. hier selbst, um ihn V. 10 ff. zu widerlegen. [עשוקים *Bedrückung,* als Abstr., mit der Pluralform, auch Am. 3, 9; Qoh. 4, 1. [יזעיקו das Hiph. nach späterem Sprachgebrauch in der Bedeutung des Qal, in diesem B. nur bei Elihu, vgl. dagegen 19, 7. 31, 38 (*Hirz.*). מִן beidemal den Anlass oder Grund einführend. [זרוע wie 22, 8, als Werkzeug der Gewaltthat. [ירבים wenn *Grosse, Mächtige* (vgl. 32, 9) gemeint sein sollten (*Vulg.* u. viele Neuere), so wäre der Ausdruck wenigstens schlecht gewählt, da im 1. Gl. מֵרֹב *wegen der Menge* vorangeht. — V. 10—13. Widerlegung des Einwurfs: der Grund dieser Erscheinung ist in den Klagenden selbst zu suchen; nämlich, wie Viele klagen, und sind doch weit entfernt, in Gott ihr alleiniges Heil zu suchen! sie wollen nur, dass ihnen *geholfen* werde, aber an Gott sich zu wenden, und ihn als den Herrn aller Hülfe anzuerkennen, daran denken sie nicht; solche mögen immerhin schreien, Gott erhört sie nicht (*Hirz.*). V. 10. [ולא-אמר *aber man* (oder: *ein solcher*) *hat nicht gesagt* vgl. 34, 31. [איה אלוה wie Jer. 2, 6. 8

Frage der Gott Suchenden (*Hirz.*). עשי] das Suff. des Plur. nach *Ges.* § 108, 2, b; *Ew.* § 178, b (vgl. Jes. 54, 5; Ps. 149, 2). ניתן וגו׳] *der* durch plötzliche Rettungen Anlass für *Lobgesänge verleiht in der Nacht* des Unglücks (vgl. 34, 25) und darum suchenswerth wäre; nicht: der in den Wundern der Nacht zu seinem Lob Anlass und Stoff gibt (*Stick.* u. A.). — V. 11. מלפנו] syncopirt (*Ew.* § 73 b), wenn nicht verschrieben aus מֵאַלְפָנוּ. מן führt nicht die Erkenntnissquelle ein, so dass hier von der durch die Thierwelt vermittelten Erkenntniss Gottes (*Hahn*), oder gar der Pflicht und Kunst des Betens (Ps. 104, 21. 147, 9) die Rede wäre (*Del.*) nach 12, 7, denn die Erinnerung an eine so specielle Erkenntnissquelle wäre hier schwach und dem Zusammenhang fremd, sondern מן ist compar.: *der uns unterrichtet* (15, 5) im Vorzug *vor den Thieren der Erde, und vor den Vögeln des Himmels uns weise macht,* d. h. der fortwährend — und darin besteht eben unser Vorzug vor den Thieren — an unserer Erziehung arbeitet, und dessen Hand und Wink wir daher auch in allen Verhältnissen des Lebens erkennen sollen. — V. 12. *Da* d. h. wo es sich also mit den Menschen verhält (23, 7), schreien sie vergeblich, ohne dass Gott sie erhört, über den sie bedrückenden Hochmuth der Bösen (vgl. V. 9). מפני וג׳ ist nicht mit ולא יענה zu verbinden, so dass hier der Hochmuth der Schreienden als Grund ihres Nichterhörtwerdens (*Hirz., Schl.*) geltend gemacht würde, denn unmöglich können sie, die unschuldig Bedrückten geradezu רעים genannt werden, sondern mit יצעקו (Jes. 19, 20), und den Grund, warum Gott sie nicht erhört, deutet er V. 13 an. — V. 13 spricht den Grundsatz aus, nach welchem Gott in solchen Fällen nicht erhört. אך] gehört nicht zu שוא „nur Eitles" (*Hahn, Kamph.*), worin läge dass Gott, was halb eitel ist, erhörte, sondern zum ganzen Satz: *nur* Leerheit oder *Nichtigkeit,* eitles leeres Klagen, *erhört Gott nicht* (ein rechtes Gebet erhört er wohl), *und der Allmächtige schaut nicht drauf* (33, 14), beachtet's nicht; לֹא־זֶה näml. neutrisch (34, 33. 33, 14), auf יצעקו V. 12 bezüglich; denn שוא ist masc. — V. 14 Folgerung aus V. 13 in Betreff der Nichterhörung Ijob's: nichtige Klagen erhört Gott nicht, wie viel weniger rechthaberische Herausforderungen! *Nun gar* (אף wie 4, 19) *da* (כי, wie Hez. 15, 5) *du sagst, du schauest ihn nicht* (34, 29), d. h. er entziehe sich dir absichtlich 23, 8 ff., *das Gericht sei vor ihm,* ihm vorgelegt, *und du wartest darauf* (oder: *auf ihn*)! vgl. 13, 18—24. 23, 3 ff. 31, 35—37. דין] nur bei Elihu, im übrigen B. ריב, s. zu 19, 29. ויתחולל] auch חוּל *warten* nur bei El., sonst im B. יָחַל (vgl. auch zu 32, 11). Zur indirekten Rede vgl. V. 3 u. 19, 28. Dass mit תשורנו und תחולל nicht Gott angeredet wird (*Ew.*), ergibt sich aus לְפָנָיו, das sonst לְפָנֶיךָ heissen müsste. Ferner dass das 2. Gl. nicht Worte Elihu's zur Berichtigung und Ermahnung an Ijob sein können: *der Streit ist vor ihm,* keineswegs von ihm unbeachtet, *aber du sollst seiner harren,* seine Entscheidung ruhig abwarten! (*Hirz., Schl., Del.* u. A.), ergibt sich daraus, dass dann ועתה V. 15 als Folgerungspartikel sich nicht anschliessen würde, dass diese zahme Ermahnung zu V. 15 f. und zu dem Ton, in welchem El. zu Ijob

überhaupt spricht, sehr wenig passte, so wie dass der Rythmus des V. gänzlich verloren ginge. Fasst man aber mit Rücksicht darauf אַף כִּי im 1. Gl. als *etiamsi* (*Schl., Del.*), so verstösst man gegen den Sprachgebrauch, der גַּם כִּי oder גַּם אִם erforderte, und löst den Zusammenhang zwischen V. 13 und 14. — V. 15 f. Wenn also Ijob aus dem verzögerten oder unterlassenen Einschreiten Gottes gegen die Verkehrtheiten folgert, dass er sie nicht beachte (24, 12), so redet er damit eitel und unverständig. Manche nehmen V. 16 als Nachsatz zu V. 15 (*Ros., Stick., Schl.* u. A.), aber das erlaubt schon die Stellung des Subj. in V. 16 nicht (zu Neh. 9, 18 f. s. *Bertheau*), und der Gedanke „aber jetzt, weil Gott noch nicht einschritt, macht Ij. eitle Worte" wäre als Abschluss der Rede wenig passend. Vielmehr muss V. 15 einen in sich geschlossenen Sinn geben, und das 2. Gl. den Nachsatz zum ersten bilden (*Ew.* § 345, a), V. 16 aber ein Schlussurtheil über Ijobs Reden enthalten, wie 34, 34 ff. In V. 15ª kann אפו nicht Obj. zu פקד und nicht „der Zorn Ijobs" (18, 4. 36, 13. 18) damit gemeint sein (*Hahn, Kamph.*), weil daraus, dass Gott *seinen* Unwillen nicht beachtet oder gestraft hat, Ijob die Aussage des 2. Gl. nicht gefolgert hat, sondern es ist Subj. zu פקד; das Suff. bezieht sich auf Gott und פקד steht entw. ohne Obj. (wie 31, 14), oder liegt dieses in אין. *Und nun weil nicht der Fall ist dass* oder *weil nicht ist was* (*Ew.* § 321, b) *sein Zorn gestraft hat* d. h. weil er vermöge seiner Strafgerechtigkeit noch nicht eingegriffen hat in die V. 9 ff. geschilderten Verhältnisse, *so „weiss er nicht sehr wohl* (Ps. 139, 14) *um* (s. zu 12, 9) den פֶּשַׁע", letzteres als Worte Ijobs zu verstehen (mit Beziehung auf 24, 12), und dem letzten Sinn nach dasselbe was 35, 3 (s. zu 34, 9), so dass er hiemit zum Ausgangspunkt der Rede zurückkehrt. פֶּשַׁע, sonst nirgends vorkommend, keinenfalls = *Menge* (*Rabb.*), wird jetzt nothdürftig aus dem Arab. erklärt theils als *Albernheit* (فسفس) wie תִּפְלָה 24, 12, theils als *Uebermuth* (فشّ); wahrscheinlich aber ist es verdorben; *Pesch.* hat dafür, wenig passend, נֶפֶשׁ, LXX u. *Vulg.* aber passender פֶּשַׁע; *Frevel; Böttch.* Nr. 1494 vermuthet, nicht sehr glücklich, חָפַשׂ *er forscht* als dem יָדַע verbindungslos beigeordnet. Die *Ewald*'sche Auffassung von V. 14 f. würde sich empfehlen, wenn sie nicht die Aenderung von לִפְנֵיו in לִפְנֵיךָ nothwendig machte; die Auskunft von *Del.*, V. 15ᵇ als Frage (Ex. 8, 22) zu verstehen: „und nun, wenn s. Z. noch nicht gestr. hat, sollte er nicht sehr wohl wissen um den Protz?" ist schwieriger, als die oben vorgetragene. Möglicherweise sind zwischen Gl. 1 u. 2 zwei Halbverse ausgefallen, obgleich die Unklarheit des jetzigen Textes gerade bei Elihu am wenigsten auffällt. — V. 16. Schlussurtheil. *Ijob aber* eine Eitelkeit d. h. *in* eitler *nichtiger Weise,* vergeblich (9, 29. 21, 34), *reisst er seinen Mund auf,* nicht zum Höhnen (Thr. 2, 16. 3, 46), sondern um viele, aber unverständige Worte daraus hervorströmen zu lassen, nach dem 2. Gl., wo חִכְבִּיר wie 36, 31 (vgl. 31, 25) = הִרְבָּה 34, 37 ist, und dem יַבְּדּ der LXX und einiger MSS. entschieden vorzuziehen. Uebrigens wäre im 1. Gl. auch möglich הֶבֶל als Objectsaccusativ (Ps.

66, 14) und פֵּירוּשׁ, wodurch אִיּוֹב wieder aufgenommen würde, als Subj. zu verstehen (*Ew.*). Wenn Elihu im 1. Theil dieser Rede wesentlich nur die Gedanken von Eliphaz weiter ausführt, so fasst er dagegen im 2. Theil ein von Ijob hervorgekehrtes aber von den Dreien unbeantwortet gelassenes Räthsel (dass so oft Böse herrschen und die Unschuldigen bedrücken dürfen) an und *sucht* es zu lösen. Indem er aber für die Lösung keinen anderen Schlüssel weiss, als den Mangel an Gottesfurcht der Unterdrückten, zeigt er wiederum seine Unfähigkeit, sich zum Standpunkt der Lehre des Gedichtes selbst zu erheben.

d) Die vierte Rede Elihu's, C. 36 f.

Nachdem Elihu in den bisherigen 3 Reden die groben Irrthümer Ijobs namhaft gemacht und widerlegt hat, entwickelt er in der letzten und längsten frei und ausführlich, ohne ausdrückliche Anknüpfung an einen solchen Irrthum, seine Ansicht von der in den Leidenssendungen thätigen, ebenso gnädigen als gerechten Machtentfaltung Gottes, vor welcher der Mensch zu seinem eigenen Heil sich beugen müsse, indem er nach einem kurzen Eingang 36, 2—4, ihm auseinandersetzt, wie Gott, nicht minder liebreich und gerecht als mächtig, keinem Frommen sich entziehe, auch durch die Leiden seine Besserung und sein wahres Beste suche, und nur dem Trotzigen sie zum Verderben ausschlagen lasse 36, 5—15, und ihn geradezu ermahnt, in diesem Sinne sein Leiden an sich wirken zu lassen 36, 16—25, sodann aber in eine Betrachtung und Lobpreisung der Herrlichkeit Gottes in den Wundern der Natur übergeht 36, 26—37, 13, um wiederum mahnend dem Ijob ans Herz zu legen, wie er mit diesem unbegreiflichen Gott sich nicht messen könne, sondern in Ehrfurcht u. Demuth ihm sich unterwerfen müsse 37, 14—24. Demnach zerfällt die Rede in 2 grosse Haupttheile 36, 5—25 und 36, 26—37, 24, in deren jedem er von der Erörterung zur Anwendung auf Ijob übergeht.

Der Eingang 36, 1—4: Elihu hat zu Gottes Rechtfertigung noch mehr, und wie er versichert aus umfassendem Wissen Geschöpftes, unfehlbar Richtiges vorzubringen. V. 1. וַיֹּסֶף] nicht וַיַּעַן wie bisher, weil Ij. in C. 35 nicht zum Reden aufgefordert war (s. 34, 1). — V. 2. Eigenthümliche Ausdrücke sind hier das rein aram. פְּתַר = hbr. הוֹחִיל oder יָחַל, das auch Jes. 28, 10. 13 vorkommende Deminutiv (*Ew.* § 167, a) זְעִיר = מְעַט; über חֲתָה s. zu 32, 6. Ij. soll noch ein wenig warten, nicht bis El. seine Gedanken sammle (*Hirz.*), sondern dass er ihn belehre; er soll der Belehrung noch eine Weile zuhören, *denn noch* gibts *Worte für Gott* (Dat. comm.), es ist noch mehr für Gott zu seiner Rechtfertigung zu sagen. Unpassend *Schl.:* noch hat Gott Worte oder Antwort. — V. 3. דעי] 32, 6. לְמֵרָחוֹק] nicht: *fernhin*, zu dem in der Ferne wohnenden Gott will er sein Wissen erheben, sondern *fernher* (*Ew.* § 218, b) wie Jes. 37, 26, will er sein Wissen entnehmen, *altius repetendo* (*Merc.*); in umfassender Weise, in freiem Aus- u. Ueberblick über die Sachen, seinem *Schöpfer* (פֹּעֲלִי nur hier so gebraucht) *Recht geben*, ihn als gerecht erweisen. —

V. 4. Auf das, was El vorbringen wird, mag Ij. um so mehr warten, da es sicher nur Wahrheit und untadelige Erkenntniss enthält. Da דֵּעָה *Wissen* und nicht *Gesinnung*, und תְּמִים nicht an sich schon *redlich* oder *aufrichtig* bedeutet, so ist auch תמים דעים nicht ein *redlich Denkender* (*Hirz.* nach den Aelter.) vgl. 33, 5, sondern einer von *vollkommenen* oder *untadeligen Erkenntnissen* (vgl. dasselbe, von Gott gebraucht, 37, 16); ein solcher, sagt er, *ist bei dir*, spricht mit dir. Er meint damit sich selbst. — 1) *Der erste Theil* V. 5—25. a) *Die Erörterung* über das sowohl gerechte als gnädige, das Heil der Menschen bezweckende Walten des erhabenen Gottes, V. 5—15. — V. 5—7. Die leitenden Sätze darüber. V. 5. ימאס] objectlos wie 42, 6; irrthümlich haben *Vulg.*, *Luth.*, *Zür. Ueb.*, zumal da in vielen MSS. u. Ed. das וְ von וְלֹא fehlt, מַבְזִיר als Obj. dazu genommen. *Siehe Gott ist* allerdings *gewaltig* (34, 17), gross und mächtig, *aber er verschmähet nicht* (s. 8, 20), hält nichts und Niemand für zu klein, um sich darum zu kümmern, hält auch das Recht des Geringsten heilig (V. 6b u. 7); seine Grösse thut seiner Gerechtigkeit und Liebe keinen Eintrag (wie Ij. behauptet hat, C. 9. 13, 24 u. s.); ist *gewaltig an Kraft des Verstandes* (34, 34), und vermöge dieser überlegenen Geisteskraft mit seinem Wissen alles umfassend (34, 21—24), alles mit Weisheit ordnend; s. übrigens schon 12, 13. כבירי כח] s. 15, 10; es kann aber auch gegen die Acc. als st. c. Kette genommen werden. — V. 6. Diese wachsame Gerechtigkeit beweist er sowohl an Frevlern, sie nicht erhaltend (gegen 24, 22 ff.), sondern dem verdienten Verderben anheimgebend (34, 19 ff.), als auch an den leidenden Frommen (vgl. zu עני V. 15 mit V. 13), ihnen ihr Recht gewährend. — V. 7. Ausführung von V. 6b, indem der צדיק, von dem er die Augen nicht abzieht (15, 4. 8), für die עניים gesetzt wird. *Und* sogar *bei Königen auf den Thron* (Ps. 9, 5) — *da* (*Ew.* § 344, b) *lässt er sie sich setzen auf immer, dass sie erhöht sind*, nach 5, 11; 1 Sam. 2, 8. Er gibt damit an, bis wie weit sich, freilich nicht immer aber doch in einzelnen Fällen, Gottes Fürsorge für die Gerechten erstreckt. Dagegen, wenn man mit *Vulg.*, *Luth.*, *Zür. Ueb.* את־מלכים als Acc. zu ישיבם versteht, so erhält man eine dem Grundgedanken dieser Verse fremde Aussage; bei *Ewald's* Fassung (*Könige* für den Thron d. h. *die den Thron verdienen, lässt er sitzen* u. s. w.) wird zwar die Beziehung auf die Gerechtigkeit, nicht aber die auf die Freundlichkeit Gottes gegen den Frommen festgehalten; auch ist sie sprachlich zu schwierig. — V. 8—12. Sind sie aber in Leidensbanden gefangen, so kommt Alles darauf an, ob sie diese Zucht zu ihrer Besserung, über deren Sinn sie Gott (nach 33, 14—29) nicht unaufgeklärt lässt, an sich wirken lassen oder nicht; im ersten Fall kommen sie noch zu hohem Glück, im andern ereilt sie das verdiente Verderben. V. 8. ואם־אסרו] das Subj. ist nicht ausgedrückt *Ew.* § 303, a; gemeint sind die צדקים des V. 7. Zu dem *Gefangensein mit Stricken des Elends* vgl. Jes. 28, 22; Ps. 73, 4. 107, 10, auch Ij. 13, 27. Auch die זקים *Fusseisen*, *Fesseln* des 1. Gl. sind wohl schon bildlich gedacht (vgl. V. 13), obwohl auch die unbildliche Fassung (vgl. 12, 18) einen

guten Sinn hätte. — V. 9. Die Meisten lassen hier den Nachsatz zu V. 8 beginnen. Allein was El. in V. 9 f. sagt, hat er schon 33, 14—29 weitläufig erklärt; er wird jetzt nicht in einem Hauptsatz es aufs Neue erklären, sondern es als bekannt voraussetzen, also in den Bedingungssatz nehmen müssen. Ausserdem aber bedenke man, dass dieses Imprf. cons. auch durch V. 10 durchgeht, wo es doch nicht mehr als zur Einführung des Nachsatzes dienend gedacht werden kann, dass er dagegen V. 11 f., wo wirklich ein Nachsatz zu אִם ist, diesen ohne וְ cons. einleitet. Desshalb ist vielmehr (mit *Trem., Cocc., Schult., Ew.*) V. 9 f. noch zum Bedingungssatz zu ziehen: *und er ihnen* dann *ihr Thun,* פָּעַל im bösen Sinn wie 33, 17 מעשה, *kund thut* (33, 23), *und ihre Missethaten, dass sie* nämlich *sich überhoben* (15, 25), *und* so *ihr Ohr für die Zucht öffnet* (33, 16), *und sagt, dass sie sich bekehren sollen* (*Ew.* § 136, g) *von dem eiteln Wesen,* also: sie darauf aufmerksam macht, dass sie sich unbewusst von der Sünde haben hinreissen lassen und sie zur Umkehr mahnt (*Hirz.*). — V. 11 f. Dann ist ein doppelter Fall möglich, der hier in einem untergeordneten (vgl. 8, 6) bedingenden Doppelsatz zunächst gesetzt wird, so jedoch, dass der doppelte Nachsatz dazu zugleich Nachsatz zum bedingenden Hauptsatz ist: *wenn sie* da *hören* auf die Zucht und Mahnung, *und sich unterwerfen,* sich in Gehorsam fügen (Ps. 2, 11; Jes. 19, 23; auch 1 R. 12, 7; Mal. 3, 17), *so bringen sie ihre Tage zu Ende im Glück, und ihre Jahre in Annehmlichkeit.* נעימים] als neutr. *amoena* s. Ps. 16, 6 und *Ew.* § 172, b. Statt יכלו hat eine Menge MSS. u. Edd. יבלו s. 21, 13. Zum Sinn s. 33, 25—28. — V. 12. בשלח יעׄ] s. 33, 18. *im* oder *durch* Unverstand 36, 16 (s. 4, 20). Ihre Unbussfertigkeit macht, dass das zu ihrem Heil geschickte Leiden ihnen vielmehr den Untergang bringt. — V. 13—15. Während die Gottlosen, und nur sie, der göttlichen Zucht Trotz entgegensetzen und so sich einen frühzeitigen Untergang zuziehen, rettet dagegen Gott die demüthig Leidenden gerade durch ihre Leidenszucht. V. 13 f. bilden einen Gegensatz zu V. 15, und sind concessive zu verstehen (*Ew.* § 357, b), nur dann erklärt sich das Fehlen einer Adversativpartikel am Anfang von V. 15, so wie die nachdrückliche Voranstellung des Subj. in V. 13: *und die unheiligen Sinnes* zwar *hegen Zorn, schreien nicht wann er sie bindet* (V. 8), so dass *hinsterben muss ihre Seele in der Jugend, und ihr Leben unter* (34, 36) *den* d. h. wie der *Geschändeten — er* (Gott) *reisst* aber *den Leidenden heraus durch sein Leiden, und öffnet durch die Drangsal ihr Ohr.* רשׁימו אח] sehr künstlich gesagt; schwerlich nach dem Arab. *nasum ponunt,* erigunt, ad contumaciam consignandam (*Schult.*), auch nicht: *sie legen* als Vorrath *an,* häufen *den Zorn* Gottes (*θησαυρίζουσιν ὀργήν* Rom. 2, 5; *Ros.* u. A. nach *Abene.*), weil nach dem Zusammenhang von ihrer eigenen Widersetzlichkeit die Rede sein muss, sondern entweder mit hinzugedachtem בְּלִבָּם (22, 22; Ps. 13, 3; Prov. 26, 24, LXX, *Hirz.* u. A.) *sie hegen,* oder im kriegerischen Sinn: *sie stellen auf,* setzen entgegen *Zorn;* jedenfalls ist unter אח der Unmuth und die Empörung über Gottes Wege (vgl. V. 18 u. 18, 4) gemeint.

ישועי] muss hier ein Schreien *zu Gott* sein, was freilich gesagt sein sollte (s. 30, 20. 39, 41), da es an sich im Ausdruck nicht liegt (s. 35, 9) und Stellen wie Jon. 2, 3; Jes. 58, 9 nicht vergleichbar sind; s. übrigens zu V. 19. תמת] Juss., weil die nothwendige Folge ihres Trotzes ausdrückend. בנער] s. 33, 25. קדשים] in den unzüchtigen canaan. Gottesdiensten die männlichen Tempelhuren, deren Gesundheit frühe zerrüttet wurde; der Vergleichungspunkt ist früher Tod und Schandtod. עני] vgl. zu V. 6; da nicht blos ein einzelner zu verstehen ist, kann sich nachher das Suff. ם־ darauf beziehen. Die beiden בְּ sind am besten instrumental zu fassen (vgl. die Ausführung 33, 14—28), sonst würde das erstemal eher מן gebraucht sein (*Schl.*). ויגל] s. zu 13, 27. Zwischen יחלץ u. בלחץ scheint ein Wortspiel beabsichtigt (*Hirz.*). — b) Die *Anwendung auf Ijob mit ernstlicher Ermahnung desselben*, V. 16—25. Hier sind aber in V. 16—19 die Worte unseres Textes so unklar und vieldeutig, wahrscheinlich theilweise auch verdorben, dass man auf eine sichere Auslegung fast verzichten muss. V. 16 f. Er sagt ihm zunächst, dass er durch sein langes ungetrübtes Glück und leichtes Leben verwöhnt sich habe zum Unghorsam im Leiden verleiten lassen, und so sein Leiden zum Gericht über einen Unschuldigen, das nicht mehr weichen wolle, gesteigert habe. V. 16 wird jetzt gewöhnlich (nach *Schult.*, *Hirz.* u. A.) im Wesentlichen so verstanden: *Auch dich lockt er* (Gott), entführt er *aus dem Rachen der Bedrängniss in eine Weite* u. s. f. Aber abgesehen davon, dass, um *auch dich* herauszubringen, mit *Hirz.* וְאַף oder וְאַם statt וְאַף gelesen werden müsste, ist es kaum möglich הסית hier im guten Sinn zu verstehen, da es sogleich darauf V. 18 im bösen Sinn gebraucht ist; ebenso unerträglich erscheint ein Acc. loci (רחב) nach הסית; *herausreissen* (*Targ.*, *Pesch.*, *Rabb.*) kann הסית nicht bedeuten; auch הסיר (was *Hirz.* vermuthet) wäre kein passendes Wort und statt des Perf. würde dann das Imprf. erwartet. Endlich auch die Abbildung des kommenden Glücks durch einen Tisch voll fetter Speisen wäre in diesem Zusammenhang (anders Ps. 23, 5) für einen so geistlichen Redner, wie Elihu, zu ungeistlich. Dem entgeht man, wenn man (mit *Ew.*) רחב als Subj. und הסית in seinem gewöhnlichen Sinne nimmt. *Und auch* (19, 4), wenn man auf deinen Fall näher eingeht, *verleitet hat dich vom Mund der Noth weg* (2 Chr. 18, 31) d. h. dass du der Sprache, welche die Noth zu dir spricht, Ungehorsam (V. 11 f.) entgegensetzest (*Ew.* compar.: „noch mehr als die verzehrende Noth"), *die unbeengte Weite, und die Ruhe*, Behaglichkeit *deines Tisches, der voll von Fettem* (Jes. 25, 6. 55, 2) *war*, sofern in deren Genuss ein leidensscheuer Sinn in ihm grossgezogen wurde. צָר] Pausalform von צַר, ebenso V. 19. רחב ist hier fem. (*Ew.* § 174, g); מוצק subst., st. a. (vgl. 37, 10 u. Jes. 8, 23, und über das Patach *Ew.* § 160, c); „eine Weite, *unter* der keine Enge" wäre sinnlos; in der That ist hier תחת wie 34; 26 u. 36, 20 *an der Stelle von*, und gemeint ist eine von keinen Beengnissen unterbrochene Weite; Weite ein bekanntes Bild des Glücks z. B. Ps. 4, 2. 18, 20. נחת] von נוּחַ, nicht von נָחַת, nehmen die Meisten als *Niederlassung*, meto-

nymisch für *das was niedergelassen wird auf* den Tisch, die Speisen desselben; bei unserer Auffassung des V. ist diese Annahme unnöthig. — V. 17. Durch diesen Ungehorsam ist er in die V. 13 oder wenigstens V. 12 gezeichnete Classe von Leidenden (vgl. 34, 7 f. 36) hinübergetreten, und hat sein Leiden, ursprünglich מוּסַר צַדִּיק, vollends in ein דִּין רָשָׁע verwandelt: *und vom Gericht des Frevlers* (über den Frevler) *bist du voll geworden* (wenn nicht eher: *du hast* es *erfüllt*, es vollends dazu gemacht): solches *Gericht und* solche *Strafe halten fest* an dir, lassen dich nicht los, obtinent, vgl. zur Sache 34, 36. תמכו] kann nicht bedeuten *sie ergreifen dich*, weil dieses Object ausgedrückt sein müsste, und Ij. ohnedem schon davon ergriffen *ist;* noch weniger kann das Qal die Bedeutung eines Recipr. *ineinandergreifen, festzusammenhalten* (*Hirz.* u. die Meisten) haben; man müsste תִּתָּמֵךְ (38, 30) punktiren. Eben darum wird auch דין hier nicht das *Rechten* (Prov. 22, 10), *das murrende Urtheil* gegen Gott (*Hirz., Schl., Del.* u. A.) oder *die Schuld* (*Stick.*), so dass רשע Gen. subj. wäre, bedeuten und die Unzertrennlichkeit des menschlichen Murrens u. göttlichen Strafens hier ausgesprochen sein. — V. 18 f. Hinweis auf die Verkehrtheit solchen Benehmens. Ist in V. 18a die Lesart richtig, so ist Subj. fem. nachlässig mit Praed. masc. verbunden, wofür man sich auf einige andere, aber weder ganz ähnliche noch unbedenkliche Fälle beruft (wie Prov. 12, 25; *Ew.* § 174, g). Denn כי חמה als selbstständigen Satz (*wann Grimm* Gottes *ist*) zu fassen, erlaubt der Sinn nicht, weil ja חמה wirklich schon vorhanden ist, und חמה als Obj. zu nehmen geht nicht an, weil חֲסִית als sein eigenes Causat. nicht gebräuchlich war. Wollte man die 2 Worte כי חמה als ein fälschlich in den Text gekommenes Randcitat aus 19, 29 streichen, so stünde der Rest des Versgl. subjectlos und zu nackt da; eher könnte man חֲמָה פֶּן־יְסִיתְךָ lesen, חמה auf die Subjective von 17b bezüglich, müsste aber dann כי als *ja* auffassen, man könnte auch ein Wort wie כֹּס vor חֲמָה ausgefallen vermuthen, doch würde dadurch das Versgl. zu lang; חֲמָס aber (für חֲמָה, *Ew.*) hat hier des Sinnes wegen keine Stelle. Erkennt man die Texteslesart trotz der gramm. Schwierigkeit an, so muss für die Erklärung das 2. Gl., dessen Sinn klar ist, leitend sein: *und die Menge des Lösegeldes berücke dich nicht!* Sein Leiden selbst als ein Bussmittel heisst ein כֹּפֶר (33, 24), und durch die Menge oder Grösse desselben (vgl. 6, 2 ff.) soll er sich nicht zum Ungehorsam oder Trotz verleiten lassen, denn dass durch רב־כפר *sein Reichthum* (Prov. 13, 8. 11, 4; Ps. 49, 7—9) bezeichnet, und er vor Verführung durch den Wahn, er könne durch seinen Reichthum sich von Gott loskaufen (*Ew., Hirz.*), gewarnt werde, ist gar zu unwahrscheinlich. Im 1. Gl., das ganz ähnlich gebaut ist (über פֶּן s. 32, 13), entspricht פֶּשַׁע (Paus. von שֶׁפַע oder שֶׁפַע *Ew.* § 93, a) dem רב des 2. Gl., und scheint חמה בשפע der Abwechslung wegen für שפע חמה gesagt: *denn die Hitze darf dich nicht verleiten durch Reichlichkeit*, mag man nun חמה von der Hitze des Leidens (*Hahn*), oder dem Sprachgebrauch angemessener (21, 20. 19, 29) von der göttlichen Zorneshitze, der Urheberin seines דין ומשפט, verstehen. Ohne Frage

würde aber ein Wort wie עֳנִי passender sein als חמה. Die Erklärung: *dein Ingrimm soll dich nicht zum Hohne reizen!* (*Stick., Schl., Del.* u. A.) würde im Text לְ statt בְּ erfordern (da בְּ bei הסית vielmehr *gegen* bedeutet) und würde den falschen Gedanken in sich schliessen, dass er *zürnen* dürfe, nur nicht *höhnen*. Eher möglich wäre: *Ingrimm reize dich nicht bei der Züchtigung!* aber für diejenige Züchtigung, die hier gemeint ist, gebraucht dieser Dichter sonst nicht שׂטם; ohnedem, da er סטם *züchtigen* (34, 26) und *höhnen* (34, 37) mit ס (anders im alten Buch 27, 23) schreibt, ist wahrscheinlich, dass er mit שׂטם das סטם von 20, 22 schreiben wollte. Dass חמה wie 29, 6 = חמאה *Sahne* sein und bildlich für *Reichthum* stehen könne (*Ew.*), ist nicht wohl möglich, selbst wenn auf V. 16b zurückgeblickt wird. — V. 19. Er sollte einsehen, dass Gott ohne die Noth ihn nicht zurechtbringen kann. Das seltene Wort שׁוּעַ könnte möglicherweise bei El. *Reichthum* bedeuten (vgl. 34, 19), aber sicherer ist nach 30, 24 die Bedeutung *Geschrei*. Sodann בְּצָר ist sicher nicht = בְּצַר 22, 24 f., sondern aus בְּ und צַר zusammengesetzt. Endlich ערך kann zwar nach 28, 17. 19 *einem gleichkommen* bedeuten, wenn es einen Acc. bei sich hat; aber hier fehlt ein solcher, und *ausreichen* bedeutet es nicht, auch nicht: aestimavit = *magni fecit*. Hienach fallen Erklärungen, wie: *wird ausreichen dein Reichthum* (zur Aufwägung deiner Schuld)? *O! nicht Gold und alle Schätze* (!) *des Vermögens* (*Hirz.*), oder: *wird er* (Gott) *in Anschlag nehmen d. R.?* (*Ges.*), oder: *werden ausreichen deine Schätze? o nicht in der Noth! nicht all das Mühen der Kraft* (*Schl.*). Aber auch die von *Stick.* (*Hahn, Del.*) beliebte Auslegung: *soll dich hinstellen dein Schreien ausser Bedrägniss, und alle Anstrengungen der Kraft?* ist falsch, da *dich* nicht ausgedrückt ist, ערך nicht = *stellen* bedeutet, und לֹא בְצָר nicht = בְּלֹא צַר (8, 11. 30, 28) sein, sondern nur *ohne Noth* oder *ohne die Noth* (4, 21. 34, 20; Jes. 45, 13) bedeuten kann (zu geschweigen von der älteren Erklärung: *so dass du nicht* mehr *in der Noth seiest*). *Rüsten* im kriegerischen oder gerichtlichen Sinn (*Schult., Ew.*), *den Kampf aufnehmen gegen einen* liegt nach 32, 14. 33, 5. 37, 19; Jud. 20, 30; 2 Sam. 10, 9 u. s. nahe genug, allein dieser Sinn sollte wenigstens durch ein beigesetztes אֶלָּיו לְקָרָאתוֹ oder dgl. angedeutet sein, und לא בצר lässt dann keine erträgliche Erklärung zu, mag man das Subj. שוע als *Geschrei* oder *Reichthum* verstehen. Demnach wird in יעיך Gott Subj., שועך Acc., und וכל וגו׳ Fortsetzung von לא בצר sein müssen, שוע aber in dem emphatischen Sinn wie V. 13 (δέησις LXX) zu fassen sein: *wird* (*kann*) *er dein Bittgeschrei in Ordnung bringen*, machen dass du ein demüthiges שוע, wie es sein soll, zu ihm emporschickst, *ohne die Noth und ohne die Kraftmittel?* Uebrigens מַאֲנָץ nur hier. — V. 20 f. Weitere Abmahnungen, V. 20 vor dem Herbeiwünschen des göttlichen Gerichts, V. 21 vor dem Hinübertreten auf die Bahn der Sünde überhaupt. *Lechze nicht nach* (7, 2) *der Nacht*, näml. nicht des Todes, weil das 2. Gl. dazu nicht passt, sondern des göttlichen Gerichts (das Ij. herbeigewünscht hat, nicht blos in Stellen wie 13, 18 ff. 23, 3 ff., sondern auch 24, 1. 12) vgl. 34, 20. 25. 35,

10. Die לילה wird sofort im 2. Gl. erklärt; der Inf. mit לְ ist gesetzt, weil nach der Voraussetzung das zu Sagende Gegenstand des Wunsches Ijobs ist: *dass* ganze *Völker auffahren* entweder in Folge der Erschütterung der Erde bei Gottes Ankunft (9, 6. 26, 11; Am. 9, 5 u. a.) oder auffliegen wie Staub im Wirbelsturm (Jes. 5, 24) *an ihrer Stelle* (V. 16. 34, 26. 40, 12). לעלות als Inf. Hiph. (= לְהַעֲלוֹת) zu verstehen (*Del.*), ist nicht nöthig, da auch הֶעֱלָה trotz Ps. 102, 25 nicht geradezu *wegraffen* bedeutet (in welchem Falle מַתַּחְתָּם stünde). Zu künstlich *Stick.*: „da zu oberst kommen Völker mit ihrem Unteren", und *Hitz.* zu Ps. 102, 25: „aufzusteigen zu ihnen, unter welchen die Völker sind, d. h. zu den Himmeln"; auch kann תחתם nicht wohl für תחת עמים stehen: „dass Völker sich erheben an der Völker Stelle". — V. 21. Er soll sich hüten, aus Unmuth und Leidensscheue sich dem eiteln Wesen (V. 10), der Sünde, zuzuwenden, offen auf ihre Bahn hinüberzutreten (22, 15); *denn*, sagt er, *nach diesem hin* (אוֹן) *hast du mehr Lust als* (7, 15) *zum Leiden.* Da בחר sonst mit בְּ oder Acc. verbunden wird, so muss hier die Construction mit עַל prägnant sein: עַל = פָּנוֹת עַל (*Ew.*), vgl. die ähnliche Verbindung 2 Sam. 19, 39. Die causale Fassung von מן *ob des Leidens, in Folge des L.* (*Vulg., Luth., Stick.* u. A.) widerlegt sich aus V. 10. 34, 37. 33, 17, wornach אֲשֶׁר schon als Veranlassung des עָנִי vorausgesetzt wird, und בחר = בחן (Jes. 48, 10) zu nehmen: *denn desshalb* (damit du dich nicht zum Eiteln wendest) *wurdest du durch Leiden geprüft* (*Ew.*), ist wenigstens nicht nöthig. — Mit der ganzen Zusprache bis hieher will er ihn ermahnen, sein Leiden in anderem Sinn als er gethan hat zu tragen, und namentlich nicht durch Murren und Trotz die Schuld und die Strafe zu steigern. V. 22—25 weist er ihn noch (zum Ausgangspunkt V. 5 zurückkehrend, und den 2. Theil der Rede V. 26 ff. vorbereitend) auf die unendliche Grösse Gottes hin, dessen Wege erhaben über alles Urtheil der Menschen vielmehr Gegenstand des bewundernden Preises derselben sein müssen. V. 22. Das Hiph. השגיב *erhaben handeln* oder *wirken* (s. 34, 12). Eben darum aber, weil sowohl hier als V. 23 nur seine Erhabenheit und Unverantwortlichkeit hervorgehoben ist, will es nicht gut passen, wenn im 2. Gl. er als unvergleichlicher *Lehrer* (*Targ., Pesch., Ros., Schl., Del.* u. A.) dargestellt wäre. Obgleich El. öfters Gott als Unterweiser (35, 11) und Erzieher (33, 14 ff. 36, 9 ff.) der Menschen darstellt, muss er es doch nicht überall thun, und in den Zusammenhang passt entschieden besser מוֹרֶה = aram. מְרֵא (Dan. 2, 47) *Herr, δυνάστης* (LXX, *Ew., Hirz.* u. A.). — V. 23. Im 1. Gl. ist nach dem Sprachgebrauch „etwas untersuchen, heimsuchen, strafen an einem" ebenso gut möglich: *wer hat ihm* je *seinen Weg* (21, 31) *untersucht?* (die meisten Verss., *Seb. Schmid, Ew.* u. A.) als *„wer hat ihm seinen Weg aufgetragen* oder *vorgeschrieben?* (*Merc., Cocc., Schult.* u. die meisten Neueren). Die Stelle 34, 13 dürfte für die letztere Erklärung sprechen; das 2. Gl. spricht für die erste. — V. 24. Anstatt Gott zu tadeln, sollte Ij. vielmehr daran denken, ihn würdig zu preisen, und in das allgemeine Lob der Menschen mit einstimmen (*Hirz.*). הַשְׁגִּיא hier

anders als 12, 23, näml. preisend *erheben;* das Imprf. in modaler Färbung, wie V. 10b. שׂגב Steigerungsform von שׂוּר 33, 27 = wiederholt *besingen,* in Liedern preisen, und Perf. wie V. 25 u. 37, 24, weil es eine Erfahrungsthatsache ist. — V. 25. *Alle Leute schauen ihre Lust daran* (33, 28); בּ auf עָלָיו bezogen, und חזה ב mit dem Nebenbegriff der Freude und der Bewunderung. Im 2. Gl. ist das *Erblicken von ferne* nicht Ausdruck der Ehrfurcht, als ob es in der Macht des Menschen läge, auch aus der Nähe darauf zu blicken; eben desshalb ist יביט dem חזו nicht gleichgeordnet, sondern blos Rel.-Satz zu אנוש, und אנוש ein 2. Subj. zu חזו: der Mensch, dessen Betrachtung doch nur ein Blick aus weiter Ferne ist (wie das Ij. selbst 26, 14 ausgesprochen hat). — 2) *Der zweite Theil* 36, 26—37, 24. a) *Die lobpreisende Betrachtung* der über alles menschliche Begreifen erhabenen Grösse und Macht Gottes in den Wundern der Natur 36, 26—37, 13. — V. 26. Der leitende Satz, vorbereitet durch V. 24a, und im Ausdruck zurückgreifend (wie auf V. 22, so besonders) auf V. 5. שגיא] auch 37, 23, sonst nur in den aram. Stücken des AT. ולא נדע] *und wir wissen nicht,* wie erhaben er ist, also: für unser Erkennen zu erhaben. *Die Zahl seiner Jahre* betreffend — *so ist* (s. über בְּ zu 4, 6. 15, 17. 23, 12 u. a.) *nicht Erforschung* d. h. ist unerforschlich. Seine Ewigkeit kommt hier nur als Moment seiner Erhabenheit in Betracht; eigens ausgeführt wird sie im Folgenden nicht. — V. 27 ff. betrachten einige Beispiele seines erhabenen Wirkens, zunächst V. 27 f. die wunderbare Bildung des Regens. V. 27. כי] *denn,* nicht *wann* (*Ros.*), weil sonst die Anknüpfung an das Vorhergehende fehlte (vgl. 37, 6 mit 5). Im Uebrigen leidet der Ausdruck auch dieses V. an Undeutlichkeit. יגרע] vgl. V. 7. 15, 4. 8; hier Pi., was jetzt die Meisten auslegen: *er zieht auf,* was aber an sich ebensowohl oder noch besser bedeuten kann: *er zieht ab* eines nach dem andern d. h. *er zählet ab* (LXX, *Pesch.*), oder *er lässt ab* aus der obern Wassermasse (*Stick., Del.*). Für die erste Bedeutung sollte man ein beigesetztes אֲלֵיהוּ (15, 8) oder לְמַעְלָה erwarten; gleichwohl scheint die Erwähnung des אד im 2. Gl. keinen andern Sinn zuzulassen. Es ist dann die Rede von der Aufziehung *der Wassertropfen* von der Erde in dem אֵד oder den נְטִפִים (vgl. Gen. 2, 6; Jer. 10, 13), *dass sie Regen seihen* oder *läutern* (28, 1) d. h. geläuterten Regen hervorbringen *auf seinen Nebel hin,* in Folge desselben (vgl. zu בְּ 37, 1; Num. 16, 34). Die intrs. Bedeutung von יזל *sie sickern als Regen herab* (*Del.*) ist nicht beweisbar. — V. 28. אשר] auf מָטָר bezüglich, zugleich Acc. des Stoffs zu יזלו, *Ges.* § 138, 1 Anm. 2; *Ew.* § 281, b. שחקים] hier wie Prov. 3, 20, etwas anders als oben 35, 5. *Ueber viele Menschen hin,* zur Andeutung der weiten Ausdehnung des Regens und seiner Wirkungen, vgl. 37, 12 f. — V. 29—37, 5 die Wunder des Gewitters. V. 29. אף] steigernd *und gar* (vgl. 35, 14), *vollends.* אם־יבין] nicht: gross ist Gott (V. 26), *wenn man merkt auf* u. s. w. (*Schl.*), denn solche Ergänzung ist zu künstlich, sondern fragend: *ob einer verstehen mag* oder *kann* (*Verss.* u. die meisten Neueren), vgl. ולא נדע V. 26. מרשׁי־עב] *die Ausbreitungen*

des Gewölks, die Entfaltung desselben am Himmel (1 Reg. 18, 44 f.), vgl. Hez. 27, 7; Ps. 105, 39; *die Berstungen,* das Reissen des Gewölkes beim Blitze (*Hirz., Stick.*) von פרשׂ = פרס, liegt schon nach פרשׂ V. 30 fern genug, und wird auch durch das 2. Gl., *das Krachen seiner Hütte* beim Donner, nicht erfordert, sofern hier nur erst einige Haupterscheinungen des Gewitters im Allgemeinen gezeichnet werden sollen, die Verbreitung der Wolken am Himmel und die dumpfen Donnertöne aus denselben. מכתו] nach Ps. 18, 12, die Gott verhüllenden Gewitterwolken, in denen er, das Gewitter leitend, gegenwärtig ist. תשאות] vgl. 39, 7. 30, 22. — V. 30. Mit הן geht er auf die nähere Beschreibung des Gewitters ein und schildert zunächst die Vorbereitung desselben im Perf. V. 30. 32. (*Ew.* nimmt nach hbr.-aram. Sprachgebrauch § 355, b הן = *wenn,* so dass der V. an den vorigen sich anschlösse.) Gott im Gewitter sich herablassend (s. Ps. 18; Hab. 3 u. a.) *hat über* (oder: *um*) *sich her Licht gebreitet* (vgl. Hab. 3, 3 f.), hier nicht = Blitz, sondern das Licht, von dem die Blitze nur abgerissene Theile (V. 32. 37, 3) sind, *und* darauf *gedeckt des Meeres Wurzeln* (28, 9. 13, 27) d. h. die aus den Gründen des Meeres aufwärts gezogenen Wassermassen in Gestalt der schwarzen Wolken (*Umbr., Ew.*), die denn auch den Sterblichen den Anblick seines Lichtes verhüllen, ausser wenn es in Gestalt der Blitze durchzuckt. Leichter würde sich שרשי חים erklären, wenn zu beweisen wäre, dass mit חים auch die oberen himmlischen Wasser (*Hirz., Schl.*) benannt werden konnten, s. zu 9, 8. Nach beiden Erklärungen ist כסה hier mit Acc. der Decke wie Jon. 3, 6 (*etwas zur Decke machen* oder *nehmen*) verbunden; ebenso und zugleich mit על des Bedeckten V. 32; Mal. 2, 16 u. s. Von einem Bedecken der Meeresgründe mit Licht (*Stuhlm., Del.*) kann keine Rede sein, höchstens von einem momentanen Erleuchten durch den Blitz, was man aber nicht durch כסה ausdrücken wird. — V. 31 Zwischensatz. Diese beiden Dinge, Licht- u. Wassermasse braucht er, *denn* (כי) mit ihnen will er, je nach Umständen, strafen oder segnen (vgl. 37, 13). Diese Angabe des ethischen Zweckes würde hinter dem einleitenden V. 29 (*Olsh.*) nicht passen, und als blos zwischeneingeschoben stört sie auch den Zusammenhang zwischen V. 30 u. 32. nicht. בם] vgl. 22, 21, auf die V. 30 genannten Erscheinungen bezüglich. למכביר] nur bei Elihu, = לִיבִּי 26, 3 (vgl. הכביר 35, 16). — V. 32 an V. 30 sich anschliessend: *auf beide Hände hat er* (s. zu V. 30) *Licht gedeckt,* d. h. von der ihn umgebenden Lichtmasse die Hände voll genommen, aber wie wenn sich der Dichter gescheut hätte, diese halbmythologische Vorstellung von Gott als Blitzeschleuderer weiter auszuführen, sagt er nicht *um es zu schleudern,* sondern mehr im Geiste seiner Religion *und es entboten gegen den Widersacher* (so zugleich ein Beispiel von יָרִיב V. 31 beibringend). עליה] Suff. auf אור bezüglich, das hier wie Jer. 13, 16 fem. ist; einige MSS. haben dafür das verbessernde עָלָיו (vgl. *Ges.* § 107, 4, c); על zur Einführung der Person, der man Aufträge gibt, wie oft. במפגיע] בְּ im feindlichen Sinn, wie so oft nach den Verbis des Schickens (z. B. Hez. 7, 3) u. s.; und מפגיע *ἀπαντῶν* (*Theod.*) kann ein *Gegner ἐναντίος* sein (*Umbr.,*

Ew., Hirz. u. A., wie im freundlichen Sinn Jes. 59, 16 ein *intercessor*); gegen seine Feinde sendet Gott seine Blitze Ps. 11, 6; Sap. 19, 12. Wollte man nach 7, 20 (mit *Olsh.*) מִפְגָּע *Angriffspunkt* lesen, oder gar (*Hahn*), was ohnedem nicht thunlich, מַפְגִּיעַ = מִפְגָּע nehmen, so wäre weniger gesagt, weil nur angegeben wäre, *dass*, nicht aber *wer* getroffen werden soll; ebenso wenn man בְּ als בְּ essentiae (s. zu 23, 13) nähme: *als ein zum Ziel Treffender* (*Del.*). — V. 23. Nun fällt das Imprf. ein. *Ueber ihn* (1 Sam. 27, 11) den so vorbereiteten und heranziehenden *gibt Meldung* d. h. ihn meldet an *sein Lärmruf* (Ex. 32, 17; Mich. 4, 9) d. h. Donnerruf. Das 2. Gl. würde nach der mas. Punktation lauten: *das Heerdenvieh* gibt Meldung *sogar über den* erst *Heraufziehenden* (am Horizont nämlich), was man auf das Vorgefühl der Thiere von einem nahenden Gewitter und ihr ängstliches Gebahren bei dessen Anzug (*Virg.* Ge. I, 373 ff.; *Plin.* 18, 35) bezieht, unter Verweisung auf 35, 11 u. 37, 8, wo El. auch auf die Thiere Rücksicht nehme (*Ros., Stick., Ew., Del.* u. A.). Allein das nicht blos in V. 32, sondern auch durch רֵעַ V. 33 angedeutete Bild von dem unter Lärmruf heranziehenden gewappneten Gott wird durch die Einmischung von מִקְנֶה zerstört; nichts gebessert wird, sondern noch dazu der Versrhythmus vernichtet durch die Verrückung des Atnach hinter מִקְנֶה: „es verkündigt ihn sein Rollen der Heerde und zwar den heraufziehenden“ (*Hirz.*). Ausserdem erscheint die Bezeichnung des Viehs durch מקנה *Heerdenbesitz* gerade hier wenig passend. Da nun Hez. 8, 3 קנא = קנה vorkommt, und אף als *Zorn* sich treffend zu dieser W. fügt, so waren wohl *Symm.* und ein *Targ.* auf der rechten Fährte, wenn sie hier den *Zorneseifer* fanden. Ein Subst. מִקְנֶה etwa *das Geeifer* kommt sonst allerdings nicht vor, ist aber darum nicht unmöglich, zumal bei diesem Dichter, welcher nicht blos מַבְאִישׁ 33, 19, sondern auch מַעֲבִד 34, 25, מַשְׁרֵשׁ 36, 29, מַפְלִא u. מַשְׁאִיר 37, 16 bildet; dann ergäbe sich: *ein Zorneseifern* (der Donner) gibt Meldung *über den Aufsteigenden* (*Hahn*). Sicherer aber wird man gehen, wenn man מַקְנֶה (Part. Hiph., *Hitz.*) oder מְקַנֵּא (*Böttch.*) und עוֹלֶה (*Theod., Symm., Pesch.* u. A.) vokalisirt: *eifern machend den Zorn* (d. h. einen Zorneseiferer) *wider die Ungerechtigkeit*, als App. zu dem Suff. von עָלָיו; zugleich eine Erklärung darüber, wem sein רע gilt. Die Auslassung von על in *Pesch.* u. mehreren MSS. scheint nicht den Werth einer Lesart zu haben. Die ältere Auslegung dieses V., neuerdings noch von *Schl.* vertheidigt: *er zeigt ihm* (dem אוֹר, das fem. war) *seinen Freund, Zorneseifer über die Frevler*, scheitert schon an dem abnormen Gebrauch von רֵעַ (mit Suff. sonst fast ausnahmslos רֵעֵהוּ), von הגיד und על, und empfiehlt sich wie die andere von *Cocc., Böttch.*, welche רֵעַ als *Beschluss, Meinung* (Ps. 139, 2. 17) nehmen: *kund thut er wider ihn* (den מגיד) *seine Meinung*, auch nicht durch den Sinn, weil nach ihr nicht eine concrete Erscheinung des Gewitters zur Beschreibung käme, sondern nur der Gedanke von V. 32b ausgemalt wäre. — C. 37, 1 ff. Nun angekommen bei dem Donner, ergeht er sich in Darlegung des erschreckend erhabenen Eindrucks, den dieser geheimnissvolle Gottesschall, zumal in seiner Abwechslung mit den

Blitzen, auf ihn und jeden aufmerksamen Betrachter macht und machen muss. V. 1. *Und* vollends *darob*, näml. ob seiner Donnerstimme, wie sie sofort V. 2 ff. beschrieben wird, *zittert mein Herz und springt auf* (s. zu 6, 9) *von seiner Stelle*, ein übertreibender und kaum noch schöner Ausdruck für *aufbeben* (s. 9, 6). — V. 2. Und damit auch die Anwesenden den gleichen Eindruck davon bekommen, fordert er sie auf, einmal *genau zu hören* (13, 17. 21, 2) auf das *zürnende Brausen seiner Stimme, und das Gemurmel, das aus seinem Munde geht*. Manche Ausleger finden in dieser Aufforderung ein Zeichen, dass der Dichter den Gewittersturm, in welchem nachher 38, 1 Gott erscheint, als im Anzug begriffen und den Donner als dem Ohr schon vernehmbar dachte (*Böttch., Schl., Del.* u. A.), somit eine feine Hinüberleitung auf die Gotteserscheinung selbst. Aber hätte der Dichter das beabsichtigt, so hätte er die Reihe der Beweise für die Grösse Gottes mit dem Gewitter nicht begonnen, sondern geschlossen. Dadurch, dass er von V. 6 an die Wunder der Regenzeit und Aehnliches betrachtet, wird jene angebliche Hinüberleitung aufgehoben. — V. 3 f. Ausser dem Gemurmel der Donnerstimme selbst ist wunderbar ihre und des Blitzes weite Verbreitung über die Räume unter dem Himmel hin, V. 3, und das regelmässige Sichentsprechen von Blitz und Donner V. 4. [וישרהו] nicht 3 p. Prf. Pi. von ישר *gerade sein*, Pi. *gerade leiten*, weil diess nicht zum Donner, und noch weniger im 2. Gl. zum Blitz passt, und weil in der ganzen Schilderung von 36, 33 durchaus Imperfecta herrschen, sondern Imprf. Qal von שָׁרָה im Aram. = *loslassen, fahren lassen*, mit Suff. הוּ, auf קוֹל oder הֲמָה bezüglich. Der Donner, der immer mehr verhallt, scheint sich allmählig bis an die Enden des Himmels zu entfernen. [אורו] wie 36, 32. [על-כנפות] s. zu 38, 13. — V. 4. *Hinter ihm* (dem אוֹר V. 3) *her brüllt die Stimme*, er will d. h. *will er donnern mit der Stimme* (40, 9) *seiner Hoheit*, seiner erhabenen Stimme; er will das aber nicht immer, es gibt auch Blitze ohne Donner, das sogenannte Wetterleuchten; *und hält sie*, die Blitze, also auf אוֹר bezogen aber verallgemeinernd, *nicht zurück, wann seine Stimme gehört werden soll*, jedem Donner geht ein Blitz voraus. Vgl. Hen. 60, 13—15. Mit Recht haben die Mas. יעתם als Vol. punktirt, wie auch ישמע diese modale Färbung haben muss, wenn ein treffender Sinn und nicht blosse Tautologie entstehen soll. [יעקבם] schon von *Targ.* richtig erklärt durch das aram. עֲקַב, was auch einige MSS. als Lesart darbieten; dass das Suff. dann nur auf die Blitze gehen kann, ergibt sich aus dem Gegensatz לֹא קוֹלוֹ; die Bedeutung ἐξιχνιάζειν, *investigare, verfolgen* (*Symm., Vulg., Ew.*: „und sollte sie — die Menschen, die sich ihm entziehen wollen — nicht finden?“) gibt keinen zusammenhangsmässigen Sinn. — V. 5. Abschluss der Beschreibung, indem der Donner unter den allgemeinen Gesichtspunkt des wunderbaren Thuns Gottes gestellt, und dadurch zugleich auf neue Beispiele hinübergeleitet wird. [יִרְעַם] *Ges.* § 128, 2, Anm. [נפלאות] steht adverbial (*Ew.* § 279, a), vgl. Ps. 139, 14. Sonst s. 5, 9. 9, 10. 36, 26. — V. 6 ff. An V. 5b knüpft er durch כי (wie 36, 27) noch eine Betrachtung der Wunder der Winter- und

Regenzeit. הוּא־אֶרֶץ] nicht: *sei* oder *werde zur Erde hin* (LXX), sondern: *falle zur Erde* (*Vulg.* u. die Neueren), von הָוָא, aramaisirend für הוּה, in der mehr arab. (hbr. nur in Nominalformen erhaltenen) Bedeutung *fallen*. In den beiden folgenden Gliedern wirkt das לְ von לִשלג noch nach: auch zum *Regenguss*, und *den Regengüssen seiner Kraft*, seinen gewaltigen Regengüssen, spricht er: fallet zur Erde nieder. Uebrigens ist גֶּשֶׁם im Unterschied von מָטָר der *strömende Regen*, und zu der Pluralbildung גִּשְׁמֵי מְטָרִים s. 30, 31. Die Rede ist von den Regengüssen, auch Schneefällen, der sogenannten Regenzeit, mit welchen im Spätherbst der Winter in Palästina anfängt (Frühregen) und auch wieder aufhört (Spätregen). Das 3. Gl. ist Steigerung des 2., und ein Grund das eine von beiden als Glosse auszuwerfen (*Olsh.*), liegt nicht vor. — V. 7. Folgen dieser Winterszeit für die Menschen, V. 8 für die Thiere. Den Menschen wird nach V. 7 *die Hand versiegelt* (s. 33, 16), so dass sie sie nicht aufthun, nicht arbeiten, namentlich die gewohnte Feldarbeit nicht vornehmen können. Aehnlich sagt *Homer* vom Winter Il. 17, 549 f.: ὅς ῥά τε ἔργων ἀνθρώπους ἀνέπαυσεν ἐπὶ χθονί (*Hirz.*). Das ist von Gott so geordnet, *dass zur Erkenntniss kommen*, Einsicht lernen, *alle Menschen seines Werks* (34, 19) d. h. alle von ihm geschaffenen Menschen; erkennen aber sollen sie eben, dass sie geschaffen, einer höheren Hand untergeordnet sind. Der Ausdruck ist ungelenk; der Sinn träte deutlicher hervor, wenn man (mit *Schult.* d. J., *Reisk.*, *Hirz.*) אֲנָשִׁים עֹשֵׂהוּ (32, 22. 35, 10. 36, 3) läse, aber das Singularsuffix, auf כָּל bezogen, ist dann unbequem; liest man aber (mit *Vulg.*, *Olsh.*) מַעֲשֵׂהוּ, אֲנָשִׁים, indem man den Ausfall eines מ im Texte (33, 17) annimmt, so ist der Sinn *dass alle Menschen sein Werk erkennen* nicht sehr treffend, weil zu allgemein. Sonderbarer Weise wurde, was im 1. Gl. über die Versieglung der Hand gesagt ist, schon zur Rechtfertigung der Chiromantie gebraucht (*Welt.*). — V. 8. Die Thiere ziehen sich in ihre Verstecke und Schlupfwinkel zurück, zum Winterschlaf oder zum Schutz gegen Nässe und Kälte. וַתָּבוֹא] nämlich in weiterer Folge der V. 6 angegebenen Erscheinungen. — V. 9 f. über die Winterstürme, Kälte, Eis. Dass חֲדָר an sich für חֶדֶר 9, 9 gesetzt sein und den *Süden* bedeuten könne, und die Stürme hier die Süd- und Südoststürme (Jes. 21, 1; Zach. 9, 14; Hos. 13, 15) seien, ist mit nichts zu beweisen (s. dagegen auch V. 17), und um so weniger zuzugeben, als auch in מְזָרִים nicht der Begriff des Nordens liegt; vielmehr s. über חֶדֶר zu 9, 9 und vgl. Stellen wie Ps. 135, 7 u. Ij. 38, 22. מְזָרִים] die Alten rathen: ἀπὸ τῶν ἀκρωτηρίων (LXX; ob ursprünglich ἀρκτώων?), *arcturus* (*Vulg.*), ἀπὸ Μαζούρ (vgl. 38, 22, *Aq.*, *Theod.*, auch *Targ.*); am wahrscheinlichsten Part. Pi. Pl. von זָרָה: *die* die Wolken *zerstreuenden* und mit dem helleren Wetter Kälte bringenden Winde. — V. 10. Vgl. 38, 29 f. מִנִּשְׁמַת־אֵל] in Folge davon, dass ein kalter Hauch von Gott über das Wasser fährt (*Hirz.*). יִתֵּן] impers. *es gibt* (*Ew.* § 295, d), wie Prov. 13, 10. *Und des Wassers Weite* kommt *in Enge* (36, 16), indem es gefriert (vgl. 38, 30b); יִתֵּן aus dem 1. Gl., sei es in impers., sei es in personeller Fassung hinzuzudenken, ist

nicht nöthig. — V. 11—13. Ueber die Leitung der gewitterschwangeren Regenwolken — wie es deren in der zweiten Hälfte der Regenzeit genug gibt — zum Segen oder Verderben der Menschen. V. 11. אַף] das bei El. so beliebte Wörtchen, hier: *auch, ferner.* בְּרִי] Mit der W. ברר oder ברה ist hier kein Sinn zu erzielen, mag man an *frumentum* (בַּר, *Symm., Vulg.*) oder gar an *electus* (LXX, *Theod., Pesch.*) denken, oder בָּרִי als *Reinheit, Heiterkeit* des Himmels (*Targ.*) verstehen, denn *Heiterkeit vertreibt die Wolken* (*Ros., Umbr.* u. A.) setzt bei יטריח eine unzulässige Bedeutung voraus, und passt nicht zu V. 11b u. V. 12 f. Vielmehr ist בְּרִי, allerdings nur hier vorkommend, aber regelrecht von רוח abgeleitet, *die Feuchtigkeit, das Nass.* Und יטריח bedeutet nicht *„er stürzt herab* (nach dem arab. طرح) mit Flüssigem die Wolke" (*de We., Stick.*), denn wegen V. 12 f. kann nicht hier schon vom Wolkenbruch die Rede sein, sondern: *er belastet* (vgl. טֹרַח) mit Nass das Gewölk; dasselbe Wunder, das schon Ijob 26, 8 ausgehoben hat. יפרץ וגו׳] *er* (Gott) *streuet aus* d. h. lässt sich ausbreiten (38, 24) *das Gewölk* oder die Wolken *seines Lichts* (V. 3), die blitzesschwangeren Wetterwolken (vgl. 36, 29). — V. 12 f. darüber, dass Gott diese Wolken nach ethischen Zwecken leiten und wirken lassen kann. והוא geht auf ענן oder עב des V. 11, nicht auf Gott (*Ros., Schl.*), da vom Allmächtigen ein התחפך zum Zweck der Leitung auszusagen unpassend ist. *Und das* (das Gewölk) *wendet sich* Kreiswendungen d. h. *hin und her* rundum (adv. Acc., wie sonst סָבִיב, מְסָבִיב), *durch seine* oder unter seiner *Leitung* (Steurung, nach Art eines Schiffes). Das folgende יצום לפעלם — wird jetzt von den Meisten als Zwecksatz angesehen, und die Suff. ם־ und ם־ auf die in dem coll. Gewölk enthaltenen einzelnen Wolken oder auch Kräfte (Regen u. Blitze) bezogen: *dass sie vollziehen, was er ihnen gebietet.* Aber diess ist schwierig, weil לְפָעַל ohne Suff. genügt hätte, und weil nachher V. 13 in ימצאהו das Gewölk wiederum einheitlich als Sing. aufgefasst ist; auch die Meinung der mas. Punktation, die bei לפעלם den Atnach hat, kann diess nicht gewesen sein. Daher besser: *nach* oder gemäss *ihrem Thun,* näml. der Menschen, vgl. 34, 11; diese Beziehung des Suff. hat hier in Anbetracht von V. 13 keine Schwierigkeit (*Ew., Hirz.*). Daran schliesst sich als Obj.: *was nur immer er ihnen befiehlt über die weite Erdenwelt hin,* also nach dem Maass als man seine Gebote erfüllt. Die Verbindung תבל ארץ auch Prov. 8, 31, und ארצה für ארץ bei El. schon 34, 13. Uebrigens gehört עַל־פְּנֵי zunächst zu יצום (nach den Acc.), und nur mittelbar zu והוא מתחפך. — V. 13 bringt die nöthige Ergänzung des V. 12 hingeworfenen Gedankens, vgl. 36, 31. Schon die Gesetze der Logik dulden es nicht, dass zwischen die Begriffe שבט u. חסד, die sich zu einander verhalten wie Unglück u. Glück, ein Dritter hineintrete; demnach kann אם־לארצו kein Glied der Disjunktion sein (*Hirz.*). Also nicht: *bald zur Geissel, bald seiner Erde zu gut, bald zur Gnade* (*Del.*). Vielmehr ist אם־לא untergeordneter Bedingungssatz; das Suff. von ארצו bezieht sich nicht auf שבט „ein Land das שבט verdient", weil sonst אם davor keinen

Sinn hätte, sondern auf Gott, und ארץ ist nicht Land, da Gott mehr als ein Land hat, sondern die Erde, die sein Eigenthum (34, 13) ist: *sei es* zum Stab d. i. 21, 9 *zur Züchtigung*, wenn die oder *wenn's seiner Erde* gut *ist, oder zur Gnade*, zum Wohlthun, *lässt er es*, das Gewölke mit seinem Blitz und Regen, *treffen*. Nahe liegt die Vermuthung, das 2te אם sei nur durch Abschreibefehler hereingekommen, sofern es allerdings entbehrt werden könnte; doch ist die jetzige Lesart wenigstens nicht unerträglich. Mit V. 11—13 ist übrigens El. wieder zum Ausgangspunkt der Betrachtung, zu den Wolken 36, 27 f. zurückgekehrt. b) In *der Anwendung* V. 14—20 gibt er ihm die Unmöglichkeit zu bedenken, solche und ähnliche Wunder Gottes auch nur zu verstehen, geschweige es darin ihm gleich zu thun, um ihn sofort von der Vergeblichkeit u. Verwerflichkeit des Haderns mit einem solchen Gott und von der Nothwendigkeit der Unterwerfung unter ihn zu überzeugen. V. 14. Er heisst den Ij. das folgende anhören, nachdenkend stille stehen und die göttlichen Wunder betrachten; und richtet nun (in Nachahmung von C. 38 ff.) voll Ironie eine Reihe Fragen an ihn V. 15 ff., welche ihm seine Unmacht gegenüber von Gott zu fühlen geben. — V. 15. Da Gott nach 34, 23 nicht einmal auf die Thaten der Menschen besonders zu merken braucht, um sie als strafwürdig zu erkennen, so wird er noch weniger erst darauf zu merken oder zu sinnen nöthig haben, wenn er seine Blitze leuchten lassen will. Demnach steht שום על nicht nach 34, 23 (*Ros., Hirz., Del.* u. A.), sondern nach Ex. 5, 8 u. a. (*Vulg., Umbr., Ew.* u. A.) zu erklären, und בשום stellt nicht einen Zeitsatz (*wann er setzt*), sondern das Obj. (35, 15) zu תדע dar, wozu das Perf. cons. יהושיע die regelrechte Fortsetzung ist. Das Suff. הֶם aber geht auf die zuvor genannten Gewitterwolken-Erscheinungen (vgl. 36, 31): *weisst du darum, wie Gott ihnen Auftrag gibt, und seines Gewölkes Licht* (V. 3. 11) *erglänzen* (3, 4. 10, 3) *lässt*? — V. 16. על führt hier in einer sonst nicht vorkommenden Weise den Gegenstand des Erkennens ein, wie vorhin בְּ. *Verstehst du dich auf der Wolke Schwebungen* (von פלשׂ = פלס, gebildet wie מפרשׂ 36, 29; vgl. auch zu 36, 33), wie sie im freien Luftraum schwebt, ohne vom Wasser herabgedrückt zu werden (V. 11), *die Wunderthaten des an Wissen Vollkommenen* (36, 4)? על wirkt im 2. Gl. nach; מפלאות nur hier (anders V. 14). — V. 17 f. „Die entgegengesetzten Wunder des heiteren, sommerlichen Himmels" (*Ew.*). אשר nicht = כי und von תדע (Ex. 11, 7) abhängig (*Ros., Umbr., Hirz.*), noch weniger = אם (*Schl.*), sondern persönlich, und der ganze Relativsatz seines Inhalts wegen nicht mit V. 16, sondern mit V. 18 zu verbinden, wodurch auch die Auslassung des Frageworts הֲ vor תרקיע sich leichter erklärt (*Bold., Ew., Stick.* u. A.): *du dessen Kleider heiss* sind oder werden, *wann die Erde in* schwüler *Stille liegt vom Süden her;* eine ironische Hinweisung auf das blos leidende Verhalten des Menschen bei Gottes Thun, und passende Vorbereitung auf die folgende Frage. רתום ist ein Wort des späteren Hebraismus; und השקט (über das fehlende י s. 33, 19) ist, da ein Subjectssuffix fehlt, doch wohl eher intrs. oder incho. (*Ges.* § 53, 2), als

trans. zu nehmen. — V. 18. *Gibst du* oder potential: kannst du geben *mit ihm*, als sein Geselle oder auch wie er (9, 26) Ausdehnung d. h. mit Beziehung auf Gen. 1, 7 f. *Wölbung dem Wolkenhimmel* (35, 5), *der fest ist wie ein gegossener* (Part. Hoph. von יצק 11, 15, verschieden von V. 10. 36, 16) *Spiegel* (vgl. Ex. 24, 10)? Die Spiegel der Alten waren polirte Metallplatten, Ex. 38, 8. Das לָ nach dem Hiph., wie 12, 23. — V. 19 f. Da der Mensch im Wissen u. Können so weit hinter diesem erhabenen Gott zurücksteht, so wäre El. begierig zu erfahren, was einer hadernd gegen ihn vorbringen könnte; er wenigstens möchte es nicht versuchen, es wäre so viel als sich selbst den Untergang wünschen. הוֹדִיעֵנִי] Imper.; Suff. auf El. und die ihm gleichgesinnten (34, 2 ff.) zu beziehen. *Was wir ihm sagen sollen?* d. h. beim Rechten mit ihm, wie aus dem 2. Gl. hervorgeht. In diesem gibt nämlich El. selbst die Antwort: *wir werden* oder können *nicht* aufstellen sc. מלים (32, 14. 33, 5) d. h. *etwas vorbringen vor* (23, 17) *Finsterniss*, hier nicht des Unglücks, sondern der Unwissenheit (gegenüber von Gottes Klarheit V. 22; auch s. Qoh. 2, 14). — V. 20. Dem El. wenigstens wäre schon der Gedanke, dass Gott von seiner Bereitschaft gegen ihn zu reden Kenntniss bekäme, unerträglich; demnach יִסַּפֶר mit optativer Färbung: *soll's* oder darf's *ihm gemeldet werden, dass ich reden wolle?* (*Hirz., Stick.* u. A.); *oder hat* je *ein Mensch gesagt* (34, 31), dass (36, 10) *er vernichtet werden wolle?* d. h. hiesse nicht schon das das Verderben über sich herbeiwünschen? Die ältere Auslegung des 1. Gl.: wird er auch nur eine Kunde davon bekommen, dass ich rede? liegt zwar an sich näher und könnte auch durch V. 24b empfohlen scheinen, aber das 2. Gl. gibt dann keinen passenden Sinn, ausser man würde in unzulässiger Weise יִבָּלַע = יְבַלַּע חַיִּם fassen. — V. 21—24. Nun denn, da dieses wunderbaren Gottes Wesen und Walten zwar reines Licht und Klarheit, aber für des Sterblichen Auge zu blendend hell ist, als dass er's schauen und erreichen könnte, so ist's des Menschen Sache, ihn zu fürchten, nicht ihn zu meistern. V. 21. Eine vielverbreitete (*Vulg., Luth., Umbr., Stick., Del.*) Auffassung nimmt ועתה im zeitlichen Sinn, und findet zwischen Gl. a und b einen Gegensatz: *„und jetzt* zwar *sieht man nicht das Licht, das* (obwohl es) *in den Wolken strahlt, aber ein Wind klärt sie weg“*, so könne auch der jetzt verhüllte Gott sich darnach plötzlich enthüllen, so dass Alles licht und klar werde. Aber V. 22 f. dringt El. auf die Unschaubarkeit Gottes nicht auf die spätere Offenbarung des jetzt Verhüllten; zum Ausdruck des Gegensatzes der Zeiten erwartete man im 2. Gl. ein Fut., nicht ein Perf., und ועתה hier gegen das Ende der Rede lässt eher vermuthen, dass es die Folgerung aus dem bisherigen ziehen soll, wie 35, 15. Darum ist es richtiger (mit *Ros., Ew., Hirz.* u. A.) לא ראו אור *nicht haben sie* je *angesehen* (Prov. 23, 31) d. h. nicht kann man ansehen *das Sonnenlicht* (wie 31, 26) als den Hauptsatz, die beiden folgenden aber als untergeordnete Zustandssätze aufzufassen: *während es hell schimmert* (בהיר nur hier) *in den lichten Wolken* (V. 18) d. i. am Himmel; damit man aber die שחקים nicht als dunkle, verhüllende

Wolken auffasse, setzt er noch bei: und ein Wind d. i. *indem ein Wind darübergefahren ist und sie* von allem Trüben *gereinigt hat.* Also der Gesammtsinn: das reine, am entwölkten Himmel strahlende Sonnenlicht kann das sinnliche Auge nicht anschauen (ohne geblendet zu werden). Das ist aber nur die Unterlage für den V. 22 f. aufgestellten Satz, dass noch viel mehr die göttliche Klarheit dem Menschen unschaubar ist. — V. 22. *Vom Norden her kommt Gold* — auf Gott ist d. h. *Gott bedeckt hehrster Glanz* oder furchtbarste Majestät (Ps. 104, 1), wenn man näml. נורא als nachdrücklich dem Subst. הוד im st. c. vorausgesetzt auffasst (*Ew.* § 293, c), was leichter erscheint als נורא die Funktion des Praed. („auf Gott ist hehr Glanz") zu geben. Selbstverständlich machen die beiden Versglieder einen Gegensatz zu einander, und erscheint die Gegenüberstellung dieser beiden Gedanken, dass der Mensch zwar vom fernen Norden das Gold holen, aber Gottes Majestät ihm unnahbar verschlossen ist, als eine Reminiscenz aus 28, 1. 12 (*Hirz.*). Das *Gold* kommt also hier in Betracht als Vertreter der glänzendsten irdischen Schätze, und der *Norden,* sonst den Hebräern als Goldland weniger geläufig als der Süden, aber doch im Alterthum als reicher Fundort des Goldes viel gerühmt (*Herod.* 3, 116; *Plin.* 6, 11, 33, 4; *Heeren's* hist. Werke Thl. 11. S. 310) und als solcher auch den Hebräern wenigstens nicht ganz unbekannt, ist hier genannt als ein fernes, schwer zugängliches Land, vielleicht auch als die dunkle Weltgegend (schwerlich mit Beziehung auf die alte Vorstellung vom Wohnsitz Gottes im Norden, *Böttch.*). Die früher gewöhnliche, bis auf die LXX zurückgehende, noch von *Ros.* und *Umbr.* vertheidigte bildliche Auffassung von זהב als *goldenes Sonnenlicht,* unter Vergleichung von *aurea lux, aureus sol,* und ähnlichen Ausdrücken bei arab. Dichtern (*Schult.*), indem man מצפון *vom* d. h. durch den *Nordwind,* welcher den Himmel reinigt, auslegte, ist mit Recht neuerdings aufgegeben; denn nicht blos würde man keinen Grund für die Benennung des Sonnenglanzes mit זהב einsehen, sondern auch die Ausdrücke יאתה und מצפון wären für diesen Sinn schlecht gewählt, und nach Prov. 25, 23 gebiert der Nordwind vielmehr gewöhnlich Regen. — V. 23. Der 1 Halbvers, mit absolut voraufgeschicktem שדי nimmt den Gedanken von V. 22b auf: *den Allmächtigen, ihn finden* oder *erreichen* wir *nicht,* weder mit dem sinnlichen noch mit dem geistigen Auge (23, 3; Qoh. 3, 11) *ihn der gross* (36, 26) *an Kraft ist.* Der 2 Halbvers bildet dazu einen Gegensatz, indem er auf den Ausgangspunkt dieser Rede (36, 5) und einen Grundgedanken Elihu's (Cap. 34) zurückgreift und ihn noch einmal einschärft: *aber das Recht und die Fülle der Gerechtigkeit beugt er nicht,* d. h. aber bei aller seiner Unbegreiflichkeit ist er doch nie ungerecht. Das Verb. יְעַנֶּה für sonstiges יַעֲנֶה ist unbedenklich, obgleich es nicht im A. T., sondern nur im Talm. nachweisbar ist (*Targ.:* יְסַגֵּף; *Aq.:* κακουχήσει) und רב צדקה (bei diesem Dichter auch 33, 19) = *die volle und ganze Gerechtigkeit* hindert diese Auffassung nicht. Wollte man gegen die Accente ומשפט ורב צדקה noch von שגיא abhängen lassen (*Vulg., Hirz., Schl.* u. A.) und dann לא יענה als Aussage zu שגיא וגו׳ verstehen,

entw. in der mas. Aussprache: *er beugt nicht* d. h. übt nicht Bedrückung (*Schl., Kamph.*), oder in der Aussprache עֲנֵהוּ (LXX, *Pesch.*, einige *Mss., Ros., Hirz.*): *er erwiedert nicht,* steht dem Menschen nicht Red' und Antwort, so hätte man im 1. Fall einen dem des 1. Gl. fremden Gedanken, der nicht einmal als Gegensatz dazu verstanden werden könnte, im 2 Fall aber ein Subj., das in seinen verschiedenen Bestandtheilen in verschiedener (begründender oder gegensätzlicher) Beziehung zur Aussage stünde, in beiden Fällen aber in der langen st. c.-Kette einen undichterischen Ausdruck, der durch die Lesung לֵב statt לֹא kaum gebessert würde. — V. 24. *Darum fürchten ihn,* der Regel nach (eig.: *haben ihn* bisher *gefürchtet,* s. zu 36, 24; einen Imper. zu lesen haben sich die Mas. mit Recht gehütet) *die Menschen,* sie unterwerfen sich seinem Thun in Gottesfurcht (28, 28). Im 2 Gl. hat חכמי לב nicht an sich einen schlimmen Sinn (s. 9, 4; Ex. 28, 3; Prov. 11, 29. 16, 21), ist auch nicht s. v. a. חַכְמֵי לֵבָב, sondern gewinnt nur durch den Gegensatz gegen יִרְאֵי יי׳ (im 1 Gl.) die Bedeutung der Selbstklugen, die ohne Gottesfurcht oder gar gegen die Gottesfurcht die Dinge verstehen wollen, und zu diesen gehören alle Tadler Gottes; solche *sieht er nicht an* (35, 13), würdigt sie keiner Aufmerksamkeit, geschweige einer Widerlegung. Ueber die Paronomasie s. zu 6, 21. Uebrigens kann כל־חכמי־לב nicht Subj. zu יראו sein (*Vulg., Ros., Stick.* u. A.), weil das Obj. (Gott) als nicht selbstverständlich nicht ausgelassen werden konnte, selbst nicht wenn der ganze Halbvers als Rel.-Satz gedacht war. Soweit das Wort V. 24b dem Ijob gilt, wird es freilich sofort C. 38, 1 ff. widerlegt, aber es ist das nicht die einzige Stelle, in der sich zeigt, dass Elihu, wie die Dreie, den Ijob unterschätzt.

Wenn der erste Theil dieser langen Rede eine Zusammenstellung der Hauptgedanken des El. ist, so bewegt sich der zweite auf einer Bahn, die auch schon die Freunde versucht haben (z. B. C. 5. 11. 25), und beruht im Uebrigen sichtbar auf Lektüre der Gottesreden C. 38 ff., deren einzelne Schönheiten in Inhalt und Wendung zum Theil dadurch vorausgenommen werden.

2. *Die Erscheinung Gottes,* Cap. 38—42, 6.

Auf den Aufruf Ijob's an Gott (Cap. 29—31) erscheint dieser ihm, wie er so oft (noch 23, 3. 31, 35) gewünscht hatte, nicht zürnend oder gar zu seiner Vernichtung, wie die Freunde gedroht hatten, sondern *für* Ijob und seine Sache, freilich auch nicht in dem vollen Lichte seiner Gnade, sondern noch in Wolken gehüllt und im Wettersturm, aber doch zu ihm sich herablassend und mit ihm redend, und schon dadurch ihn hoch auszeichnend. Er erscheint aber nicht, wie Ijob wohl gedacht hatte, um über die Gründe seines Leidens ihm Aufschlüsse zu geben; von derlei sagt er ihm kein Wort. Es wird nur die thatsächliche Lösung des Räthsels mit dieser Gotteserscheinung bezweckt, nicht die Lösung für die Erkenntniss, welche vielmehr erst auf Grund der thatsächlichen und aus dieser sich ergeben soll. Und

auch die volle thatsächliche Lösung bringt diese Erscheinung zunächst nicht, sondern nur erst die letzte Vorbereitung zu derselben. Denn noch ist Ijob nicht erlösbar, oder vielmehr er muss erst innerlich erlöst werden, ehe er auch äusserlich aus seinem Leiden entlassen werden kann. Zwar hat er sein leidenschaftliches Anstürmen gegen Gott längst aufgegeben, hat sich aus dem Zweifelskampf wieder zum Glauben und zur Ergebung durchgearbeitet (C. 27 f.), und dadurch ermöglicht, dass ihm Gott überhaupt erscheinen kann ohne ihn sofort zu strafen, aber der Irrthum, dass er, weil unschuldig, mit Unrecht leide, haftet ihm noch immer an (s. 31, 35—37), und dieser hat ihn noch nicht einmal dazu gelangen lassen, das Unziemliche und Sündhafte seiner gegen Gott geführten Reden klar einzusehen und zu bereuen. Einen Menschen in dieser Verfassung und mit noch unbereuter Schuld belastet, kann Gott nicht vom Leiden befreien, sonst würde er solche Vergehung und solchen innewohnenden Irrthum als berechtigt, wenigstens als duldbar anerkennen, damit aber die Gottesfurcht selbst untergraben. Darum muss das Nächste sein, ihn der Grundlosigkeit jenes Wahnes und der Sündhaftigkeit seiner trotzigen und zweifelnden Reden wider Gott und seine Weltordnung zu überführen. Und darin eben liegt der Zweck, wie der Erfolg, dieser Gotteserscheinung. Was alle die Mahnungen und Rügen der Freunde bei ihm nicht erzielen konnten, das bringt Gott in kürzester Frist bei ihm zu Stande, nämlich seine Ueberführung und reuige Unterwerfung, und nicht etwa dadurch, dass er ihm neue, bis jetzt unbekannte Dinge eröffnete, sondern nur dadurch, dass er erscheinend und redend, seine göttliche Hoheit, die Ij. erkenntnissmässig längst inne hatte (9, 4—10. 12, 12—25. 26, 5—14, besonders 9, 3 u. 26, 14), zu fühlen und zu erfahren gibt. In dieser Aufstellung des Dichters liegt volle innere Wahrheit. Der finstere Wahn eines ihn grundlos und feindlich verfolgenden Gottes, welchen er auf Grund der Thatsache seines Leidens und der gegnerischen Deutung desselben gefasst hat, und welcher erst jene Irrreden bei ihm erzeugt hat, kann nur wieder durch eine Thatsache überwunden werden, welche ihm zeigt, dass Gott nicht sein Feind, sondern sein Freund ist; ist aber dieser Wahn überwunden, so kehrt sein frommes Gemüth leicht in die Stellung zurück, die ihm gegenüber von Gott geziemt. — Gott erscheint ihm also jetzt, um ihm erst dazu zu helfen, dass er freiwillig und aus eigenster Ueberzeugung in Demuth und Reue sich ihm unterwerfe. Zu diesem Zweck bietet er sich ihm zwar zu dem von ihm gewünschten Kampfe an und fordert ihn auf, sich dazu zu rüsten, wenn er ihn zu unternehmen noch immer Willens sei, gibt ihm aber sofort in dem, was er spricht, seine göttliche Ueberlegenheit in so überwältigender Weise zu fühlen, dass in ihm aller Kampfesmuth und Hadersinn auf einmal verschwindet, und nur noch das Gefühl tiefster Ohnmacht und bussfertiger Reue zurückbleibt. Und zwar, da er nicht blos durch Hadern und unziemliches herausforderndes Reden gegen Gott, sondern auch im Besondern durch Anzweifeln und Bestreiten seiner vollen Gerechtigkeit in der Weltregierung sich

verfehlt hat, so spricht Gott in jener Weise zweimal zu ihm, damit er jede der beiden Verfehlungen ausdrücklich widerrufe und bereue.

a) Die erste Unterredung Gottes mit Ijob, C. 38, 1—40, 5.

In einer Rede, in welcher der Dichter seine höchste Kunst entfaltet hat, in lauter Fragen voll göttlicher Ironie über die schwachen Versuche eines Menschen ihn zu meistern, führt er, der Schöpfer und Herr der Natur, in raschem leichtem Ueberblick, ihm seine ganze Schöpfung, unbelebte und belebte, vor, nach ihren mannigfaltigen Gebieten, mit ihren geheimnissvoll wirkenden Kräften, ihren wunderbaren und räthselhaften Erscheinungen, welche alle unabhängig vom Menschen und doch vorhanden, ja in herrlicher Ordnung zusammengehalten und seinem Winke folgsam, ebenso seine ewige Schöpfermacht, unergründliche Weisheit und allfürsorgende Liebe widerstrahlen, wie den höheren Zwecken seiner sittlichen Weltordnung (38, 13—15. 23) dienen, Cap. 38, 4—39, 30. Hineingestellt zwischen eine einleitende Aufforderung an den verwegenen Tadler Gottes, sich nun zum Kampfe mit dem, den er begehrt, zu rüsten 38, 1—3, und ein schliessliches Antwortsbegehr, wenn er noch immer mit Gott zu rechten Willens sei 40, 1 f., lässt diese Fragenrede, mit welcher Gott ihn seiner Kleinheit und Unwissenheit überführt, über ihren Sinn und Zweck keinen Zweifel, und thut denn auch die beabsichtigte Wirkung, dass Ijob tief beschämt seine gänzliche Ohnmacht bekennt und nie wieder gegen Gott zu hadern verspricht 40, 3—5. Sie in 2 Reden zertheilen (38, 1—38 u. 38, 39 — 39, 30, *Schl.*) oder gar den Schluss (40, 1 f.) nach 38, 38 versetzen wollen (*Köst.*), heisst ihre Anlage verkennen. Ihr grossartiger Umfang ist durch den Gegenstand (Ueberblick über die Wunder der ganzen Schöpfung), durch die Person des Redenden (dem die Stoffe in unerschöpflicher Fülle zuströmen) und durch den Zweck (den vorwitzigen Tadler mit Fragen zu überschütten) bedingt und gefordert. Aber der Dichter, welcher durch Ton und Haltung aller einzelnen Fragen oder Aufforderungen, sowie durch Kraft, Schärfe und Klarheit des Ausdrucks die Rede zu einer Gottes würdigen zu machen verstanden hat, hat auch dafür gesorgt, dass Plan, Ordnung und wohl durchdachte Gliederung dieses umfangreiche Ganze beherrschen. Sie entwickelt sich in 6 grossen Strophen von meist 12 (zweimal von 11, und einmal von 10) Versen, die in sich selbst wieder, je nach dem Gegenstand wechselnd, bald kleinere bald grössere Unterglieder zeigen; die 3 ersten derselben betreffen die Schöpfung und unbelebte Natur, die 3 letzten die Thierwelt. — Der Versuch, der hier gemacht ist, die überwältigenden Naturwunder in Masse zusammenzustellen und zur Hervorbringung eines annähernden Eindrucks von der Grösse des Schöpfers zu benützen, ist unter den vielen ähnlichen im B. Ijob und sonst in der Bibel der grossartigste und merkwürdigste. Ruhend auf der alterthümlich-kindlichen, zugleich tief poetischen Naturanschauung, hat er noch immer nicht blos seinen vollen dichterischen Werth, sondern auch eine unverlierbare religiöse Wahr-

heit. Denn mögen auch manche der hier als räthselhaft hingestellten Erscheinungen nach ihren nächsten Gründen von der Wissenschaft unserer Tage erklärt und aus den allgemeinen Gesetzen der Natur begriffen sein, so fordern nur um so mehr diese Gesetze selbst durch ihren unveränderlichen Bestand und ihr gewaltiges Wirken unser Staunen heraus, und werden niemals aufhören, den religiös angeregten Menschen mit anbetender Bewunderung der höchsten Macht Weisheit und Liebe, welche hinter allen den einzelnen Gesetzen Kräften und Stoffen steht, zu erfüllen (s. auch *Humboldt*, Kosmos, 2. Ausg., II. S. 48).

Die Einleitung 38, 1—3. — V. 1. וַיַּעַן] sich anschliessend an C. 31 (vgl. besonders 31, 35). מִנִּסְעָרָה] *aus dem Sturm*, näher dem Gewittersturm, welcher, wenn Gott sich in Majestät und als Richter der Erde naht, seine Erscheinung anzukündigen und zu begleiten pflegt. Daraus erklärt sich der Artikel (des Gattungsbegriffes) hinlänglich, und ist eine Rückbeziehung auf C. 37, 1 ff. um so weniger anzunehmen, als dort Elihu den Ausdruck סַעַר gar nicht gebraucht hat. Ueber das ה mediale hier und 40, 6 s. *Ew.* § 11, c. Nicht leibhaftig erscheint Gott, sondern verhüllt im Gewölke des Wetters, mit seiner Donnerstimme dem Ohre vernehmbar, und in dem hervorbrechenden Lichtglanz schaubar (42, 5). — V. 2. Seiner Erscheinung im Sturm entsprechend ist auch sein erstes Wort an Ij. zürnend, wenigstens ernst strafend für seine Vermessenheit. Den Mann vorfordernd und ihm seine Stellung weisend ruft er: *wer da* (s. *Ew.* § 325, a; *Ges.* § 122, 2, Anm.) ein Verdunkler d. h. *verdunkelt Rath, mit Worten ohne* (8, 11 u. s.) *Einsicht?* (s. 42, 3). Schwerlich ist עֵצָה dichterisch für חֶעֱצָה oder עֲצָתִי gesagt, sondern das Wort ist bestimmungslos gesetzt, weil Gott ihm damit zugleich förmlich kund thun will, was er bisher wohl vermuthen konnte und zuletzt auch vermuthete (C. 27 f.), aber nicht wusste, dass sein Geschick auf einem wohldurchdachten Plan der göttlichen Weisheit beruhe, und ist demnach עצה s. v. a. *etwas, was Rath* oder *Plan ist*, im Gegensatz gegen Laune und grundlose Willkühr, als welche Ij. früher das göttliche Thun an ihm dargestellt hat. Das Part. מחשיך, nicht das Perf., gebraucht er, weil Ij., auf sein Unschuldsbewusstsein sich steifend, von jener unklaren Verkennung des planvollen Thuns Gottes noch immer nicht völlig loskommen kann, ja sogar eben noch (C. 29—31) darin begriffen war. Ein Doppeltes ist's, was dem Ij. hier gesagt wird: dass sein Leiden auf einem Plan Gottes beruhe (1, 11 f. 2, 3 ff.), und dass er aber diesen Plan mit seinen verkehrten Reden entstellt und verkannt (weil als planlose Willkühr dargestellt) habe. Damit ist ihm zugleich der nöthige Wink gegeben, der ihn zu einem richtigern Verhalten leiten kann. — V. 3. Wenn er ihn also jetzt auffordert, wie es einem Manne geziemt *die Lenden zu gürten* d. h. zum Kampfe zu rüsten (12, 21), weil der jetzt da sei, den er so lange gefordert (9, 34 f. 13, 18 ff. 22. 23, 3 ff. 31, 35 ff.), und ihm die Fragen, die er ihm vorlegen werde, zu beantworten, so kann er nach jenem Winke den ernsten Spott dieser Aufforderung, so wie die Richtung

und Absicht der beginnenden Fragen schon ahnen. Ueber כִּנְּבֹר, wofür die Lesart des Ben-Naphthali עִנְּבֹר war, s. *Ew.* § 48, c.

Die Fragenrede 38, 4—39, 30 in 6 Strophen. a) 38, 4—15 Fragen über den Hergang der Schöpfung, nämlich der Gründung des Erdbaues V. 4—7, der Eingrenzung des Meeres V. 8—11, der regelmässigen Herausführung des Morgenlichtes über die Erde V. 12—15, also in 3 mal 4 Versen. *α*) Die Gründung der Erde, hier dichterisch als die Aufführung eines ungeheuren Bauwerks gedacht V. 4—7. V. 4. Wo war Ij. damals? war er bei jener Gründung zugegen oder gar selbst dabei thätig (vgl. 15, 7)? Es scheint so, da er sich so grosse Einsicht in die Weltordnung zutraut. Wohlan so wird er auch sagen können, wie es dabei zuging, und nach diesem Wie der Schöpfung fragen dann V. 5—7 (*Hirz.*). Als Obj. zu הַגֵּד ist nicht אֵידָה הָיִיתָ zu denken, sondern der durch die folgenden Fragen V. 5 f. herausgestellte Gedanke: wie es dabei zuging. אִם־יֵדַע] *wenn du ein Verständniss* davon inne *hast;* zum Ausdruck Jes. 29, 24; Prov. 4, 1; 2 Chr. 2, 12; Dan. 2, 12; Dan. 2, 21. — V. 5. Die Ausmessung des Umfangs: *wer hat ihre Maasse* (von מָמַד, wie מָסַב) *festgestellt, dass* (s. 3, 12) *du es wüsstest*, nicht ironisch: „denn du weisst es ja" (*Schl.*), was יָדַעְתָּ erforderte, *oder wer die Messschnur über sie ausgespannt?* Das מִי fragt hier nicht sowohl nach der Person des Baumeisters, die ja bekannt ist (V. 4), als nach seiner und seiner Thätigkeit Art: was muss das für einer gewesen sein, welcher der Erde Maasse wie die eines Baues festsetzen konnte! — V. 6. Die Grundlegung: *auf was sind ihre* Säulenfüsse (Ex. 26, 19 ff., Cant. 5, 15) oder hier allgemeiner: *Pfeiler eingesenkt? oder wer hat ihren Eckstein,* den ungeheueren, *hingeworfen,* so leicht und mühelos, wie der Mensch einen Stein hinwirft? Zur Sache s. 9, 6 u. 26, 7. — V. 7. Zeitbestimmung zu V. 6, in welcher der Inf. רֹן im 2 Gl., wie gewöhnlich, durch Verb. fin. fortgesetzt wird, s. auch V. 8. 9 f. 13. Zur Sitte, unter Musik und Freudengesängen die Einsetzung des Grundsteines oder auch des Giebelsteines festlich zu begehen, s. Ezr. 3, 10 u. Zach. 4, 7. An die Stelle der Menschen, welche bei der Feier des Erdenbaues nicht zugegen sein konnten, lässt der Dichter die himmlischen Schaaren, die Engel (1, 6) und die Sterne treten; *die Morgensterne* aber nennt er, weil sich's um den Morgen der werdenden Schöpfung handelt, an welchem, in der ersten Frühe des Tages, noch die Morgensterne glänzten (nach *Hirz.*); nicht aber sind hier die כּוֹכְבֵי בֹקֶר die dem Morgenstern an Glanz ähnlichen Sterne (*Del.* nach Jes. 13, 10). *Jubeln* wird dichterisch von den fröhlich glänzenden und durch ihr Licht Gott verherrlichenden Sternen an sich ausgesagt (wie Ps. 19, 2 ein Verkünden und Ps. 148, 3 ein Lobpreisen); nicht blos mittelbar, so fern ihre Bewohner gejubelt hätten (*Hahn*); von Sternbewohnern weiss die Bibel nichts. Uebrigens ist deutlich, dass bei einer sclavisch-wörtlichen Auffassung dieser V. und Gen. 1, 14 ff. sich widersprechen würden. — *β*) V. 8—11. Die Eingrenzung der unermesslichen Wassermassen in das Meer (vgl. dazu weiter Prov. 8, 29; Jer. 5, 22; Ps. 104, 9). V. 8. וַיִּסַּךְ] sich anschliessend an

מִי גָדַר V. 6: *und* wer *schloss* (3, 23) in Fortsetzung des Erdbaues *mit Thüren* (3, 10) *das Meer ein?* seinen Behälter als ein mit Thüren verschlossenes Gefängniss gedacht. Das 2 Gl. enthält die Zeitbestimmung zum 1., welche in V. 9 fortgeht, und in V. 10 f. in eine Beschreibung der Eindämmung übergeht (*Hirz.*). בְּצֵאת ist regelrechte Fortsetzung des Inf. גִּיחַ (s. V. 7), und erklärt den Begriff von גיח: *als es hervorbrach* wie ein Kind, *herauskam aus dem Mutterschooss*, näml. dem Erdinneren, s. V. 17. — V. 9 unter Fortsetzung des Bildes von dem neugebornen Riesenkind: *als ich Gewölk zu seinem Kleide machte und Nebeldunkel zu* seinem Gewickel d. i. *seinen Windeln* (Hez. 16, 4); gemeint sind die über ihm lagernden Dünste und Nebel. — V. 10 an בשומי V. 9 angeschlossen: *und ihm*, zur Einhaltung auferlegend (על), *meine Grenze* (26, 10) *brach*, dieser kühne Ausdruck mit Beziehung auf die steilen abgeschrofften Wandungen des Meeresbeckens, vgl. ῥήγμίν (*Ew.*), nicht als könnte שבר an sich wie גזר (22, 28) und חרץ *bestimmen* bedeuten; *und Riegel und Thore setzte* (*Ew.* § 232, g), vgl. V. 8a. — V. 11. וְלֹא תוסיף] sc. לָבוֹא, hier nicht im zeitlichen, sondern im örtlichen Sinn: *und nicht weiter*, nicht drüber hinaus, wie sonst וְלֹא חָעֲבֹר Im 2 Gl. macht ישית Schwierigkeit. *Hirz.* u. A. ergänzen den Begriff חֹק (s. 14, 13) und verstehen in ישית ein unbestimmtes Subj.: *und hier setze man* eine Grenze *wider deiner Wellen Uebermuth* (Ps. 89, 10), aber diese Wendung mit *man* ist in der hochdichterischen Rede matt, ein חק V. 10a ist weit entfernt, und שית חק verbindet sich sonst mit לְ, nicht בְּ. Dichterischer wäre der Satz, wenn אַתָּה Subj. (*Codurc.*, *Ew.* § 294, a) wäre, und שית mit בְּ *Einhalt thun* bedeuten könnte: *und hier* d. h. dieser Ort *wird Einhalt thun dem* u. s. w., doch ist die letztere Annahme bis jetzt nicht beweisbar. Da aber שית durch Jes. 22, 7; Ps. 3, 7 als *Stellung nehmen*, *Halt machen* gesichert ist, so ist möglich mit impersoneller Fassung: *hier macht's Halt mit dem* u. s. w., und wenn man mit *Pesch.*, *Vulg.* יָשִׁית liest, sogar sehr passend: *hier machst du Halt mit* u. s. w. Will man stärker corrigiren, so bietet sich nach den LXX יִשָּׁבֵר für יָשִׁית בְּ dar: *hier wird gebrochen d. W. U.* (vgl. Lev. 26, 19), nur dass auch V. 9 u. 15 das שבר gebraucht ist, fast zu oft. — γ) V. 12—15. Die Heraufführung des Morgenlichts über die Erde, als eine vom ersten Schöpfungsmorgen (V. 7) an regelmässig sich wiederholende gedacht, und insofern von der entstehenden Schöpfung passend hinüberleitend auf die bestehende (V. 16 ff.). — V. 12. Gott enthietet seit der Schöpfung jeden Tag den Morgen und das Frühroth: hat er, der Mensch, das auch nur einmal geleistet? מימיך] *von deinen Tagen an* d. h. jemals, seitdem du lebst. Gegen יַדַּעְתָּה שַׁחַר des Ketib ist die Lesart des Qeri יְדַעְתָּ הַשַּׁחַר, in Anbetracht der Artikellosigkeit fast sämmtlicher Nomina dieser Rede nicht nothwendig, aber wegen der sonstigen Schreibung der Personalendung תָּ in dieser Rede wahrscheinlich, und insofern richtig, als mit בֹּקֶר nur einer der vielen בקרים, die es gibt, gemeint ist, שַׁחַר aber immer nur eine ist (vgl. V. 29). *Seinen Ort wissen lassen* d. i. ihm seinen Ort anweisen (*Hirz.*). — V. 13. Zwecksatz zu V. 12; Subj. zu לאחז

ist auf keinen Fall *du* (*Vulg., Schult.* u. A.), aber wohl auch nicht בקר und שחר zusammen, sofern בקר nicht das Morgenlicht, sondern ein Zeitbegriff ist, sondern nur הַשַּׁחַר. Ueber וינערו als Fortsetzung des Inf. s. zu V. 7. Das Morgenroth *fasst* auf einmal *die Säume* oder Zipfel *der Erde,* diese selbst als einen ausgebreiteten Teppich gedacht, indem es mit urplötzlicher Schnelligkeit (Ps. 139, 9) sich über das Erdganze verbreitet, und durch jene Anfassung *werden die Frevler von ihr abgeschüttelt* d. h. wird bewirkt, dass die lichtscheuen Bösen (24, 13 ff.), die im Dunkel der Nacht ihr Wesen auf ihr getrieben, plötzlich unsichtbar werden (24, 16 f.), sei es sich versteckend, sei es gefangen. Die Rückbeziehung auf Ijob's Rede Cap. 24 ist hier und V. 15 unverkennbar, und wird ihm also hier gelegentlich in Antwort auf seine dortige Beschwerde zu verstehen gegeben, „wie schon durch die ursprüngliche Schöpfungsordnung menschliches Unrecht immer wieder vernichtet werde" (*Ew.*). Ueber das ע suspensum hier und V. 15 s. *Buxt.* Comm. mas. (Bas. 1665. 4) p. 159 f. — V. 14 f. führen den Zwecksatz in der Weise fort, dass V. 14 das 1 und V. 15 das 2 Gl. von V. 13 weiter entwickeln. Von dem Morgenroth einmal berührt *wandelt sich die Erde gleich Siegelthon, γῆ σημαντρίς* Her. 2, 38: wie dieser, ehe das Siegel darauf gedrückt ist, eine gestaltlose Masse ist, aber durch die Aufdrückung des Siegels ein bestimmtes Gepräge annimmt, so und so leicht und schnell macht das anbrechende Licht, dass die Erde, zur Nachtzeit eine gestaltlose Masse, eine zusammenhängende Reihe der herrlichsten Formen darstellt (nach *Hirz.*). Im 2 Gl. kann Subj. zu יתיצבו nicht בקר u. שחר sein (*Schult., Ros.*), weil es sich hier um die Wirkung des שחר handelt, nicht um das was aus ihm selbst wird; aber auch nicht wohl die כנפות (*Ew.*, der zugleich יתיצבו = *sie werden hell* liest), weil diese nur einen Theil des Ganzen darstellen, sondern die Dinge auf der Erde, die durch die Aufprägung des Siegels entstandenen Formen: *sie stellen sich* dar *dem Gewande gleich* d. h. in mannigfaltigen Umrissen und Farben. — V. 15. Den Bösen aber wird *ihr Licht* d. i. nach 24, 17 die Finsterniss entzogen, *und der hohe,* zur Vollbringung der Gewaltthat aufgehobene, *Arm* (22, 8) *wird gebrochen,* sofern sie vom Licht überrascht ihn sinken lassen müssen oder entdeckt zur Bestrafung überantwortet werden. — b) V. 16—27 führt er ihn der Reihe nach zu den mannigfaltigen geheimnissvollen, von keinem Menschen betretenen Oertern der Tiefe und der Höhe sowie zu den von Niemand begriffenen Bahnen der Naturkräfte hin, in 4 mal 3 Versen. α) V. 16—18 der Erde tiefste Gründe und äusserste Breiten, die noch kein Mensch betreten und besehen hat, während sie Gott gegenwärtig sind (26, 6; Am. 9, 2 f.; Ps. 139, 9 f.). — V. 16. נבכי־ים] *die Quellen des Meeres* LXX, sowohl sprachlich befriedigend, sofern נבך nur härtere Aussprache für נבע u. نصب (vgl. نبع u. نبغ) ist, als sachlich nach Gen. 7, 11. 8, 2. Das von *Hitz.* Begr. der Kritik S. 129 und *Olsh.* nach V. 37 vermuthete נִבְלֵי bessert nichts. Ueber חֵקֶר *der* tiefste *Grund* s. zu 8, 8. — V. 17. Mit den Gründen der Meeres-

tiefe ist das Reich der Todten zusammengestellt, wie 26, 5. 6. Auch zum Gedanken vgl. 26, 6; zu מות 28, 22; über שערי zu 17, 16; über צלמות der Unterwelt 10, 21 f. — V. 18 ebenfalls Fragesatz; das Fragwort הַ konnte hier, da ohnedem eine Frage vorangeht, mit Rücksicht auf den Hauchlaut, mit dem der Satz beginnt (*Ew.* § 324, b), entbehrt werden. Wie Ij. nie in die Tiefen der Erde kam, noch sein Blick dorthin reichte, so hat er sie auch noch nicht nach ihrer Erstreckung in die Breite oder Weite überschaut (wie Gott das fortwährend thut 28, 24). Das עַד ist hier jedenfalls in seinem nächsten örtlichen Sinn *bis zu* gebraucht, somit etwas anders als 32, 12. Zum 2 Gl. s. V. 4. כלה] nicht nothwendig auf הארץ, sondern eher im neutrischen Sinn auf sämmtliche Fraggegenstände von V. 16 an zu beziehen. — *β*) V. 19—21. Die Stätten und Wege des Lichts und der Finsterniss, welche hier poetisch, zum Theil nach alterthümlicher Vorstellung (vgl. Gen. 1, 3 f.; Hen. 17 und 23) als kosmische Substanzen aufgefasst sind, die von gewissen Orten aus auf geheimnissvollen Wegen über die Erde geschickt und wieder zurückgezogen werden. V. 19. *Welches* (*Ew.* § 326, a) *ist der Weg* dahin wo (*Ges.* § 123, 3; *Ew.* § 332, a) *das Licht wohnt? und die Finsterniss — welches ist ihr Ort* (28, 1. 12)? V. 20. *Dass* (V. 5; 3, 12) *du sie,* sowohl תשך als אור, *holen,* hinbringen (Gen. 27, 13. 42, 16. 48, 9) *könntest in ihr Gebiet, und dass du verständest die Pfade zu* (28, 23) *ihrem Hause.* Da in der 2 Vershälfte וְכִי wiederholt ist, so wird der 2 Satz nicht mit dem ersten gleichbedeutend sein, sondern Gl. a handelt vom Holen, Gl. b hat das Zurückführen im Auge; dann ist aber im Gl. a אל־גבולו nicht *zu ihrer Grenze,* was ohnedem eher עד־גבולו ausgedrückt wäre, sondern *in ihr Gebiet,* das sie zu erleuchten oder zu verfinstern haben, s. weiter zu 26, 10. — V. 21 spottend: *du weisst's, denn damals,* als alle diese Dinge von mir geschaffen und geordnet wurden, *wurdest* (*Ew.* § 136, b; *Ges.* § 127, 4, a) *du geboren, und deiner Tage Zahl ist* (s. zu 21, 21) *viel;* du bist ja von Urzeit her, schon bei der Schöpfung gewesen, s. 15, 7. — *γ*) V. 22—24. Schnee und Hagel, die massenhaft bereit gehaltenen Waffen Gottes gegen seine Feinde; Licht und Wind, die geheimnissvoll schnell sich verbreitenden. V. 22. Schnee und Hagel, in dichten Massen zur Erde fallend, werden als in grossen Vorrathskammern des Himmels aufgespeichert vorgestellt (vgl. ähnlich 37, 9; Ps. 135, 7). Sollte Ij. in diese ihre verborgenen Bildungs- und Sammelstätten eingedrungen sein? — V. 23. Wie V. 13 ff. vom Morgenlicht, wird auch hier vom Schnee und Hagel die göttliche Verwendung zu den Zwecken der Weltregierung beleuchtet. Er hat sie aufbehalten für *die Zeit der Drangsal* (15, 24. 36, 16. 19), sofern nicht blos der Hagel (Ex. 9, 22; Hagg. 2, 17; Sir. 39, 29), sondern auch der Schnee durch die damit verbundene Kälte und Hemmung des Verkehrs in Palästina für Gewächse, Menschen und Heerden sehr verderblich wirken kann; für den *Tag des Kampfs und Kriegs,* mit Rücksicht auf Fälle wie Jos. 10, 11 und Anschauungen wie Jes. 28, 17. 30, 30; Hez. 13, 13; Ps. 18, 14 f. 68, 15 (s. auch 2 S. 23, 20; 1 Macc. 13, 22). —

V. 24. יחלק וגו׳] ist Rel.-Satz, wie V. 19. יפץ] s. zu 13, 27. *Welches ist der Weg*, auf dem *das Licht sich theilt, der Ostwind* (27, 21), hier dichterisch für Wind und Sturm überhaupt, *sich verbreitet* (Ex. 5, 12; 1 Sam. 13, 8; *Ges.* § 53, 2) *über die Erde hin?* Schon der Begriff von יחלק, was nicht *spaltet sich* bedeuten kann, lässt bei אור nicht an den *Blitz* (*Schl.* nach 37, 3 ff.) denken, auf den er vielmehr erst V. 25 und wieder 35 kommt. Die Rede ist von den verborgenen Wegen d. h. der geheimnissvollen Art und Weise, in welcher das Licht (V. 19) und der Wind sich so unglaublich schnell überall hin verbreiten können. In dieser Beziehung wird beider Kräfte ganz richtig zusammen Erwähnung gethan. — δ) V. 25—27: Regenguss und Wetterstrahl von Gott nach den Zwecken seiner fürsorgenden Liebe geleitet. V. 25. Ueber מי s. zu V. 5. שטף muss hier, nach Gl. b und nach allem Vorhergehenden *die Strömung* vom Himmel her d. h. *der Regenguss* sein; פלג aber ist seinem Begriff nach nicht *zutheilen* oder *abtheilen*, sondern *zertheilen, spalten*. Die dem Stromregen angewiesene Richtung nach gewissen Gegenden hin (V. 26 f.) ist als eine *Wasserleitung* oder Rinne aufgefasst, die ihm durch das Gewölbe bis zur Erde herab gespalten wurde, und ebenso die Richtung des Donnerstrahls als ein für ihn durchgebrochener Weg. Uebrigens das 2 Gl. wörtlich aus 28, 26. Und beide, שטף und חזיז קלות, werden hier nur nach ihrer Segen bringenden Wirkung in Betracht genommen, denn es verbindet sich eng damit der Zwecksatz V. 26 f. In diesem ist nicht שֶׁטֶף Subj. (*Hirz.*), weil zwar möglicherweise das Gewölke המטיר Jes. 5, 6, aber נחת nicht שֶׁטֶף, der ja selbst מָטָר ist, sondern die in מי steckende Person, welche שטף und חזיז als Mittel zum Zweck benutzt. ארץ לא־איש] *Land ohne Menschen*, welche dasselbe bauen und bewässern, mag man לא־איש als ein vom st. c. ארץ abhängiges Compositum (10, 22), oder לא = בלא (12, 24. 34, 24) nehmen. לא־אדם בו] Relativsatz zu מדבר. שאה ומשואה] wie 30, 3. מצא דשא] ist der Ort, wo frisches Gras hervorkommt, Grasboden; diesen will er von frischem Grün sprossen machen. Der Mensch, der so gerne seine eigenen Anliegen obenan stellt und Alles nach seinen engen menschlichen Gesichtspunkten beurtheilt, wird hier sehr treffend daran erinnert, wie viel grösser der göttliche Gesichtskreis sei, und wie Gott mit seiner liebenden Fürsorge auch die Gegenden bedenke, die keiner menschlichen Pflege sich zu erfreuen haben, damit auch hier Leben und Gedeihen seiner Geschöpfe ermöglicht werde. — c) V. 28—38 über die Bildung und vernünftige Leitung der Erscheinungen des Luftkreises, so wie die Wunder und Gesetze des gestirnten Himmels, in 3, 3, 2, 3 Versen. α) V. 28—30. Die Bildung des Regens, Thaues, Eises, Reifes. Wunderbar ist die Erzeugung dieser Dinge, nicht nach menschlicher Art und gar durch Menschen, sondern durch göttliche Allmacht. V. 28 verneint den menschlichen Vater, V. 29 die menschliche Mutter. אגלי] nicht *Behälter* (*Ges.*), was als Obj. zu הוליד keinen Sinn hat, sondern *Tropfen*, nach den Verss., zusammenhängend mit der W. גלל. מבטן מי] *aus wessen Leib?* בטן wechselt hier mit רחם V. 8, vgl. 3, 11. — V. 30. „Die Erwähnung

des *Eises* benutzt der Dichter, um den wundersamen Hergang der Bildung desselben, das Zufrieren, zu beschreiben. *Wie Stein verdichtet sich das Wasser*, und die Oberfläche der Fluth *schliesst sich zusammen*. חָבָא (verwandt mit חֶמְאָה, woher geronnene Milch, Käse), urspr. *einziehen*, Niph. *sich einziehen, sich zurückziehen* 29, 8, Hitp. *sich in einander ziehen*, daher *sich verdichten*. יִתְחַלָּבוּ wie 41, 9 *sich zusammenschliessen, fest werden*, vgl. ἔχεσθαι" (*Hirz.*). — *β*) V. 31—33. Die gesetzmässige Leitung der Gestirne und ihres Einflusses auf die Erde. V. 31. S. zu 9, 9. Dass מעדנות hier nicht wie 1 Sam. 15, 32 *Lieblichkeiten* (von ענד) bedeute, sondern vermöge einer Lautversetzung aus ענד (31, 36) gebildet, *Bande, Schnüre* oder *Gebinde* bedeute, wird nicht blos durch die Uebersetzung der LXX und des Targ., durch die Bemerkung der Mas. (dass das Wort hier eine andere Bedeutung habe als 1 Sam. 15, 32), durch das Gewicht bedeutender Rabbinen wie Raschi und Kimchi, und durch den talm. Sprachgebrauch (wo מַעֲנָדִים ebenfalls *Bande* bedeutet, *Buxt.* lex. p. 1580), sondern auch durch das Verb. תקשר und das parall. מושכות bestätigt; also: *knüpfst du das Gebinde der Pleiaden?* d. h. „machst du es, dass dieses Häuflein Sterne sich stets zusammenfindet, stellst du sie zu dieser Gruppe zusammen"? (*Hirz.*) Man vergleiche dazu die Anschauung der Pleiaden als eines Brillantgeschmeides bei pers. Dichtern (*Ideler* Sternnamen S. 147). — Im 2 Gl. kann מוֹשְׁכוֹת nicht wohl mit fast sämmtlichen Auslegern als *Bande* oder *Fesseln* schlechtweg (unter Berufung auf ܡܫܟܐ) erklärt werden, da der W.-Begriff im Hebr. nicht *ergreifen* und *halten*, sondern *ziehen* ist, *die Ziehenden* aber nur *Zugseile* (Targ.) bedeuten können. Dann wird hier aber auch nicht nach der Möglichkeit der Auflösung des Sternbildes Orion durch Losmachung der es zusammenhaltenden Fesseln gefragt, zumal da sonst in keiner dieser Fragen die zerstörende, sondern immer nur die bildende Thätigkeit in Betracht kommt, sondern es wird sich darum handeln, dass durch Lockerung (30, 11) der Seile, an welchen Orion geschleppt wird, er zu einer gewissen Zeit höher am Himmel steigt oder vielleicht auch tiefer sinkt, je nachdem der Mythus über ihn lautete. — V. 32. מזרות] diesen noch immer dunkeln Ausdruck auf ein Sternbild zu deuten, könnte durch כִּימָה, כְּסִיל und עִישׁ geboten erscheinen, aber es will bis jetzt nicht gelingen, ein solches unter diesem Namen ausfindig zu machen, da *die beiden* (nördl. und südl.) *Kronen* (vgl. נֵזֶר, *Cocc., Mich., Eichh.* Bibl. Bd. 7 S. 415, *Ew.*) eine zu wenig hervorragende Gruppe sind, um hier genannt zu werden. Andererseits scheint die jetzt von den Meisten angenommene Einerleiheit von מזרות und מַזָּלוֹת d. i. *Zeichen des Thierkreises* 2 Reg. 23, 5 (s. *Ges.* thes. p. 869) weder durch das Ansehen der LXX, welche an beiden Stellen μασουρώθ wiedergeben, noch durch das *Targ.*, welches unser מזרות durch שְׁמָהֵי מַזָּלָא „die Bezirke des Thierkreises", wenn nicht „der Planeten" erklärt, gehörig gesichert, da, von welcher W. man auch מזרות und מזלות ableitet, der sonst allerdings mögliche Wechsel von ל und ר gerade bei diesen WW. nicht üblich ist, ein

blosser Schreibfehler in unsern Texten aber um so weniger anzunehmen ist, als wie מזלות durch das syr. ܡܙܠܬܐ und das rabb. מַזָּל, so מזרות zwar nicht durch das unsichere מַזָּר (*Ges.* Mon. phoen. tab. 36 p. 279), wohl aber durch μασουρώθ geschützt ist. An der Richtigkeit der Lesart festhaltend, versuche man statt der Ableitung des Worts von נזר (*Ges.: astra praemonentia, praesaga* von נזר) die von זהר, so dass מַזָּרוֹת = מַזָּהֲרוֹת (möglich nach *Ew.* § 79, d, und nicht unwahrscheinlich, wenn das Wort ein von den Syrern eingeführtes Fremdwort war) *die Glanzsterne* bedeutet, die welche, wie die עָשׁ, vor allen andern glänzen, die Planeten, wenn nicht sämmtliche, so doch die hellsten und auffallendsten darunter (vgl. *Lucifer* in der Vulg.). Da sie verschiedene Wandelzeiten haben, so schickt sich zu ihnen ganz gut die Frage: *führst du die Glanzsterne heraus* an das Himmelsgewölbe *zu seiner Zeit* (5, 26; Ps. 104, 27) d. h. wenn es Zeit ist, sie herauszuführen? *Und den Bär* (9, 9; hier als Bärin aufgefasst) *sammt* (*Ew.* § 217, i, δ) *seinen Jungen — leitest du sie* (Imprf. Hiph. von נחה)? Die בנים sind bei dieser Auslegung die 3 Schwanzsterne im grossen Bären, von den Arabern بَنَات genannt (*Ideler* Sternnamen S. 3. 11). An das wenig bedeutende Sternbild *Capella* (*Eichh.* Bibl. Bd. 7 S. 429; Transact. As. Soc. Lond. Vol. 2 p. 382. 379) wird man nicht denken dürfen; noch weniger an den *Abendstern* der Vulg., der blos nach dem Morgenstern des 1 Gl. errathen ist. — V. 33. חקות שמים d. h. die Gesetze, nach denen sich der Lauf der Gestirne, der Wechsel der Tages- und Jahreszeiten, der Witterung u. s. f. bestimmt, vgl. Gen. 8, 22 (*Hirz.*), auch Jer. 31, 35 f. — Im 2 Gl. geht das Suff. ו auf שמים, sofern dieser hier als ein Herrscher oder König aufgefasst ist (*Ew.* § 318, a), und משטר von der W. שטר *ordnen*, dann *leiten* ist wie andere Wörter des Herrschens mit בְּ verbunden: *oder stellst du seine Herrschaft über die Erde fest?* sofern die Einflüsse des Himmels, seiner Gestirne und ihrer Bewegungen, und seiner übrigen Kräfte auf die Theilung der Zeiten, und das Leben der Pflanzen, Thiere und Menschen von der weitgreifendsten Bedeutung sind, s. Gen. 1, 14—18. Wie dieser V. das V. 31 f. über die Gestirne Gesagte abschliesst, so leitet er auf die übrigen jetzt zu besprechenden Kräfte des Himmels hinüber. — γ) V. 34 f. u. δ) V. 36—38 über die Leitung der atmosphärischen Kräfte und Erscheinungen nach Zwecken durch einen höchsten Willen. — V. 34. Auf Gottes Befehl lassen die Wolken ihre Wasser strömen. Das 2 Gl., wörtlich aus 22, 11 wiederholt, drückt die Folge aus: *dass eine Fluth von Wasser dich bedeckt.* — V. 35. Ebenso lassen sich die Blitze wie vernünftige Wesen von ihm verwenden. — V. 36. Gegen allen Zusammenhang, welcher mit Nothwendigkeit Dinge der Luft oder des Himmels erfordert, ist die Auslegung: *wer legte in die* (Eingeweide oder) *Nieren* die *Weisheit, oder wer gab dem Verstande Einsicht?* (1 *Targ., Rabb.*, die meisten

christlichen Ausl. bis auf *Ges.*, *deWe.*, *Schl.*), und noch schlimmer wird sie, wenn man (*Vulg.*, 2 *Targ.*, *Del.*) in שכוי den rabb. Beinamen des *Hahnen* (sofern er *speculator et praeco aurorae* ist) findet, als hätte unser Dichter die Nieren und den Hahnen zusammenordnen können! Nieren bedeutet טְחוֹת auch Ps. 51, 8 nicht, sie sind auch nicht Sitz der Erkenntniss, sondern der Gefühle; für solche geläufige Dinge standen die gewöhnlichen Namen כִּלְיוֹת, קֶרֶב, לֵב u. dgl. zu Gebot, und eine Beziehung auf den Menschen ist nicht ausgedrückt. Die seltenen Namen weisen auf sonst nicht oder selten erwähnte Dinge hin. Da nun טחוֹת Ps. 51, 8 von טוּחַ *überziehen* als *dunkle, verborgene Räume* (es entspricht סָתֶם) vorkommt, so werden auch hier derartige Dinge gemeint sein, und zwar dem Zusammenhang gemäss etwa *dunkle Wolkenschichten*, wie auch im Arab. die von طخا abgeleiteten Nomina gewisse Wolkenarten bedeuten, so *Eichh.*, *Umbr.*, *Hirz.*, *Stick.* u. A. Das Wort שכוי aber, von der mehr aram. als hebr. W. שכה *sehen*, kann (vgl. שְׂכִיוֹת und מַשְׂכִּית) unstreitig eine *Erscheinung* (Phänomen) oder ein *Gebilde* bedeuten, nach dem 1 Gl. nicht sowohl *Lichterscheinung*, *Meteor*, als vielmehr *das Wolkengebilde*, die mannigfaltigen Gestaltungen, welche die Wolken annehmen. Dass auch in diesen gewisse Gesetze, also Vernunft (חכמה und בינה) sich geltend machen, konnte man schon im Alterthum wissen (vgl. Qoh. 11, 4), abgesehen von dem Aberglauben, der sich zu allen Zeiten daran hängte. Mit Rücksicht auf den Gegensatz des Num. zwischen טחוֹת und שכוי könnte man auch an den Gegensatz zwischen den *dunkeln* Mondphasen und dem *sichtbaren* oder *vollen* Mond denken, wenn der Mond überhaupt in diese Versreihe gehörte, und dann nicht vielmehr für שכוי geradezu סֶכֶא zu lesen besser wäre. Uebrigens ist wie die Auslegung noch immer unsicher, so auch die Wortform שָׂכְוִי, in den meisten Mss. und Edd. vorn betont, ganz abnorm. An sich könnte sie durch die Adj.-Endung יִ— von שָׂכוֹ abgeleitet *sehend* (samar.: *Auge*; rabb.: *Hahn*) und *sichtbar* bedeuten; *Ew.* § 173, f nimmt eine Verdünnung aus שָׂכְוֵה an; die Mil'el-Betonung aber dürfte eher auf der Voraussetzung beruhen, dass das Wort aus שָׂכְוִית oder שָׂכְוִיָּת nach aram. Art (vgl. Hez. 16, 4) abgestumpft sei. Und ein ת lasen die LXX noch, wenn sie טָחוֹת als טָוֹת, und שכוי als שָׂכוֹת *stickende* Weiber oder שַׂמּוֹת *sticken* übersetzten. — V. 37, סַפֵּר hier, wie sonst das Qal, *zählen*, *abzählen* (28, 27). בחכמה] *mit Weisheit*, so dass immer das rechte Maass vorhanden ist (28, 26 f.), gehört zu beiden Fragen. נבלי ש׳] *die Schläuche* oder *Krüge des Himmels*, bei arab. Dichtern (s. *Schult.* z. d. St.) häufig vorkommende Bezeichnung der regengebenden Wolken. תשכיב] eig. *hinlegen*, daher, wo von einem mit Flüssigkeit angefüllten Gefäss die Rede ist, *ausschütten*, *entleeren* (vgl. سكب). —

V. 38 nähere Bestimmung zu 37b, wie V. 7 zu 6 und V. 30 zu 29: *wann der Staub sich ergiesst* (1 R. 22, 35), durch den Regen flüssig wird, *zum Gusswerk* (vgl. 37, 18; anders 36, 16. 37, 10) zu einer festen, wie gegossenen Masse, *und die Schollen* (21, 33) *zusammenkleben*. — Hier beginnt der 2 Theil, *Fragen aus der Thierwelt*, meist

betreffend die wilden, von menschlicher Pflege unabhängigen Thiere, welche ebenso durch die Art ihrer Erhaltung, wie durch ihre mannigfaltigen wundersamen Eigenschaften und Triebe den Menschen an den Reichthum der Weisheit Gottes und den Umfang seiner Vorsehung zu erinnern geeignet sind. d) 38, 39—39, 8. Die Erhaltung der wilden Thiere, ihre Fortpflanzung und ihr Freiheitstrieb, der Reihe nach nachgewiesen am Löwen und Raben, an den Steinböcken und Hirschen, am Wildesel. α) 38, 39—41. Die Ernährung der wilden Thiere, des grossen starken Löwen und des kleinen schwachen Raben, „deren Bedürfniss in dem unermesslichen Ganzen wie verschwinden zu müssen scheint, und dennoch mit derselben Sorge wahrgenommen wird" (*Hirz.*). V. 39. *Jagst du der Löwin* (4, 11) *Beute, und der Jungleuen* (Ps. 104, 21) *Gier* (33, 18) füllst d. i. *stillst du?* — V. 40. כי] *wann,* wie V. 41. סָבָּה] *Dickicht,* wofür häufiger סֻכָּה z. B. Ps. 10, 9 (*Hirz.*). למו־ארב] *zur Lauer* (s. 31, 9; etwas anders 37, 8) bezeichnet den Zweck des *sich Duckens* (9, 13; Ps. 10, 10) u. *Sitzens.* — V. 41. יכין] 27, 16 f. לבלי־א] *bei* oder *wegen Nichtfutter,* d. h. ohne Futter. Sachparallelen: Ps. 147, 9; Luc. 12, 24. — β) 39, 1—4. Die Fortpflanzung und das Wachsthum der aller menschlichen Beihülfe entbehrenden, sogar ihrer Beobachtung entzogenen Thiere, wie Steinböcke und Hirsche. — V. 1. חידעת] von dem fragenden תֵּ hängen auch die Verba des 2 Gl. und des V. 2 ab. Das *Wissen* und *Beobachten* schliesst übrigens hier das sich darum Kümmern und Annehmen, das Bestimmen und Leiten ein. חלל] = חוֹלֵל, Inf. Pil. von חול, *kreisen* (s. das Pass. 15, 7); es ist Obj. zu תִּשְׁמֹר. — V. 2. תמלאנה] Rel.: *die Monde, die sie voll machen,* vollbringen müssen bis zur Geburt, also ihre Tragezeit. לדתנה] mit der längeren volltönenderen Form des Suff. für das gew. לָדָתָן, *Ges.* § 91, 1, Anm. 2; *Ew.* § 247, d. — V. 3 f. Die Leichtigkeit ihres Gebärens, ohne menschliche Hülfe, und das schnelle Heranwachsen der Jungen wird ihm vorgehalten, in einfacher Schilderung, ohne Einkleidung in eine Frage. *Sie knieen* nur hin (1 Sam. 4, 19), *lassen ihre Jungen* die Mutterscheide spalten (16, 13) d. h. *durchbrechen, entledigen sich ihrer Wehen,* sofern sie mit der Geburt auch der Wehen los sind, so dass in diesem Fall Wehen und Frucht der Wehen fast zusammenfallen (wie ὠδῖνες und احبال auch beides bedeutet, s. *Schult.*). Ueber das Suff. הֶם für erwartetes הֵן s. zu 1, 14; auch in V. 4 kehrt es wieder; doch kann es dort leicht auf beide Alten bezogen werden. תפלחנה] bildet mit תשלחנה eine Paronomasie, und braucht nicht (mit *Olsh.*) durch תפלטנה (21, 10) ersetzt zu werden. — V. 4. Ebenso leicht und schnell erstarken die Jungen, wachsen heran (Hez. 16, 7) *im Freien* (בר = שָׂדֶה); sie sind weggegangen und nicht zurückgekehrt d. h. auf einmal laufen sie weg und kommen nicht wieder. למו *ihnen* d. h. zu den Alten, nach Andern *sich* d. h. mochten nicht wiederkehren (s. zu 6, 19). — γ) Wenn die genannten Thiere menschliche Pflege nicht brauchen, so sträuben sich sogar andere dagegen, wie z. B. der Wildesel mit seinem wunderbaren, von Gott

selbst anerschaffenen Freiheitstrieb, V. 5—8. פֶּרֶא eig. *der Schnelläufer,* עָרוֹד *der Scheue, Flüchtige* sind beides Namen des wilden Esels, ersterer der im Hebr. gewöhnliche (6, 5. 11, 12. 24, 5), letzterer der aram., daher überall im Targ. gebraucht (*Hirz.*). S. über dieses schöne und merkwürdige Thier *Winer* RW. Art. Waldesel; *Ker Porter* Reisen in Persien, Uebers., Weim. 1823. Th. I S. 550; *Layard* Niniveh, v. Meissner 1850 S. 172; schon sehr treffend beschreibt es *Xen.* Anab. 1, 5, 2. — V. 5. חֻפְשִׁי (Deut. 15, 12) ist Praedicatsaccusativ, *Ew.* § 284, a. Zum 2 Gl. s. 38, 31; *die Bande* (s. zu 12, 18) *lösen* d. i. in Freiheit versetzen, ihm die flüchtige Natur geben. — V. 6. Wörtl.: *zu dessen Behausung ich gemacht habe die Einöde, und zu seiner Wohnung die Salzsteppe.* Vgl. 24, 5. מְלֵחָה als Gegensatz von אֶרֶץ פְּרִי Ps. 107, 34, sofern, wo Salz ist, nichts wächst Jud. 9, 45; *Virg.* Geo. 2, 238 f.; *Plin.* H. N. 31, 7. Uebrigens leckt der Wildesel auch gern Salz. — V. 7. *Er lacht des* (5, 22) *Getümmels der Stadt,* wo der zahme Esel sich abmühen muss, weil er sich in seiner Freiheit sicher weiss; *das Gelärm* (s. 36, 29) *des Treibers* (s. 3, 18) *hört er nicht,* weil kein Eseltreiber ihn unter seine Botmässigkeit bekommt. — V. 8. יתור] nach der mas. Punktation ein Nom. verbale, sei es von der W. יתר = *Ueberfluss* (Pesch., Cler. u. A.), sei es von der W. תור = *das Erspähte* (*Hirz.* und die Meisten). Da aber ein solches Nom. sonst nicht vorkommt, da gegen die 1 Ausl. auch die Sache selbst spricht, sofern *„les onagres aiment surtout les montagnes pelées“* (*Pallas* in den Acta acad. Petropol. pro a. 1777, part. post. p. 264), und gegen die 2., dass bei der Nominalbildung יְתוּר wie יְקוּם die pass. Bedeutung sehr bedenklich ist, so ist mit LXX *Targ., Vulg.* (*Ew., Böttch.*) besser יָתוּר zu lesen, also nicht: „das Erspähte der Berge ist seine Weide“, sondern *er durchspäht die Berge als seine Weide, spürt allem Grünen nach.* Er, in seiner Freiheit, sucht sich selbst sein Futter, wenn auch noch so mühsam, lieber als sich's von einem Herrn geben zu lassen. — e) V. 9—18. Der unbezähmbare Oryx und der mit den seltsamsten Eigenschaften ausgestattete Vogel Strauss. *α*) V. 9—12. *Der Oryx.* Von der Beschreibung der Freiheitsliebe des Wildesels wird fortgegangen zur Zeichnung eines Thieres, welches wegen seiner ähnlichen Wildheit und zugleich unbändigen Kraft der Mensch weder zähmen kann noch mag. רְאֵם = רֵים (vgl. 8, 8) ist auf keinen Fall das Rhinoceros (*Aq., Vulg.,* durch Verwechslung mit *μονοκέρως*); eher könnte es der wilde Ochs, *Büffel, bos bubalus,* sein (*Schult., Ges.* thes., *deWe.* zu Ps. 22, 22, *Umbr., Hirz.* u. A.), weil es hier dem zahmen Ochsen gegenübergestellt wird, auch Ps. 29, 6; Deut. 33, 17; Jes. 34, 7 mit diesem wenigstens in Parallele steht, und das Vorkommen des Büffels in Palästina feststeht. Aber gerade der Büffel ist überall gezähmt worden, und ist wenigstens jetzt in Paiästina weder so stark noch so unbändig, wie er hier beschrieben wird, wird vielmehr zur Feldarbeit verwandt (*Russel* N.-G. von Aleppo II. 7; *Robinson* III. 563; *J. Wilson* lands of the Bible II. p. 167 f.); der Name رِئْم aber

bedeutet noch heute in Syrien eine Antilopenart. Es ist daher wahrscheinlicher der *Oryx* (genauer *Antilope leucoryx*), eine grosse wilde rinderähnliche Gazellenart darunter zu verstehen, die von den Alten ähnlich wie hier beschrieben wird, und höchst wahrscheinlich meinten die LXX mit ihrem μονοκέρως dasselbe Thier, sofern der Oryx auch von *Aristoteles* (hist. anim. II, 1; de partib. anim. III, 2) und *Plin.* (XI, 106) als einhörnig bezeichnet wird, eine Annahme, über deren Grund oder Ungrund noch gestritten wird (so nach *Boch.* auch *Eichh., Ros., Win., Ew., Schl., Del.*); s. über die ganze Frage *Bochart* hieroz. II. 335 ff.; *Rosenm.* Alterth. IV, 2 S. 188 ff.; *Winer* RW. unter Einhorn; *Schl.* S. 476 ff.; *Harris* Gesandtschaftsreise, II, Anh. S. 49. עבדך] Inf. c. ohne לְ s. zu 3, 8: *wird er dir dienen wollen?* אֲבוּס ist nach LXX und *Vulg. Krippe, Futtertrog* (nicht: *Stall,* Ges.); nur dazu passt עַל, denn אבוס war dem Boden so nahe, dass das Vieh, wenn es sich niederlegte, mit dem Kopf darüber hervorragte (*Hirz.* nach *Hitz.* zu Jes. 1, 3). — V. 10. *Bindest du den Oryx an die Furche* (31, 38) *seines Seiles?* d. h. zwingst du ihn, an sein Zugseil gespannt, wie der zahme Ochs, Furchen zu ziehen? (*Hirz.*). *Oder wird er Thalgründe* (Ps. 65, 14) *eggen hinter dir her* d. h. dir folgend, wie du ihn (nicht: von hinten, *Hirz.*, sondern) ihm voran oder vorn zur Seite gehend, leitest. — V. 11 f. Wie *er* sich nicht zähmen lässt, so wird auch *der Mensch* keine Lust haben, ihm bei seiner übergrossen Kraft und Wildheit seinen Bodenertrag anzuvertrauen. V. 11. כִּי] *weil,* sofern seine grosse Stärke ein Grund zum Misstrauen ist. יגיעך] könnte zwar nach V. 16 und Gen. 31, 42 die *Mühe* oder *Feldarbeit* selbst sein (*Hirz.* u. A.), allein der sonstige Sprachgebrauch ist eher für das *Erarbeitete*; den *Ertrag,* so dass V. 12 erläuternd dazu ist. — V. 12. כִּי] *dass* (*Ew.* § 336, b), sofern das Obj. des Vertrauens erklärt wird. וישוב] ist wahrscheinlich trans. gemeint (s. 42, 10; Ps. 85, 5); Qeri gibt das für diese Bedeutung gebräuchliche Hiph. זרעך] *deine Saat,* näml. als Erndte. Es ist zugleich zu יאספך als Obj. hinzuzudenken, denn גרנך kann doch nur Locativ (*in deine Tenne*), nicht Obj. sein, indem man zwar die Tenne, d. h. die Früchte darin sichten (Ruth 3, 2; Matth. 3, 12), nicht aber die Tenne einsammeln kann. — *β*) V. 13—18. *Die Straussenhenne,* Eigenschaften in sich vereinigend, die der Mensch in dieser Vereinigung ihr nicht anerschaffen hätte, aber eben dadurch auf eine den Menschen überragende Weisheit des Schöpfers hinweisend. Uebrigens verliert sich hier die Rede Gottes fast in eine Schilderung des Dichters: die Frage findet sich in diesen 6 Versen nur einmal, und V. 17 ist gar von Gott in der 3 Pers. die Rede. — V. 13. *Der Straussin Fittig schlägt lustig; ob's* (36, 29) wohl *eine fromme Schwinge ist und Feder?* רננים] *schrillende Töne, Klaggeschrei* (Plur. Bezeichnung des Abstr.) ist hier poet. Name (den gewöhnlichen s. oben 30, 29) *der Straussenhenne,* wegen ihres durchdringenden Geschreis (W. רנן); so schon *Vulg., Boch.* u. s. w. Falsch *Targ.*: Auerhahn; *Kimch., Luth.*: Pfau. נֶעֱלָסָה] 3 p. Prf. fem. in Pausa; Niph. *sich fröhlich, lustig geberden* (s. 20, 18), vgl. bei *Hom.* ἀγάλλεσθαι πτερύγεσσιν (*Hirz.*). Der Flügel ist der Theil dieses

Thieres, in welchem es die meiste Stärke hat, den es mit wunderbarer Kraft und Schnelligkeit schwingt; daher beginnt er mit diesem die Schilderung, wie er V. 18 damit schliesst. חסידה] *pia*, zärtlich gegen die Jungen, mit Anspielung auf den Namen des Storchs חֲסִידָה, um so eine Vergleichung mit diesem an die Hand zu geben. Wie wunderbar, dass der Strauss, in seinem Bau dem frommen Vogel (Storch) ähnlich, wie dieser lustig seine Flügel schwingend, doch nicht wie dieser sie zur Sorge für seine Jungen gebraucht! — V. 14. כי] kann folgernd (3, 12) genommen werden: *dass* sie u. s. w., aber auch mit Beziehung auf die in der Frage von V. 13 liegende Verneinung = — *vielmehr, nein* (22, 2). Subj. zu תעזב und den folgenden Verba ist ביצים, das seiner Bedeutung nach als fem. sing. behandelt ist (*Ew.* § 318, a). Sie legt nicht, wie andere Vögel, in geschützte Nester, sondern in den nur wenig aufgescharrten Staub oder Sand, *überlässt* also *der Erde ihre Eier, und lässt sie auf dem Staube warm werden.* Das Suff. ן— ist zur Vermeidung des Uebelklangs weggelassen (*Hirz.*). — V. 15. *Und sie vergisst* (s. zu 3, 21), bedenkt nicht, *dass ein Fuss sie* (die Eier, *Ges.* § 146, 3) *zerdrücken, und das Wild des Feldes sie zertreten kann.* Nämlich das Brütegeschäft beginnt nicht, ehe die gehörige Anzahl Eier gelegt ist; bis dahin sind die Eier während der Abwesenheit der Alten schutzlos preisgegeben. Aber auch im Anfang der Brütezeit sitzen sie nicht beharrlich auf den Eiern, zumal wenn die Sonne die Eier warm halten kann, sondern laufen dazwischen auch fort, und nur gegen das Ende der Brütezeit verlässt die Straussin sie gar nicht mehr. Und endlich kommt es auch vor, dass sie ihr Nest nicht mehr finden, oder weil Menschen oder Thiere Störungen daran vorgenommen haben, es absichtlich verlassen (s. auch Hamâsa p. 374 V. 1 c. Schol.). Die im Alterthum da und dort verbreitete Meinung, dass der Strauss gar nicht brüte, welche wenigstens für die Gegenden ausserhalb der Wendekreise unrichtig ist, braucht man hienach dem Dichter nicht aufzubürden. Uebrigens sind die Schalen der Strausseneier bekanntlich sehr hart, und es gehört schon ein kräftiger Tritt dazu, um sie im Sand zu zermalmen. — V. 16. תקשיח] hier fällt nicht blos das masc. für fem. auf, während doch gleich nachher wieder pron. fem. folgt, sondern auch das Prf. hat hier keine Stelle; also lese man entw. Inf. abs. חַקְשֵׁיחַ (*Ew.*), welcher in längeren Schilderungen gern an die Stelle des Verb. fin. tritt (*Ges.* § 131, 4, a; *Ew.* § 280, a), oder corrigire חַקְשִׁיחַ (*Hirz.*): *hart behandelt sie ihre Jungen* d. h. die Eier, aus denen die Jungen auskriechen sollen, *für nicht ihr* gehörige d. h. (*Ew.* § 217, d) als wären sie nicht ihr. Im 2. Gl. kann בלי-פחד nicht einen vollen Satz: *sie fürchtet nicht* vertreten, weil unser Dichter בְּלִי nicht = אֵין, sondern nur für *ohne* oder *un* (in Zusammensetzungen) gebraucht. Demgemäss ist auch לריק יגיעה weder Vordersatz einer Bedingung, noch = „wegen des Vergeblichen ihrer Mühe" (was auch gegen die Acc.), sondern Hauptsatz: *vergeblich* ist oder *wird ihre Mühe* (s. zu V. 11) d. h. die Arbeit des Eierlegens, *ohne Furcht* von ihrer Seite d. h. ohne dass sie desshalb eine Besorgniss hat. Ausser dem oben Gesagten ist nämlich noch zu erinnern,

dass die Strausse, wenn sie merken, dass ein Mensch oder Thier bei ihren Eiern gewesen ist, diese oft selbst vernichten, und dass sie ferner oft eine Anzahl Eier in einiger Entfernung vom Neste ungebrütet liegen lassen, um später die ausgekrochenen Jungen des Nestes damit zu füttern. Sonst vgl. *Boch.* hieroz. u. *Winer* RW., auch die Nachrichten von *Wetzst.* bei *Del.* S. 476 f. — V. 17. Grund dieser Gleichgültigkeit ist ihre Dummheit. הִשָּׁהּ] Prf. Hiph. mit Suff. ה־ von נשׁה (11, 6): Gott *hat sie vergessen lassen* der Weisheit. חֵלֶק בִּינָה] *Antheil geben an* (s. 7, 13. 21, 25) der Einsicht. „Beides, die Dummheit des Straussen und die aus ihr hervorgehende Lieblosigkeit gegen die Jungen ist im Morgenland sprichwörtlich geworden, daher die Redensarten: *lieblos wie ein Strauss* (Thr. 4, 3) und *dümmer als ein Strauss* s. *Schult.* u. *Umbr.* z. St. (*Hirz.*). — V. 18. Aber dieses selbe Thier hat noch eine andere wundersame Eigenschaft, nämlich dass es, obwohl ein Vogel, doch nicht fliegt, sondern wie ein Vierfüssler läuft, und zwar mit seinem Flügelschlag unterstützt so schnell, dass es vom besten Pferd nicht eingeholt wird. בָּעֵת] kann trotz des Artikels als בְּעֵת אֲשֶׁר *zur Zeit da* d. i. *wann* genommen werden (vgl. 6, 17 u. *Ew.* § 337, c); gegen die Auffassung *jetzt* oder *bald* (*Ges., Schl.*) spricht die Haltung von V. 13—17, wo für das Eierlegen u. s. w. auch keine Zeit fixirt war, so wie das Fehlen von יָן vor תשחק; also: *wann sie* (mit den Flügeln) *in die Höhe strebt* oder *peitscht.* Ueber מרא s. die WBB. Vgl. V. 7. Die Strausse werden gewöhnlich mit Pferden gejagt, aber nicht durch die reine Schnelligkeit, sondern nur durch kluge Ausnützung gewisser Eigenthümlichkeiten in ihrer Aufstellung oder in ihrem Laufe erreicht. In dieser Erwähnung des Pferdes liegt zugleich ein gefälliger Uebergang zum Folgenden. — f) V. 19—30 das Ross und die grösseren Raubvögel, der Habicht u. Adler. α) V. 19—25 das Ross, näher *das Kriegsross* (das auch von den arab. Dichtern so viel bewunderte und besungene) mit seiner Kraft und Schnelligkeit, seinem Stolz und Muth. Die Fragen an Ij. werden wieder aufgenommen. V. 19. גבורה ist Kraft und Muth zugleich. רעמה] nicht *Donnerstimme, Gewieher* (*Symm., Theod., Vulg., Luth., Schl.*), weil צואר nicht Stimmorgan ist und חלבישׁ nicht dazu passt, sondern *Gezitter,* schwerlich aber blos im Sinne von *zitternder Mähne* (wie es die meisten Neueren nehmen), da die Mähne an und für sich nichts so sehr Merkwürdiges ist, und das griech. φόβη eine höchst unsichere etymol. Analogie abgibt, sondern sofern die zitternde Bewegung des Halses mit der Mähne eine Aeusserung des *Kraftgefühls* (*Targ.* תּוּקְפָּא) und der *Lebhaftigkeit* (vgl. رَعُوس) ist (s. *Schult.* z. St.). Gut passen würde an sich *Hoheit* (*Umbr., Ew.* § 113, d), wenn nur רעמה = ראמה althebräisch wäre, und nicht Wörter wie נְאוֹן, גַּאֲוָה u. dgl. für diesen Begriff näher gelegen hätten. *Layard* discov. S. 330: „sobald es den Kriegsruf hört, sprühen seine — des arab. Pferdes — Augen Feuer, die blutrothen Nüstern öffnen sich weit, der Hals krümmt sich, und Schweif und Mähne heben sich empor". — V. 20. רַעַשׁ hier von der rauschenden Bewegung des sprin-

genden (galoppirenden) Pferdes, welche mit dem Springen der Heuschrecken verglichen wird, s. die umgekehrte Vergleichung Joel 2, 4. Das 2. Gl. entw. als Ausrufesatz: *die Pracht seines Schnaubens* (Jer. 8, 16) *ein Schrecken ist!* oder als Beschreibesatz ohne יִ: *indem die Pr.* u. s. w. — V. 21. יחפרו] den Plur. von den Pferden (oder gar von deren Hufen, *Del.*) zu verstehen, ist unmöglich, und durch Stellen wie 20, 23 u. s., nicht zu erklären, da zum mindesten וישישו fortgefahren sein müsste. Vielmehr wäre (*Cocc., Ew.*) auszulegen: *sie,* die Krieger, *spähen* (V. 29) noch zaudernd *im Thale, da freut es sich.* Aber חפר ist das eigentliche Wort für das *Scharren* des Pferdes (s. *Boch.* u. *Schult.*) und hier von den Alten durchaus so verstanden worden; da auch LXX, *Vulg., Pesch.* den Sing. ausdrücken, so ist entw. יַחְפֹּר zu lesen, oder יַחְפֹּרֵר (*Böttch.* Lehrb. § 1020, 2) herzustellen: *es scharrt* mit Ungeduld des Zeichens zum Aufbruch harrend *im Thalgrund,* der Ebene wo die Reiterei aufgestellt ist, *und freut sich* (3, 22) *der Kraft* (der Artikel fehlt nach Dichterart) oder: *in Kraft* d. i. voll Kraft; *zieht aus* in die Schlacht *der Rüstung* (20, 24) d. h. gewappnetem Feinde *entgegen.* — V. 22. Vgl. V. 7 u. 18. יחת] intrs. Imprf. Qal. von חתת. הרב] des Feindes nämlich, s. נשק V. 21. — V. 23. Lustig schüttelt es sich, so dass Rüstung und Waffen des auf ihm sitzenden Reiters *klirren* (רָנָה Nebenform von רנן). Im 2. Gl. ist לַהַב nicht Praed. zu חנית וכ׳ (*Umbr.* u. A.), da für den Uebergang in den Nominalsatz kein Grund vorlag, sondern st. c. zu ח׳ וכ׳, und 2tes Subj. zu תרנה: die Flamme (vgl. 20, 25) der L. und des Sp. = *die blitzende Lanze u. Speer.* — V. 24. *Mit Rauschen* (V. 20) *und Toben* (Zornmuth) *schlürft es den Boden,* verschlingt gleichsam in gestrecktem Galopp einherjagend die Erde, ein auch von den Arabern gebrauchtes Bild (بلع VIII, s. *Schult.*); übrigens klingen רעש u. רגז vorn aneinander an. יאמין] schwerlich: *traut* (*Kimch., Abene.*), sondern in seiner nächsten sinnlichen Bedeutung: zeigt Festigkeit, *hält Stand* (vgl. *Virg.* Ge. 3, 83 f., *Hirz.* u. A.) *wann Schall des Sch.* ist d. h. *wann das Schlachthorn erschallt.* Ueber קוֹל *Ew.* § 286, f. — V. 25. *So oft* (*Ew.* § 337, c) *nur das Schlachthorn* tönt, *spricht es: hui!* jeder neue Schall des Schlachthorns (auf dem Marsche) regt auf's Neue seine Kriegslust an, die es durch Wiehern kund gibt, *und von ferne,* ehe es noch zum Handgemenge kommt, riecht d. h. *wittert* (praesagiunt pugnam, *Plin.* 8, 42) *es den* nahen *Kampf, den Donnerruf,* die donnernden Befehle (vgl. auch V. 7 mit 36, 29) *der Feldherrn und das Schlachtgeschrei.* Zu der ganzen Schilderung des Kriegsrosses vgl. *Virg.* Georg. 3, 75 ff., Parallelen aus arab. Dichtern bei *Schult.* u. *Umbr.* (*Hirz.*). — β) V. 26—30 die im Winter nach Süden ziehenden auf den höchsten Felsen horstenden, von den luftigsten Höhen herab ihre Beute erspähenden Vögel des *Habicht-* u. *Adler*-Geschlechtes. V. 26. Ob es in Folge seiner Einsicht d. h. ob es seiner Einsicht Werk sei, dass der Habicht (dessen meiste Arten Zugvögel sind, *Plin.* 10, 8: epileum Graeci vocant, qui solus omni tempore apparet; caeteri hieme abeunt) vor Eintritt der kälteren Jahrs-

zeit nach Süden zu zieht? יאבר] die verkürzte Form des Imprf. יַאֲבֵר gibt hier (anders als 13, 27 u. s., wo es in fortschreitender Rede gebraucht ist) eine modale Färbung: *mögen* oder *müssen;* Hiph. denom. von אֶבְרָה bedeutet *die Schwingen gebrauchen, sich emporschwingen;* nicht aber *plumescere* (*Vulg., Targ.*), oder *neue Federn bekommen* (s. dagegen Jes. 40, 31; Ps. 103, 5), wornach das 2. Gl. darauf zu beziehen wäre, dass der Habicht nach der Mauserung die Flügel gegen die Südseite ausbreitet, um durch die Wärme das Wachsthum des Gefieders zu befördern (*Greg. M., Ros.* Alterth. IV, 2 S. 305; *Boch.* hieroz. III p. 9 f.). Das Wunder der alljährlichen Wanderung erregt billig mehr Erstaunen, als das der Mauserung (*Hirz.*). — V. 27. Gegenfrage. נשר] s. zu V. 30. יגביהּ] = יגביה עוף 5, 7. וכי] = ואם-על-פיך כי, *und* ist's auf dein Geheiss, *dass er sein Nest in die Höhe baut?* — V. 28. יַחֲלֹנֵן *sich einherbergen, einnisten.* שן-סלע] *Felszahn* d. i. Felszacke, vgl. die Bergnamen Dent du midi, Dent-blanche u. a. (*Hirz.*). — V. 29. תשׂר] s. zu V. 21 u. 11, 18. למרחוק] hier *fernhin,* anders 36, 3. — V. 30. *Seine Jungen schlürfen Blut* statt Wasser, vgl. *Aelian.* hist. animal. 10, 14: σαρκῶν ἥδεται βορᾷ καὶ πίνει αἷμα καὶ τὰ νεόττια ἐκτρέφει τοῖς αὐτοῖς (*Hirz.*). יעלעו] wäre Pi. von עלע, und dieses abgekürzt aus עלעל (*Ew.* § 118, a), einer Pilpel-Bildung nicht aus עלל (عَلَّ) *wiederholt thun,* sondern עול *saugen.* Da aber dieses nur vom Saugen der Muttermilch im Gebrauch war, und solche Pilpelbildungen zunächst von WW. ע״ע, nicht ע״ו, ausgehen, so dürfte sich doch die Vermuthung, dass יְלַעֲלֻעוּ (*Ges., Olsh.*) zu lesen sei, abgeleitet von לעע = לוע (لَكَعَ u. لَكَمَ), mehr empfehlen. — Was hier vom Aasfressen als der Gewohnheit des נשר gesagt ist, gilt mehr von den Geierarten als den Adlern, doch fressen auch die Gold- oder Steinadler frische Leichen; aber נֶשֶׁר ist auch die gemeinschaftliche Benennung von Adler u. Geier, s. *Winer* RW. unter Adler, und vgl. Matth. 24, 28; Luc. 17, 37.

Schluss der Gottes-Rede und Antwort Ijobs 40, 1—5. Nach der langen Fragenreihe und Vorführung der Naturwunder, in die sich die Rede Gottes verloren, hebt Gott noch einmal an wie 38, 1, um zum Anfang zurückkehrend ihm den Zielpunkt dieser ganzen Verhandlung in einer kurzen scharfen Frage V. 2 vorzuhalten. Dabei kann man immerhin zwischen 39, 30 u. 40, 2 einen kleinen Stillstand annehmen, während dessen Ij. den Eindruck des Gehörten an sich wirken lässt. Die Frage V. 2a, rund und nett, lautet: *rechten mit dem Allmächtigen* will *der Tadler?* will er noch immer, nachdem er so auf den unendlichen Abstand zwischen ihm und Gott hingewiesen und gewarnt ist, mit ihm rechten? רב] Inf. abs. von ריב, statt des Verb. fin. (*Ges.* § 131, 4b; *Ew.* § 328, a) wirkt hier besonders kräftig, und hält zugleich den Verwegenen, der nicht einmal angeredet wird, in gemessener Ferne; Subj. dazu ist יסוּר. — Das 2 Gl. fordert Antwort: *der Gott zurechtwies* oder *zur Rede stellte, antworte darauf!* Das Suff. ist als Neutr. aufzufassen, und auf alle die ihm vorgelegten

Fragen, sammt der letzten V. 2a, zu beziehen, wie V. 4 zeigt. — V. 4 f. Ijob's Antwort fällt entsprechend aus. Auf all die vorgelegten Fragen bekennt er V. 4 im Gefühl seiner Niedrigkeit nichts erwiedern zu können, vielmehr staunend verstummen zu müssen (21, 5. 29, 9); קלֹתי] *ich bin gering* oder *zu gering*. Und bezüglich der Frage V. 2a verspricht er V. 5, was er mehrmals gethan, nun nicht wieder thun zu wollen, nämlich gegen Gott reden und ihn tadeln. שתים — אחת] *einmal — zweimal* (*Ges.* § 120, 5; *Ew.* § 269, b) steht nur der poetischen Gliederung wegen, wie Ps. 62, 12, für *mehrmals*. דברתי] näml. gegen dich. ולא אענה] *und werde nicht* wieder *das Wort nehmen* (s. 3, 2); es entspricht ולא אוסיף im 2. Gl. Damit ist die gewünschte freiwillige Unterwerfung und Rückkehr in die geziemende Stellung zu Gott erreicht. Und nun kann Gott tiefer dringend auch noch einen besonderen Irrthum, der nur die Folge dieser allgemeinen Selbstüberhebung Ijobs war, bekämpfen.

b) Die zweite Unterredung Gottes mit Ijob, C. 40, 6—42, 6.

Nicht blos gehadert hat Ij. mit Gott, sondern auch die Gerechtigkeit Gottes in seiner Weltregierung und besonders in seiner Behandlung Ijob's bestritten. Um auch hiefür die rechte Busse in ihm zu erzielen und den vollen Glauben an Gottes Gerechtigkeit in seiner Seele wieder herzustellen, noch ohne dass und ehe er ihre thatsächliche Erweisung in der Lösung seines Geschickes zu erfahren bekommt, dazu spricht ihn Gott zum 2. Male aus dem Sturmeswetter an. Ihn wieder zum Kampf aufrufend, hält er ihm den neuen Fragepunkt kurz vor und heisst ihn, wenn er Gottes Gerechtigkeit anzutasten noch immer Willens sei, einmal selbst die Zügel der Weltregierung in die Hand nehmen und im Dienste des Rechtes die Macht entfalten, mit der Gott alles sich erhebende Böse in der Welt niederbeugt und auf immer unschädlich macht 40, 7—14. Und es bedarf nur dieser spottend ernsten Aufforderung, um den Ijob sofort die ganze Thorheit auch seiner Zweifel an der Gerechtigkeit dieses allvermögenden Gottes einsehen zu lassen: aus tiefster Ueberzeugung widerruft und bereut er feierlich alles im Unverstand und in der Uebereilung Gesprochene 42, 1—6. Was nach der jetzigen Textgestalt dazwischen liegt, die Schilderung der beiden Thierungeheuer (40, 15—41, 26) ist ein späterer Zusatz, worüber hinter der Erklärung von 40, 14 das Nöthige gesagt werden wird.

Die Rede Gottes 40, 6—14. — V. 6. Noch immer kann Gottes Erscheinung nicht reines Licht und Gnade bringen; noch einmal muss er ernst strafend zu dem Vermessenen reden; mit gutem Grund kehrt daher hier 38, 1 wieder. — V. 7 wie 38, 3. — V. 8 fügt zu ריב (V. 2) ein Neues und fast noch Schlimmeres hinzu: *auch, sogar*. משפטי] *mein Recht* d. h. das Recht, welches ich in der Regierung der Welt übe: willst du dieses *brechen* oder *aufheben* (15, 4)? näml. indem du läugnest, dass das Recht sei, was ich thue, und somit das,

was du für Recht hältst, an die Stelle setzen möchtest. Sinn des 2. Gl.: willst du mich der Ungerechtigkeit beschuldigen, damit du für gerecht geltest, vor der Welt nicht als Sünder angesehen werdest? (*Hirz.*). — V. 9. *Oder* (8, 3. 21, 4. 23, 3) wähnst du im Ernste es an Macht Gott gleich thun zu können und kannst du es ihm gleich thun? Zu Grund liegt der Gedanke, dass ohne die höchste Macht eine gerechte Regierung der Welt undenkbar ist (was in seiner Weise Elihu 34, 17 ff. weiter ausführt). זְרוֹעַ als Symbol der Macht (22, 8); auch die Donnerstimme Gottes ist eine Bethätigung seiner Richtermacht (37, 2 –5). *willst du donnern?* machst du dich anheischig dazu? — V. 10 ff. Scherzend ernst fordert er ihn auf, wenn er wirklich gerechter als Gott regieren zu können glaube und wolle, einmal den Versuch zu machen, und mit göttlicher Macht u. Hoheit angethan das zu leisten, was Gott leistet, mit seinen Zorngerichten allen Uebermuth zu beugen und jeden Frevler abzustrafen, „womit indirect zugleich gesagt wird, dass Gott seine Macht wirklich so gebrauche, also Ijob's Klagen über das ungerechte Glück der Frevler ungegründet seien" (*Hirz.*). V. 10. עֲדֵה] *lege an,* wie einen Schmuck (Ornat). הוד והדר die Attribute der göttlichen Majestät (Ps. 104, 1; vgl. Ps. 21, 6), synonym damit hier גאון וגבה. — V. 11. חֲזֵץ וגו׳] ströme aus (vgl. Prov. 5, 16) oder *lass sich ergiessen die* Ueberwallungen (21, 30), *Ausbrüche deines Zorns!* רְאֵה וגו׳] d. h. mach' es wie ich, der die Stolzen nur anblickt, und — sie sind auch gedemüthigt (*Hirz.*). Vgl. Jes. 2, 12 ff. — V. 12a nimmt 11b fast wörtlich auf, und legt dadurch auf das Zusammenfallen des Anblickens und Demüthigens einen besonderen Nachdruck, wie aus demselben Grund auch וְ vor הכניעהו fehlt. Die W. הָדַךְ, nur hier vorkommend, scheint eine Erweiterung von דָּךְ zu sein; die Verss. schwanken zwischen *niedertreten* und *niederwerfen* (هدك = هدم hellt hier nichts auf). Zu תחתם ist nicht sowohl Am. 2, 13 als Ij. 36, 20 zu vergleichen: *an ihrer Stelle,* wo sie eben sind, urplötzlich. — V. 12a bezieht sich auf den Grabesstaub, und ist nicht nach Jes. 2, 10 zu erklären. Im 2. Gl. ist mit בטמון auf den שְׁאוֹל angespielt; dort, wie in einem finstern Kerker, sollen sie den Anblick des Lichtes nicht mehr geniessen dürfen: *ihr Angesicht banne fest im Verborgenen* d. i. an dunklem Ort; vgl. *καὶ τὴν ὄψιν αὐτοῦ πώμασον καὶ φῶς μὴ θεωρείτω* Hen. 10, 5. — V. 14. *So will auch ich dich loben,* lobend an dir anerkennen, *dass deine Rechte dir hilft,* dich bei deinem Wollen und Wünschen nicht im Stich lässt, sondern du aus eigener Macht etwas ausrichten kannst (Jes. 59, 18. 63, 5; Ps. 44, 4). Aber auch hier, wie V. 9, ist die Macht nur als nothwendige Voraussetzung der Gerechtigkeit gedacht, also als Macht in Herstellung des verletzten Rechtes. Die Rede hat hier, mit der Rückkehr zu V. 8 f., einen fühlbaren Abschluss, und erscheint für den besondern Zweck, den Gott mit ihr verfolgt, vollkommen ausreichend. Ij., in Folge der ersten Ansprache vom Gefühle seiner Ohnmacht tief durchdrungen und in die gebührende Unterwürfigkeit unter Gott zurückgekehrt, bedarf nur dieser kurzen neuen Mah-

nung, um sofort auch die besondere Sünde, die er durch Antastung der göttlichen Gerechtigkeit begangen, zu bekennen und zu bereuen. Seine Antwort 42, 2 schliesst sich gerade an 40, 14 an, sofern er dort mit Anerkennung der Macht Gottes, wie sie seiner Gerechtigkeit zu Grund liegt, beginnt.

Die lange *Schilderung der beiden ägyptischen Thierungeheuer* (40, 15—41, 26), in welche die Rede Gottes ausläuft, kann als ein ursprünglicher Bestandtheil derselben nicht angesehen werden (s. *Eichh.* Einl. V S. 207 ff.; *Ew.* d. B. Ijob, auch in Theol. Stud. u. Krit. 1829 S. 766 ff. und in Zeller's theol. Jahrb. Bd. II S. 740 ff. *Simson* S. 20 ff.). Zwar scheint dadurch, dass Gott selbst soeben von seiner Gerechtigkeit auf die Macht hinübergeleitet hat, eine Anknüpfung für nochmalige Nachweisung der Macht Gottes aus den Thieren, die er geschaffen, gegeben zu sein; unter Beachtung der Fragen 40, 25—41, 6 sowie des Satzes 41, 25 liesse sich sogar als beabsichtigter Zweck dieses Stückes vermuthen, zu zeigen, wie wenig der Mensch, der nicht einmal eines dieser beiden Thiere zu lenken oder wirksam anzugreifen im Stande sei, dem Weltregiment Gottes gewachsen sein könne, und könnte damit ein passender Zusammenhang mit 40, 7—14 hergestellt scheinen. In der That haben von diesem Gesichtspunkt aus *Hirz.* und die meisten Neueren die Angemessenheit und Ursprünglichkeit dieser Thierschilderungen in der 2. Rede Gottes vertheidigen zu können gemeint. Indessen wenn auch ohne Zweifel (doch s. zu 40, 24) Gedanken wie die genannten den Verf. dieses Stücks bei seiner Arbeit leiteten, und ein gewisser Zusammenhang desselben mit 40, 7—14 nicht zu verkennen ist, so zeigt doch eine schärfere Betrachtung die Fremdartigkeit des Stücks. Denn 1) der Sinn und Zweck der Gottesrede erlaubt eine solche Thierschilderung hier nicht. Seine Ohnmacht u. Schwäche ist dem Ij. von Gott in seiner 1. Rede in so überwältigender Weise zu fühlen gegeben und von Ij. in der Antwort auf diese Rede so voll und ganz bekannt worden, dass jedes weitere Wort in derselben Richtung überflüssig wäre. Zweimal Gott über dasselbe Thema reden zu lassen, als könnte er, was er bezweckte, nicht auf einmal fertig bringen, hiesse der Würde Gottes etwas vergeben. Menschen mögen ein Gefallen daran finden, mehrmals dasselbe auszuführen, aber Gott redet nicht so müssig und darf es nicht. Wenn er zum 2. Mal das Wort nimmt, so will er etwas Neues sagen, und was dieses Neue sei, gibt er 40, 8 klar genug an. Um die Anerkennung seiner Gerechtigkeit handelt es sich in seiner 2. Rede. Wenn er V. 9—14 an den Zusammenhang von Macht und Gerechtigkeit erinnert, so geschieht das nur, weil er nach dem von Ij. schon erlangten Geständniss seiner Ohnmacht auf diese Weise am schnellsten zum Ziele kommt. Aber gerade weil die 2. Rede Gottes die 1. sammt Ijob's Antwort darauf voraussetzt und nur noch eine Folgerung aus dem von Ij. schon Zugestandenen ziehen will, darf er sich nicht noch einmal des Langen und Breiten in das Thema der 1. Rede verlieren, wie auch Ij. nach dem 40, 4 f. Gesagten nicht mehr nöthig hat, aufs Neue seiner Ohnmacht überführt zu werden. Wenn er es je für nöthig erachtet hätte, seinen Mangel an

richterlicher Macht dem Ij. noch besonders zu beweisen, so hätte er (wie V. 11—13) Beispiele aus der Menschenwelt, nicht aus der Thierwelt, in welcher jene richterliche Macht gar keine Anwendung leidet, nehmen können und müssen. 2) Selbst angenommen, der Verf. hätte hier Gott dem Ijob seine Schwäche und Machtlosigkeit noch einmal zu Gemüth führen lassen wollen, so wären doch die Beweismittel wenig passend gewählt, einmal weil überhaupt kein Thier, auch Behemoth und Livjathan nicht, dem Menschen unüberwindlich ist (Gen. 1, 28. 9, 2; Ps. 8), und sodann weil die 2 hier geschilderten specifisch ägyptische, dem palästinischen Leser fremde Thiere waren (ganz anders als die 38, 39—39, 30 besprochenen), und darum erst weitläufig beschrieben werden mussten, wenn sie zum Beweise brauchbar werden sollten. 3) Auch die Art der Schilderung hat viel auffallendes und von den Thierbildern der vorigen Rede abweichendes. Dort wird mit einigen kräftigen Strichen das Merkwürdige und für den Menschen Unerklärliche an den einzelnen Thieren kurz und scharf, aber durchaus naturwahr, meist in Form von Fragen hervorgehoben, und auch das längste Bild übersteigt nicht 7 Verse. Hier aber werden weitschweifige Beschreibungen zweier Thiere (die des Krokodils über 30 Verse umfassend) nach allen Seiten ihres Wesens, auch denen die nichts wunderbares haben (wie 40, 21 f.), gegeben, und wird öfters das Thatsächliche durch dichterische Uebertreibungen erst künstlich in's Wunderbare gesteigert (40, 17—19. 41, 11. 13. 16). Von einem Menschen mögen solche blos naturgeschichtliche Beschreibungen in der Ordnung sein, aber nicht im Munde Gottes. Ferner, dass Gott spricht, kommt in 40, 16—23 u. 41, 5—26 gar nicht mehr zur Andeutung: so sehr verliert sich der Verf. in den Stoff und schweift vom eigentlichen Ausgangspunkt der Rede ab. Der eine Vers 41, 3, welcher mit V. 2b diesen Ausgangspunkt in Erinnerung bringen soll, nimmt sich aus wie ein verlorner Posten. Nicht einmal am Ende der langen Abschweifung wird der wesentliche Fragepunkt wieder aufgenommen (ganz anders 40, 1 f.). Sodann wo die Schilderung wirklich in Fragen (40, 25—31. 41, 5 f.) oder Aufforderungen Gottes (40, 32) gefasst ist, entbehren diese der niederschmetternden Kraft und göttlichen Ironie, welche der ersten Rede eigenthümlich ist, und sind kaum mehr als rhetorische Form; eine Redewendung wie 41, 4, welcher an Mattigkeit nur 33, 2 gleichkommt, ist im Munde des im Sturmesweetter erschienenen Gottes geradezu unerträglich. 4) Auch in sprachlichen Dingen hat das Stück neben vielem aus dem älteren Gedicht Geschöpftem (s. zu 40, 18. 28. 30. 41, 9. 10. 15. 21. 26) oder damit Gemeinsamem (40, 17. 19. 21. 32. 41, 3. 4. 6. 14. 19 f. 22) nicht blos viel eigenthümliches, was bei der Neuheit und Eigenthümlichkeit des Gegenstandes nicht zu verwundern ist, sondern auch manches dem alten B. entschieden fremde (s. zu 40, 23. 25. 41, 5. 15. 17. 18. 25), auch in stylistischen Dingen (41, 7. 12. 15. 18). Eine gewisse strophische Gliederung ist nicht zu verkennen, aber die Strophen stimmen an Umfang nicht zu 40, 8—14. Endlich 5) kann man das ganze Stück herausnehmen, ohne dass man für den Zweck der Rede

Gottes oder für den Zusammenhang des Gedichtes irgend etwas vermisste. — Unter diesen Umständen genügt es auch nicht (mit *Stuhlm., Bernst., de We.* in der Einl.; *Böttch.* Aehr. S. 80) blos 41, 4—26 für ein Einschiebsel zu erklären, oder es hinter 40, 31 einzurücken (*Bertholdt*, nach *Eichh.*), sondern es ist vielmehr das ganze Stück für einen Zusatz anzusehen, worin ein späterer, in Aegypten lebender Leser des B., zugleich selbst ein nicht unbegabter, aber dem Verf. des B. nicht gleichkommender Dichter die von ihm dort geschauten Wunderthiere Aegyptens zu beschreiben unternahm. Dass er ihn nicht etwa zur Einschiebung hinter C. 39 (*Bunsen* Gott in d. Gesch. I. S. 477 f.) bestimmte, sondern ihn an die Stelle, wo er jetzt steht, selbst einrückte, dafür bürgen 41, 2 f. und die Fragereihe 40, 25—31. Welche Gedanken ihn dabei leiteten, ist oben angegeben. Als derselbe mit dem Verf. der Elihu-Reden zeigt er sich durch kein deutliches Zeichen; an dichterischer Fähigkeit steht er eher über diesem. Die Beschreibung hat deutlich Ruhepunkte nach 40, 24 u. 41, 3, wodurch bis dahin 2 Abschnitte von 10 u. 11 Versen sich ergeben; der Rest 41, 4—26 ohne einen augenfälligen Durchschnitt *kann* wenigstens hinter V. 14 getheilt werden, so dass vielleicht ähnliche Abschnitte von 11 u. 12 angenommen werden dürfen. a) 40, 15—24 Schilderung *des Nilpferdes.* V. 15. Der Uebergang ist leicht, aber ganz äusserlich: der Dichter lenkt mit הִנֵּה einfach Ijobs Aufmerksamkeit auf בְּהֵמוֹת hin. Dieser Name, mit dem die Verss. keinen klaren Begriff verbunden haben, bezeichnet, wie *Boch.* hieroz. III 705 ff. bewiesen hat, das *Nilpferd* oder *Flusspferd*, und ist wahrscheinlich nur hebräisch umgelautet aus einem ägyptischen Wort (dessen Elemente *p* = der, *ehe* = Ochs, *mau* oder *mou* = Wasser) für den *Wasserochsen* (ital. *bomarino*); seine hebr. Bedeutung wäre etwa *das grosse Vieh* oder *das Thierungethüm.* Ausser dem Namen und dem Amphibiencharakter des Thieres spricht auch die Zusammenstellung mit dem Krokodil für das Flusspferd (vgl. *Her.* 2, 69—71; *Plin.* 8, 25), und die Beschreibung passt in *allen* ihren Einzelnheiten nur auf dieses Thier, nicht aber (vgl. bes. V. 16. 21—24) auf den Elephanten (*Zür. Uebers., Cler., Schult., J. D. Mich.* u. A.). Vgl. *Winer* RW. Nilpferd, *Ros.* Alterth. IV, 2 S. 230 ff.; und über die Art, wie das Thier in Nubien gejagt wird, s. *Rüppell* Reisen in Nubien 1829 S. 52 ff., und schon *Ibn Batuta* ed. Defrém. IV. p. 426. [אשר וגו׳ *das ich geschaffen habe mit* oder neben *dir* d. h. so gut wie dich (nicht: so dass du es vor dir hast, *Del.*). Zu עִמָּךְ vgl. 9, 26, aber auch 37, 18. — Die Beschreibung beginnt damit, dass es wie das Rindvieh Gras frisst; das ist merkwürdig, weil man von einem so grossen u. starken Thier, zumal einem Wasserthier eine andere Lebensart erwarten sollte. Es lebt nämlich von Wurzeln und saftigen Pflanzen (vgl. V. 20), und kommt zu diesem Zweck in bevölkerten Gegenden bei Nacht, in unbevölkerten aber auch bei Tag aus dem Fluss oder See ans Land. — V. 16—18. Mit neuem Ansatz wird auf die Hauptsache, die ungeheure Kraft dieses riesigen Thieres hinübergeleitet. Seine Stärke ist so gross, dass es ganze Nilschiffe mit Menschen und Ladung umwirft; Zeugnisse von *Abd-ul-Latîf* s. bei *Ros.* a. a. O. (*Hirz.*). אוֹן wie

18, 7. 12; שְׁרִירִים, nur hier, nicht *die festen Theile* oder gar Knochen (*Wetzst.*), sondern die Stränge d. h. *Sehnen* u. *Muskeln,* von der W. שׁר, aus welcher auch der Name für Wurzelfasern, Wurzeln (שֹׁרֶשׁ) gebildet ist. „Diese hier hervorgehobene Festigkeit der Bauchmuskeln passt nicht auf den Elephanten, der gerade am Bauch leicht verwundbar ist" (*Hirz.*). — V. 17. Durch die Vergleichung des (kurzen, dem eines Schweines ähnlichen, haarlosen, an der Wurzel sehr dicken, am Ende fingerstarken) Schwanzes mit einer Ceder wird auf die Geradheit und Festigkeit gezielt, und diese wird hervorgehoben, weil ein stramm gestreckter Schweif Beweis grosser Muskelkraft ist. Das Bild hat etwas stark hyperbolisches, zumal wenn man die im Verhältniss zur Körpermasse auffallende Kürze des Schwanzes erwägt. יַחְפֹּץ] in eigenthümlicher Bedeutung; gew. nach *Targ.* (unter Vergleichung von حفض) *es krümmt* oder *biegt;* die Meinung wäre: ihn biegend kann es ihn so stark und steif wie eine Ceder machen; aber nach LXX, *Pesch., Vulg.* eher: *es steift* oder *streckt,* was durch خفض (*unbeweglich haften* oder *stehen*) gestützt werden kann. פַּחְדֵּיהוּ] Dual mit Suff., aber schwerlich nach dem Chald. *testiculi ejus* (*Vulg.*), sondern, wie فَخِذٌ, *seine Schenkel* oder *Keulen,* deren גִּידִים (10, 11) ein dichtes, rankenartiges Geflechte darstellen. — V. 18. Zu אֲפִיקִים *Röhren, Rinnen* vgl. 41, 7; anders 12, 21 u. 6, 15. Dagegen נְחוּשָׁה *Erz* hier und 41, 19 wie 20, 24. 28, 2, während נְחֹשֶׁת im B. nicht vorkommt. — V. 19. Die vorige Schilderung abschliessend bezeichnet er es als *den Erstling der Wege* (26, 14) *Gottes* d. h. als ein Meisterstück der schöpferischen Thätigkeit Gottes, „als hätte sich die ganze Fülle der noch frischen Schöpferkraft Gottes in diesem Geschöpf ausgegossen" (*Hirz.*), s. Gen. 49, 3. Der Ausdruck, an Prov. 8, 22 erinnernd, aber in etwas anderem Sinne als dort gebraucht, ist jedenfalls übertreibend; der Dichter hatte dabei die ungeheure Körpermasse des Thieres im Sinn (es erreicht eine Länge von 13 und eine Höhe von 6—7 Fuss, eine Dicke stärker als die des Elephanten, *Hirz.*). Ueber die späteren jüdischen Fabeleien, die sich zumeist an diese Stelle anschliessen, s. zu Hen. 60, 6 ff. Dass von Gott in der 3. pers. die Rede ist, hat wenigstens an 39, 17 eine Analogie. Das 2. Gl., V. 15b wieder aufnehmend, macht den Uebergang zu V. 20, wo von der Nahrung dieses Riesenthieres die Rede ist. Denn חַרְבּוֹ ist, die Richtigkeit der Lesart vorausgesetzt, sein Gebiss, näher seine 2 grossen *Schneidezähne* (nach *Rüpp.* S. 55 bis zu 26 franz. Zoll lang), mit welchen es wie mit einer ἄρπη oder Sichel (*Nicand.* theriac. 566; *Nonnus* Dion. 26) Gras und Saaten abweidet, gleichsam abmäht. Die nach der *Vulg.* von den meisten Ausl. angenommene Erklärung: *der es schuf* (s. über den Art. *Ew.* § 290, d; *Ges.* § 109) *reichte* ihm *dar* oder auch *brachte an* an ihm *sein Schwerdt,* ist mit der sonstigen Bedeutung von חָנַשׁ, das hier nicht einmal לוֹ oder אֵלָיו bei sich hat, nicht zu vereinen; und *abstumpfen, unschädlich machen* (*Ew.*) bedeutet הגיש nicht. Also: *der es schuf,* oder da עֹשֵׂהוּ für עֹשֵׂהוּ sonst

nicht vorkommt, vielleicht eher nach 41, 25 הֲעָשׂוֹ zu lesen (*Böttch.*): *das geschaffen ist, um sein Schwerdt anzulegen* (Juss.) und so sich sein Futter zu verschaffen, vgl. zu הגיש in diesem Sinn שָׂלַח Jo. 4, 13. — V. 20 Begründung. Ein solches Schwerdt hat und braucht es, um die Masse der Pflanzennahrung, die es nöthig hat, abzumähen, nicht aber um andere Thiere anzugreifen, die vielmehr vor ihm sicher, in seiner Nähe spielen können. יבול] abgekürzt, wenn nicht verschrieben, aus יְבוּל *Erzeugniss*, als von den Bergen getragenes hier selbstverständlich s. v. a. Pflanzen, zugleich einen Gegensatz gegen die dort befindlichen Thiere bildend. Im Uebrigen ist die Meinung nicht, dass es blos auf Bergen seine Nahrung suche (es erklimmt nur, wenn in den Feldern der Ebene nichts mehr zu finden ist oder diese überschwemmt sind, auch Anhöhen), sondern dass ganze Berge ihm seine Nahrung liefern müssen, dass es ganze Berge abweidet. Das 2. Gl. ist Zustandssatz. — V. 21—23. Sein Aufenthalt in harmloser, sicherer Ruhe am und im Wasser. V. 21. צאלים] *Lotusbäume*, arab. ضال nach *Saad.* u. *Abulw.*, auch سِدْر, genauer *Lotus silvestris* seu *Cyrenaica*, in heissen und feuchten Niederungen Aegyptens (auch des übrigen Afrika und Syriens) wachsend, von mässiger Höhe mit stacheligten Zweigen und pflaumenartigen Früchten, nicht zu verwechseln mit Nymphaea Lotus (s. *Ges.* thes.); über die Form des Plur. s. *Ew.* § 189, h. Unter solchen Bäumen, oder auch *im Versteck von Rohr und Sumpf* (8, 11) liegt das Thier, seiner Ruhe pflegend (Ammian. Marcell. XXII, 15). — V. 22. צַלְלוֹ] mit aufgelöster Verdopplung für צִלּוֹ (*Ew.* § 255, b) von צֵל, am besten als Appos. zum Subj. zu nehmen: *Lotusbäume als sein Schatten decken es* d. h. machen sein Schattendach; wäre סכך mit doppeltem Acc. gedacht (was an sich möglich wäre), so wäre für צללו eher צִלְלָם gesagt; das Suff. הו aber als Dat. wie 31, 18 zu nehmen (*Hirz.*), ist hier unnöthig. Uebrigens ist das doppelte Wortspiel von יסכהו und יסבהו, צאלים und צללו zu bemerken. — V. 23. Auch durch steigendes Wasser, selbst durch Ueberschwemmung lässt es sich in seiner Ruhe nicht stören, denn es kann schwimmen und, da seine Augen, Ohren und Nasenlöcher in derselben Ebene liegen, das Gesicht nur wenig über das Wasser erhebend, sogar im Wasser schlafen. *Sieh* (s. zu 12, 14) *gewaltthätig kommt*, Gewalt übt (es liegt derselbe Tropus zu Grund wie 38, 11) *der Strom — es schreckt nicht auf* und flieht nicht, *bleibt sorglos, wann ein Jordan an sein Maul* hervorbricht (38, 8) d. i. *andringt*. Für לא haben sehr viele MSS. u. Ed. ולא. ירדן] ist hier nicht als Nom. pr. (denn im Jordan gab es keine Flusspferde) sondern als appell. für *reissenden und stark anschwellenden Fluss* gebraucht, diesem Dichter ganz eigenthümlich. — V. 24. Vom Fange des Thieres. בעיניו] vor seinen Augen, indem es zusieht, Gegensatz von: hinter seinem Rücken, mit List. Da es sehr schwer ist, das Thier zu fangen und der Kampf mit ihm gefährlich, da seiner dicken Haut wegen sogar die jetzigen gewöhnlichen Schusswaffen gegen dasselbe wenig wirksam sind (*Rüpp.*

S. 55; *Ros.* a. a. O.), so nehmen die meisten neueren Ausl. die Verba (über die 3. pers. Sing. s. *Ew.* § 294, b) als ironische Aufforderung zu etwas Unmöglichem: *man fange* einmal! *durchbohre!* oder gar als Frage: *fängt man* wohl? Aber durch den Wortlaut ist Ironie oder Frage nicht angedeutet; statt der 3. pers. würde man nach der bisherigen Gottesrede und selbst nach V. 25 ff. die Anrede Ijob's, also die 2. pers. erwarten; die Verss., die hier einiges Gewicht haben, scheinen darin die Aussage von etwas wirklich Geschehendem gefunden zu haben; und so gut die heutigen Nubier das Thier zu fangen verstehen, indem sie mit ihren an langen Seilen befestigten Harpunen aus 7 Schritt Entfernung es anwerfen und nach seiner Flucht in's Wasser da offen mit ihm kämpfen (*Rüpp.* S. 52 ff.; auch *Ibn Bat.* a. a. O.), so gut und noch besser können das die alten Aegypter auch verstanden haben. Also doch wohl richtiger: *man fängt, durchbohrt* (*Umbr., Ew., Stick.*). Dass übrigens מוקש hier nicht der gewöhnliche Sprenkel sein soll (*Del.*), ergibt sich aus der ihm zugeschriebenen Funktion; es muss ein *Fangseil*, etwa vorn mit einem Spiess oder einer Harpune versehen, sein, *περόνη Symm.* — b) 40, 25—41, 3 auf das andere Wunderthier, *das Krokodil* übergehend, hebt der Dichter im Anschluss an V. 24 oder vielmehr im Gegensatz dazu, zunächst das Unvermögen des Menschen, mit den ihm zu Gebot stehenden Mitteln sich desselben zu bemächtigen, in einer Reihe von Fragen hervor, um schliesslich von da aus auf die Unmöglichkeit, mit Gott zu rechten, hinzuweisen. Dem Dichter galt nämlich dieses Thier für unüberwindlich, und scheint es darum fast, als hätte man es zu seiner Zeit noch nicht zu fangen verstanden; aber schon *Herod.* 2, 70 berichtet, dass die Aegypter es mit Angelhaken fingen (vgl. Hez. 29, 4); auch durch eiserne Garne oder durch Fanggruben lernte man sich später seiner bemächtigen (s. *Schär.* z. d. St.), und die heutigen Nubier erlegen es ähnlich wie das Flusspferd (*Rüpp.* S. 49 ff.). — V. 25. Das Krokodil dagegen ist nicht fangbar. לויתן ist hier in anderem Sinn gebraucht, als vom älteren Dichter 3, 8; dieser hätte wohl eher תנין 7, 12 dafür gesagt. Die alte Sprache hatte für dieses ausländische Thier keinen Namen, und die Späteren halfen sich durch Uebertragung der Ungeheuer-Namen auf dasselbe. Von Krokodilen in den Gewässern an der Küste Palästina's weiss wenigstens das AT. noch nichts (s. darüber *E. Robinson* phys. Geogr. 1865 S. 189). Den Beweis, dass mit לויתן hier das Krokodil gemeint sei, hat geführt *Boch.* Hieroz. III p. 737 ff. Die Sätze des V. müssen als ironische Aufforderung, oder nach V. 26 ff. wohl besser als Fragen verstanden werden. Das Fehlen des Fragworts הַ beim Beginn eines neuen Abschnittes ist auffallend genug, und hat an V. 30. 37, 18. 39, 2 (wo Fragesätze vorausgehen) keine zureichende Analogie; es ist nach einer feinen Bemerkung *Ewald's* (§ 324, a) vielleicht weggelassen, um mit חִמְשֹׁךְ desto deutlicher auf den äg. Namen des Krokodils ⲧⲉⲙⲥⲁϩ, arab. تِمْسَاح anzuspielen. Im 2. Gl. ist allerdings חבל die zur Angel (חַכָּה) des 1. Gl. gehörige Schnur, aber darum darf man doch nicht erklären:

kannst du *in eine Schnur einsenken* seine Zunge? (*Schult., Hirz., Del.* u. A.), weil das eine ganz unvollziehbare Vorstellung wäre, sondern: *mit der Schnur seine Z. niederdrücken*, sofern dem Fisch, dem der Angelhaken im Schlunde oder im Maule steckt, beim Anziehen durch die Schnur die Zunge niedergehalten wird. Dass das Krokodil keine Zunge habe, ist ein jetzt beseitigter Irrthum in älteren Angaben. — V. 26. אגמון] *Binse,* hier ein aus Binsen geflochtener Strick oder auch Ring, wogegen חוח (= חָח wie auch in mehreren MSS.) ein metallener Ring oder Haken. Im 1. Gl. ist der Ausdruck entlehnt von der Zähmung unbändiger Thiere, denen man einen Ring, woran ein Zaum, in die Nase legt (2 Reg. 19, 28), im 2. vom Fischfang auf dem Nil; die Nilfischer (nach *Bruce* Reisen II S. 314 bei *Ros.* a. a. O. S. 245) ziehen den gefangenen Fisch ans Land und stecken ihm einen eisernen Ring durch die Kinnbacken; an diesem ist ein Strick befestigt, womit der Fisch am Ufer festgebunden und darauf wieder ins Wasser gelassen wird; so können die Fische lebendig verkauft werden (*Hirz.*). — V. 27. חִרְבֹּה תַחֲנוּנִים *viel Flehens machen. Wird es zarte* d. h. milde, sanfte Worte *zu dir reden?* Wird's dir viel gute Worte geben, etwa Leben und Freiheit von dir erflehen? — V. 28. Wird es einen Vertrag mit dir abschliessen, dass es dir, wie z. B. der Ochs, lebenslänglich diene und dagegen von dir seinen Unterhalt empfange? (*Hirz.*), vgl. 39, 9. — V. 29. Kann man gar mit ihm, wie mit einem kleinen Vogel, spielen? קשר *anbinden* mit einem Faden z. B. am Bein. *Catull.* II, 1—4: *passer deliciae meae puellae* etc. (*Hirz.*). Sogar wenn unter נערות kleine Töchter Ijob's zu verstehen wären, würden sie bei diesem Dichter keine Schwierigkeit machen (anders 19, 17). — V. 30. Fragesatz s. zu V. 25. Ist das Krokodil ein Handelsartikel? *Verhandeln es die* Fischer-*Genossen? theilen sie es unter die Kanaanäer?* oder Phöniken d. h. Kaufleute Jes. 23, 8; Zach. 14, 21; Prov. 31, 24. חברים] die Fischer entweder als Zunftgenossen oder als Mitglieder der Gesellschaft, die zum Fang des Thieres zusammengetreten ist (vgl. Luc. 5, 7. 10). יכרו עליו] wie 6, 27; nicht aber = *schmausen über es?* d. h. stellen nach einem glücklichen Fang des Thieres einen Schmaus an? (LXX, *Targ., Drus., Schult., Ros., de We.*), weil zu כָּרָה *schmausen* 2 R. 6, 23 על nicht passt, und das 2. Gl. einen andern Gedanken an die Hand gibt. — V. 31. Die Haut und der Kopf werden mit *Stacheln* d. h. spitzigen Geschossen und *Fischharpunen* (רגים Gen. pass.) *gefüllt,* gespickt, wenn diese darin stecken bleiben (*Hirz.*). Siehe übrigens *Rüpp.* S. 49 ff. — V. 32. שים] Imperat.; Handanlegen im feindlichen Sinn. Im 2. Gl. ist תוסף Pausalaussprache, *Ew.* § 224, b; aber זְכֹר nicht Infin., von תוסף abhängig, wie 27, 1 und Stellung wie Ps. 90, 12 (*Ew., Hirz.*), da זכר *meminisse,* nicht *cogitare alqd* bedeutet, sondern Imper. cons. (*Ew.* § 347, b): *gedenke* d. h. du wirst denken *an den Kampf,* den du einmal versucht hast; *thu's nicht wieder* (V. 5), näml. Handanlegen! d. h. wirst's nicht wieder thun. Aus diesem V. 32 ist zugleich deutlich, dass des Dichters Meinung nicht blos dahin geht, man könne das Krokodil nicht wie ein gewöhnliches anderes Thier fangen oder bändigen, sondern man könne es

überhaupt nicht fangen. — C. 41, 1. Die Anrede an Ij. wird fallen gelassen und der Aussage eine allgemeinere Wendung gegeben. Denn obgleich das Suff. von תּוֹחֲלָתוֹ als Gen. Obj. sich auf das Thier beziehen könnte, so wird doch durch יִשַּׁל im 2. Gl., was nicht vom Thier, sondern nur von einem kämpfenden Menschen ausgesagt sein kann, auf Jemand in der 3. pers. hingewiesen, und dadurch wahrscheinlich, dass auch im 1 Gl. das ו— Gen. Subj., auf ihn bezüglich, sei. *Sieh seine* d. h. des Menschen, welcher den Kampf mit dem Krokodil wagen wollte (vgl. 37, 12 u. *Ew.* § 294, b) *Erwartung* oder Hoffnung *hat sich als* lügnerisch, *trügerisch erwiesen* (Perf. in Pausa, wie 39, 13); sogar oder *schon* auf seinen A. hin d. h. *bei seinem Anblick wird* er oder *man* doch wohl (die Frage wie 20, 4) *hingestreckt* (Ps. 37, 24)? näml. vor Schrecken, der die Besinnung nimmt und die Glieder lähmt. מֵרְאִיו] ist Sing., und das י Stammbuchstabe *Ges.* § 93, 9, Anm.; *Ew.* § 256, b. — V. 2. לֹא־אכזר] kann nicht = אֵין אַכְזָר (*Hirz.*) sein; vielmehr ist der Satz unvollständig; das Subj. zu לֹא אֵעְרֹךְ, näml. *er* oder *einer*, fehlt, kann aber in Gedanken aus 1b oder 2b leicht ergänzt werden: *nicht* wild (30, 21) d. h. *verwegen* genug, *dass er es aufregte! und wer* (s. zu 4, 7) *wird vor mir sich stellen* d. h. vor mich hintreten, in feindlicher Absicht (anders als 1, 6. 2, 1)! Sinn: wagt schon keiner, mein Geschöpf aufzuregen, wer wollte denn vollends mich, den Schöpfer, zum Streite herausfordern? (*Hirz.*). Der Dichter will damit seine Thierschilderung an den Grundgedanken der Rede anknüpfen. Für das Hiph. יְעִירֶנּוּ befiehlt das Qeri, wahrscheinlich auf Grund einer überlieferten Variante im Consonantentext, וְעוֹרְרֶנּוּ, was schwerlich als trans. Qal (denn ein solches kommt nicht vor), sondern wie וַיְכוֹנְנֻהוּ 31, 15 als Abkürzung von וְעוֹרְרֶנּוּ aufzufassen ist; הֵעִיר ist mehr = *wecken*, עוֹרֵר (3, 8) mehr = *reizen*. לִפְנֵי] einige Mss. (auch *Targ.*) haben dafür לְפָנָיו, auf das Krokodil bezüglich, aber wenig passend; V. 3 stände dann ganz in der Luft. — V. 3 reiht sich lose an V. 2 an: gegen Gott auftreten, also hier namentlich um Rechtsansprüche an ihn zu machen, kann man auch darum nicht, weil er einem nichts schuldig ist, da man ihm, dem Allgenugsamen, nichts gegeben hat: *wer hat mir* etwas zuvor gethan oder *zuvor gegeben, dass ich erstatten müsste*? was *unter dem ganzen Himmel* (nach 28, 24), *mein ist's*; alles mein Eigenthum s. Ps. 50, 10 ff.; הוּא neutrisch wie 13, 16. 15, 9. So richtig dieser Gedanke an sich ist, so vereinzelt steht er hier in diesem Zusammenhang. Er regt die Vorstellung an, dass der Redner wieder auf das ethische Gebiet zurücklenken wolle, und doch geht gleich nachher die Thierschilderung weiter. Die naheliegende Vermuthung, dass er ursprünglich hinter 40, 14 sich angeschlossen habe, ist auch nicht anzunehmen, da vielmehr 40, 14 einen schönen Abschluss der vorhergehenden Rede enthält. Man wird also kaum anders urtheilen können, als dass den Dichter hier in der Mitte seiner langen Thierschilderung das Gefühl der Nothwendigkeit eines Rückbezugs auf den Grundgedanken der Gottesrede überkam. — c) V. 4—14. Die Beschreibung des Krokodils, erste Hälfte. — V. 4. Bis jetzt war nur auf die Unbezwinglichkeit des Thieres hingewiesen;

sein Körperbau und seine ganze furchtbare Art, die so merkwürdig sind, sind noch nicht beschrieben. Zu solcher Beschreibung macht er hier den Uebergang. *Nicht will ich mit Schweigen übergehen seine Glieder* (nach 18, 13) *und das Wort von den Kräften* oder auch: die Sache der Kräfte d. h. wie es sich mit seinen Kräften verhält, was darüber zu sagen ist (vgl. Deut. 15, 2. 19, 4) *und die Anmuth seines Baues.* Wie wenig diese prosaische und schulgerechte Ankündigung des zu Besprechenden in einer Rede Gottes passe, ist leicht fühlbar. Auch wenn man mit dem Qeri (לֹא für לוֹ) den Satz fragend nimmt: *von ihm sollte ich verschweigen* u. s. w.? wird nichts besser. Im Schlussglied ist zwar עֶרֶךְ *Einrichtung* des Körpers, Bau desselben (vgl. Jud. 17, 10), τάξις (*Aq.* oder *Symm.*), somit anders als 28, 13, annehmbar; aber חַיִן, gewöhnlich als Nebenform von חֵן erklärt, ist bedenklich, auch darum, weil im Folgenden nicht die *Anmuth* oder *Zierlichkeit,* sondern die Furchtbarkeit seines Körpers geschildert wird; חַיִן = חִין (*Ew.*) erbringt nur ein Hohlmaass, nicht Maass = Verhältniss. Vielleicht ist es verderbt etwa aus עַיִן oder חֹסֶן (obgleich alle Verss. die W. חנן ausdrücken, aber auch vergeblich zu erklären suchen). — V. 5—9 seine Ober- und Vorderseite, d. h. sein Panzerrücken und sein Rachen. V. 5. *Die Oberfläche seines Gewandes,* die noch Niemand aufgedeckt hat, ist die Oberseite seines geschuppten Panzers, nicht: seines Panzers Antlitz = sein Gesichtspanzer (*Schl.*). רִכּוֹן] hier anders als 30, 11 ist das *Gebiss,* vgl. χαλινοί; in sein Doppelgebiss (vgl. 11, 6) dringt Niemand ein. — V. 6. Ausführung von V. 5b. *Die Pforten seines Antlitzes* d. h. die (bis hinter Augen und Ohren reichenden) gewaltigen Kinnladen. *Rings um seine Zähne her* ist *Schrecken* (39, 20); seine Zähne, im Oberkiefer gewöhnlich 36, im untern 30, lang und spitzig, sind um so schrecklicher anzusehen, als sie nicht von Lippen bedeckt sind. — V. 7—9. Ausführung von V. 5a. *Eine Pracht* d. h. prächtig (indem גאוה Hoheit ebenso ein Adj. vertritt, wie vorher אֵימָה) sind *die Schilder-Rinnen* (s. 40, 18) die gewölbten Knochenschilder, deren das Thier 17 Reihen hat, alle von gleicher Grösse, viereckig. Im 2 Gl. ist nicht חותם צר Subj. und סגור Praed. (*Hirz.*), weil in diesem Fall zur Herstellung der Beziehung ein בַּעֲדָם *um sie* nicht fehlen könnte, sondern סגור ist dem Subj. des 1 Gl. frei beigeordnet, und der Sing. סגור um so mehr möglich, als es in einem Rel.-Satz אֲשֶׁר סָגַר (welche geschlossen worden ist, Acc. beim Pass.) heissen könnte; ähnlich V. 15b; חותם צר aber entw. frei untergeordneter Acc. (*Ew.* § 297, b) *geschlossen mit engem Siegel* (*Ew., Del.*), oder wieder Appos.: *festgeschlossen,* gleichsam *ein enganliegendes Siegel.* Die Erklärung folgt sofort V. 8 f. — V. 8. נָגַשׁ hier: *sich reihen* oder *schliessen an* etwas, vgl. הִקְרִיב Jes. 5, 8. רוּחַ] Hauch, *Luft,* hier als Masc. verbunden, wie nur in wenigen Stellen bei Dichtern. — V. 9. Zum Ausdruck אישׁ באחיהו vgl. *Ges.* § 124 Anm. 4; *Ew.* § 301, a. יִדְבָּקוּ] wie 38, 38. יִתְלַכָּדוּ] wie 38, 30. — V. 10—13 verschiedene merkwürdige, von seinem Vordertheil ausgehende Erscheinungen. V. 10. יָהֵל] mit zurückgezogenem Ton, s. zu 3, 3; Hiph. von הלל (31, 26); über den Sing. fem. Verbi beim

Subst. f. Plur. s. zu 12, 7. Das Krokodil pflegt sich mit aufgesperrtem Rachen gegen die Sonne zu legen, daher der öftere Reiz zum *Niesen* (*Boch.* Hieroz. III S. 753 f.); *der Glanz, welchen das Niesen ausstrahlt* ist also der in den Sonnenstrahlen erglänzende Wasserausfluss (*Hirz.*). Der Ausdruck עטיתי שחר aus 3, 9. In der ägypt. Hieroglyphenschrift wird der Morgenanbruch durch die Krokodilsaugen bezeichnet; den Grund davon, welcher auch die hier vorkommende Vergleichung erklärt, gibt *Horus* Hierogl. 1, 68 dahin an: *ἐπειδὴ πρὸ παντὸς σώματος ζῴου οἱ ὀφθαλμοὶ ἐκ τοῦ βύθου ἀναφαίνονται* (*Hirz.*). Die katzenaugenähnlich funkelnden Augen des Thieres schimmern mit einem röthlichen Schein durch das Wasser hervor, noch ehe der Kopf über dem Wasser sichtbar wird. — V. 11—13. Beschreibung seines heftigen Athmens zu der Zeit, wenn es aus dem Wasser hervortaucht. *„Tum spiritus diu pressus sic effervescit et erumpit tam violenter, ut flammas ore et naribus videatur evomere“ Boch.* p. 755. Auch *Bartram*, welcher ein solches aus dem Uferschilfe hervorrauschendes Krokodil beobachtete, sagt (Reise nach Carolina bei *Ros.* S. 250): „ein dicker Rauch strömte aus seinen weit geöffneten Nasenlöchern mit einem Geräusch, welches beinahe die Erde erschütterte“ (*Hirz.*). V. 11. Feuerfunken *entgleiten* d. h. sprühen hervor. — V. 12. Aus seinen Nüstern geht Rauch aus, *gleich angefachtem* (Jer. 1, 13) d. i. unterheiztem *Topf sammt Binsen* (40, 26), d. h. als wäre ein erhitzter Topf da, sammt getrockneten oder halbtrockenen, aber darum nur um so stärker rauchenden Binsen als Brennmaterial. Das Bild ist nur im Umriss gezeichnet, nicht ausgeführt. Wer sich darein nicht finden könnte, müsste בְּאַמְּנוֹן lesen. Die Bedeutung *Kessel* oder gar *heisser Kessel* ist erst von den Rabb. erdacht, und mit Unrecht von den meisten Neueren (ausser *Ew.*, *Böttch.*, *Del.*) angenommen. — V. 13 gibt noch eine stärkere Hyberbel, wornach sein heisser *Athem* sogar *Kohlen entzündet*. — V. 14ª charakterisirt noch mit ein Paar Worten den übrigens beim Krokodil wenig hervortretenden *Hals* als Sitz gewaltiger Kraft, und schliesst dann die Beschreibung der Vorder- und Oberseite des Thieres mit einer allgemeinen Bemerkung über *das Verzagen* oder die Angst, die es vor sich her verbreitet, ab. ילין *weilt* (wie oft im übrigen B., s. zu 17, 2) und תרוץ *springt auf, hüpft* bilden einen niedlichen Gegensatz; über das zu Grund liegende Bild vgl. Hab. 3, 5; תרוץ in einigen Mss. hat keinen kritischen Werth. — d) V. 15—26 der Beschreibung zweite Hälfte. — V. 15. Zunächst die fleischigen Theile des Leibes, namentl. Bauches, sind nicht wie bei andern Thieren locker herabhängend und weich, sondern eng *anschliessend*, eine feste Masse bildend, dabei stramm oder *fest auf ihm* als wären sie ihm angegossen, *ohne sich zu bewegen* d. h. bei den Bewegungen des Körpers zu wackeln. Sie sind nämlich ebenfalls mit harten Schuppen überzogen. Ueber den Sing. יצוק, nicht auf בשׂרו allein, sondern auf מפלי בׄ bezogen, s. zu V. 7; יצוק ist hier Paʿûl (anders 28, 2. 29, 6), vgl. מצק 11, 15. Die Negation בַּל kommt ausser hier im ganzen Buche nicht vor, wie auch מוט beim alten Dichter

nicht gebraucht ist. — V. 16. Ebenso ist's in seinem Innern, auch hier alles, namentl. *das Herz gegossen* d. h. fest und hart, *wie Stein;* steigernd fügt er hinzu: *wie unterer Mühlstein,* d. h. der untere festliegende Stein der Handmühle, auf dem der obere umgedreht wurde, der darum von besonderer Härte sein musste (s. *Winer* RW. Art. Mühle). *„In belluis, praesertim quae minus sensu valent, magna est cordis firmitas, motus etiam multo tardior" Boch.* p. 758, vgl. auch *Aristot.* de part. anim. 3, 4 (*Hirz.*). Dass aber der Verf. diese stark hyperbolische Schilderung nicht blos physisch, sondern zugleich im bildlichen Sinn (hartes Herz ein Zeichen des Muthes und der Grausamkeit) verstanden wissen will, zeigt der Uebergang, den er sofort zur Beschreibung seiner Unbesieglichkeit macht. Alle Helden beschämt es V. 17, allen Waffen bietet es Trotz V. 18—21. — V. 17. מִשְּׂאֵתוֹ] contrahirt aus מִשְּׂאֵתוֹ, *von seiner Erhebung, von seinem Auffahren,* also anders als 13, 11 u. 31, 23. אֵלִים] wofür in einer Menge von Mss. u. Ed. אֲלָפִים, *Helden.* יְגוֹרוּ] s. 19, 29. מִשְׁבָּרִים] nicht: *vor Wunden,* denn mit blosser Verwundung kommt man bei ihm nicht davon, sondern: *vor Gebrochenheit* d. h. *Bestürzung,* Schrecken (Vulg.: *territi,* vgl. Jes. 65, 14), s. חַת V. 25. יִתְחַטָּא *sich selbst verfehlen* d. h. sinnlos und irre werden; nicht: das Ziel oder gar den Weg (zur Flucht) verfehlen. — V. 18. מַשִּׂיגֵהוּ חֶרֶב] absolute voraufgesetzt: *der es mit dem Schwerdt erreichende,* hat den Werth eines Bedingungssatzes *wenn man es m. d. S. erreicht,* wozu בְּלִי תָקוּם, auf Schwerdt bezüglich, Nachsatz ist (*Ew.* § 341, e u. 357, c): *so kommt es nicht auf,* hält nicht Stand; חֶרֶב selbst ist dann als frei untergeordneter Acc. (s. zu V. 7) zu nehmen, da הֶשִׂיג mit dopp. Acc. *einen etwas erreichen machen* aus 1 Sam. 14, 26 schwerlich erwiesen werden kann. בְּלִי] im ganzen B. Ij. nur hier zur Verneinung des Verb. fin. (s. V. 15), welcher Gebrauch überhaupt äusserst selten ist (*Ew.* § 322, a). Das 2 Gl. bringt weitere Subjecte zu תָקוּם, ohne dass, wie man erwartete, בְּלִי wiederholt wäre; der Anschluss wäre leichter, wenn man im 1 Gl., gegen die Accente, חֶרֶב als Subj., nicht als Acc. nähme. שִׁרְיָה] nach den Verss. = שִׁרְיוֹן oder שִׁרְיָן *Panzer,* schwerlich wie سَرُوءَة oder سَرِيَّة eine Pfeilart (s. V. 20). Dagegen ist von מַטָּע (مِطْرَع) noch immer zweifelhaft, ob es für sich ein *Wurfgeschoss* bedeute, oder (LXX, *Vulg.*) mit חנית zusammen zu nehmen sei als *hasta missilis.* — V. 19. Subj. ist das Thier; חָשַׁב לְ wie 13, 24 u. s.; über נְחוּשָׁה s. 40, 18; רִקְבּוֹן eine jüngere Form für רָקָב (13, 28). — V. 20. Ein *Pfeil* (s. zu 5, 7) bringt's nicht zum Fliehen; Schleudersteine *wandeln sich ihm* (30, 21) *zu Stoppeln,* d. h. es empfindet sie nur als St. (*Hirz.*). — V. 21, תותח] *Keule, Streithammer,* hier als Gattungsbegriff mit dem Plur. construirt; zum Verb. s. 18, 3. יִשְׂחַק לְ] wie 39, 7. 18. רעש] das *Rauschen, Sausen* 39, 24. כידון] 39, 23. — V. 22 schliesst sich an V. 16 an, und bringt die Beschreibung der Unterseite seines Körpers. תחתיו] *unter ihm*

d. h. an seinem Bauch und namentlich am Untertheil des Schwanzes. חרוּצי חרשׁ] *die spitzigsten Scherben* (2, 8), s. über diese Verbindung des Adj. im st. c. mit dem Subst. *Ges.* § 112, 1, Anm. 1; *Ew.* § 313, c; vgl. 30, 6. Gemeint sind mit diesen *Scherben* die Schuppen oder Schilder der Unterseite, welche kleiner aber nicht weniger scharf sind, als die Rückenschilder; dieselbe Vergleichung bei *Ael.* Hist. Nat. 10, 24. Liegt das Thier im Schlamm am Ufer, so prägen sich diese unteren Schuppen in den Schlamm ein, so dass es aussieht, als wäre ein Dreschschlitten (die unten mit eisernen Spitzen versehen waren) darüber hingezogen worden (*Hirz.*), daher im 2 Gl.: *einen Dreschschlitten* (Jes. 28, 27) *breitet es* (17, 13) *hin auf den Schlamm.* — V. 23 f. von seiner Fahrt auf dem Strome. *Es bringt in's* Sieden (30, 27) oder *Schäumen die Wassertiefe; den See* (14, 11) *macht es gleich einem* d. h. gleichsam zu einem *Salbenkessel,* d. h. (nach V. 24b) so schaumbedeckt, dass das Wasser aussieht, wie die Mischung in einem Salbentopf. *Boch.* bezieht die Vergleichung auch noch auf den moschusartigen *Geruch,* welchen das Krokodil im Wasser verbreitet; aber der Dichter spricht nur von den *sichtbaren* Wirkungen, welche das Thier im Wasser zurücklässt (*Hirz.*). — V. 24. יאיר נתיב] näml. durch den Wasserschaum, welcher die Richtung seiner Fahrt bezeichnet. יחשב] ohne bestimmtes Subj.: *man hält die Fluth* (welche es durchzogen hat) *für graues Haar,* näml. ihrer Farbe wegen, vgl. die Homerische πολιὴ ἅλς Il. 1, 350; Od. 4, 405 (*Hirz.*). — V. 25 f. Abschluss, den Grundgedanken, seine Unbezwinglichkeit, noch einmal hervorhebend. *Nicht gibt's auf dem Staube* d. h. auf Erden, unter den Irdischen (s. zu 19, 25) *Beherrschung seiner* d. h. eine Herrschaft über es (*Targ., Pesch.*) vgl. Zach. 9, 10. Die Auslegung: nicht ist auf Erden *seines Gleichen* (מָשׁל Aehnlichkeit und dann concr.) nach LXX *Umbr., Del.,* passt nicht zum 2 Gl., welches in einer Appos. die Begründung enthält: *das geschaffen ist zum Nichterschrecken.* Zu Part. העשׂוי vgl. 15, 22 (auch 40, 19); einige Mss. haben העשׂוי.] lautete 6, 21 חַתָּה; בלי־חת kann aber auch (s. 30, 8; *Ew.* § 286, g) als Adj. *schreckenslos, unverzagt* bedeuten, in welchem Fall לְ nicht Zweck und Ziel, sondern das Produkt einführen würde. — V. 26 führt 25b aus: *alles Hohe* d. h. was es in der Schöpfung nur Furcht- und Achtung-Forderndes gibt, *sieht es an* (s. 40, 11) d. h. hier: es sieht ihm keck in's Gesicht, wendet sich von ihm nicht ab aus Furcht; *es ist König über all die stolzmuthigen Thiere* (genommen aus 28, 8), an Muth und Kraft allen überlegen und von ihnen nicht besiegbar. Mit seinem Schwanz kann es auch grosse Vierfüssler niederschlagen. *Boch.* p. 767 (*Hirz.*).

Die Antwort Ijob's 42, 1—6, sich anschliessend an 40, 14. — V. 2. Da Gott 40, 9—14 seine Gerechtigkeit mit seiner Allmacht zusammengeknüpft hat, sofern erstere ohne letztere nicht denkbar ist, bleibt Ij. ganz in der ihm von Gott angewiesenen Gedankenrichtung, wenn er seine Antwort mit ausdrücklicher Anerkennung der Allmacht Gottes beginnt. Wie diese aber dort nur als Voraussetzung seiner Gerechtigkeit gemeint war, so kann sie auch hier nur als Grundlage

und Möglichkeit seines ethischen Verhaltens in Betracht kommen: *kein Vornehmen* (oder *Gedanke*) *wird von dir abgeschnitten* d. h. ist für dich unmöglich oder unausführbar (vgl. Gen. 11, 6), es darf also nach seiner Güte und Brauchbarkeit nie vom Menschen angezweifelt, nie als ein solches bezeichnet werden, das nur auf Kosten der Gerechtigkeit gefasst und durchgeführt werden könne. Insofern liegt in diesen Worten zugleich das Geständniss, dass auch Gottes Gerechtigkeit nicht bestritten werden dürfe. Um die nackte Allmacht, die ja Ij. längst gekannt und anerkannt hat, handelt es sich hier überall nicht. יְדַעְתָּ] über diese Schreibart s. *Ges.* § 44 Anm. 4; *Ew.* § 190, d; eine Zahl Mss. u. Ed. Complut. haben יָדַעְתִּי. מזמה] hier im guten Sinn, vgl. זִמָּה 17, 11. — V. 3 ff. Wirft aber Ij. von dieser gewonnenen Einsicht aus einen Rückblick auf seine früheren Urtheile über die sittliche Weltordnung Gottes, so muss tiefe Beschämung und Reue ihn ergreifen, welcher er jetzt Ausdruck giht, indem er an die von ihm vernommenen und ihm tief in die Seele gedrungenen Gottesworte anknüpft. V. 3. Er wiederholt zunächst, mit leichter Variation, das Wort 38, 2, durch das ihn Gott als einen Verdunkler dessen, was wohlerwogener Plan war, bezeichnet hatte, und folgert daraus, indem er sich's als ein Gotteswort gesagt sein lässt: *also* (s. 34, 25) *habe ich* mich *ausgesprochen, ohne zu verstehen*, über *für mich zu Wunderbares, ohne zu erkennen*, d. h. unverständige Aeusserungen über Dinge, die für mich zu hoch sind, mir erlaubt. „Der Hauptsatz: הגידתי נפלאות ממני ist der poetischen Gliederung wegen auseinandergerissen, und jedem Theil desselben ein Nebensatz untergeordnet, wie nicht selten geschieht, z. B. Ps. 18, 42“ (*Hirz.*). — V. 4 enthält nicht eine demüthige Bitte Ijob's an Gott, durch die er sich als für Gottes Belehrung empfänglich und darnach begierig darstellte (*Ros., Hirz., Stick., Hahn, Del.*), denn noch weitere Belehrungen von Gott zu empfangen ist jetzt keine Zeit, wie ihm auch weiterhin keine gegeben werden, sondern wie V. 3a, enthält dieser V. ein von Ij. blos angeführtes Wort (nicht Ijob's 13, 22, *Umbr.*, sondern) Gottes 38, 3. 40, 7, allerdings frei angeführt, so dass es einen V. ausfüllt, und daher vorn mit einem ganzen Glied vermehrt. Gegenüber von diesem ihm ebenfalls unverwüstlich in der Seele haftenden Gotteswort, durch das er zum Eintritt in den Rechtskampf mit Gott aufgefordert war, will er nun V. 5 f. seine Unfähigkeit zur Selbstvertheidigung und die Vermessenheit seines Unterfangens demüthig und reuevoll eingestehen. V. 5. *Gemäss dem Gehör des Ohres* (28, 22; Ps. 18, 45) d. h. so wie das Ohr vom Fernen hört (*Ew.*) *hatte ich dich vernommen* d. h. von dir gehört; *jetzt aber hat mein Auge dich gesehen.* Was der auch sonst (28, 22. 29, 11) vorkommende Gegensatz zwischen Hören und Sehen besagen will, sieht man am besten Ps. 48, 9: die blos mittelbare und erlernte, darum mangelhafte Erkenntniss hat einer unmittelbaren, auf dem eigenen Erfahren beruhenden, darum sicheren und lebendigen Platz gemacht. Schon die Thatsache der Erscheinung selbst und noch mehr was er dabei zu hören bekam, hat sein Inneres mit dem Eindruck der göttlichen Herrlichkeit (Macht, Weisheit, Gerech-

tigkeit, Liebe) so erfüllt, dass alle Zweifel und alle Selbstüberhebung geschwunden sind. An ein blos äusseres Sehen ist so wenig zu denken als 19, 26 f. V. 6. *Darum*, weil ich durch Gott selbst zu vollerer, lebendiger Erkenntniss geführt bin, *verwerfe ich* (mit ausgelassenem Obj., s. 7, 16. 36, 5) näml. was ich gethan und geredet habe, also = widerrufe ich. Ein Niph. אֶמָּאֵס, sei es = *reprehendo me* (LXX, *Symm.*, *Vulg.*) sei es = *ich verzage* (7, 5 *Böttch.*) zu lesen, ist weder nöthig noch passend. נחמתי] ist Niph. Sonst s. zu 2, 8. 12. — Auch durch diese schnelle und willige Unterwerfung, noch ehe er von Gott über sein Leiden eine andere Aufklärung bekommen hat, als die allgemeine dass hier ein Rath vorliege, hat er den gottesfürchtigen Sinn, an dem festhalten zu wollen er auch während seines Leidens bekannt hatte (17, 9. 28, 28), auf's Neue bewährt.

3) *Die Erlösung und Verherrlichung Ijob's*, Cap. 42, 7—17.

Nachdem Ijob von der durch Gottes Erscheinung in ihm gewirkten besseren Erkenntniss aus seine im Kampfe begangenen Fehler bekannt, widerrufen und bereut hat, und innerlich von den ihm noch anklebenden Irrthümern frei geworden ist, und nachdem auch durch seine bedingungslose Unterwerfung die Gerechtigkeit Gottes als eine unantastbare vollkommen gewahrt worden ist, steht der vollen Gnadenerweisung Gottes gegen den treuen, bewährten Dulder nichts mehr im Wege. Sein Kampf ist ausgekämpft, und der Preis des Sieges kann ihm gereicht werden. Alles was jetzt noch zu geschehen hat, entwickelt sich in natürlicher Aufeinanderfolge der Ereignisse, für deren Darstellung die einfache Erzählung genügt: die gehobene Dichtersprache weicht von hier an wieder dem gewöhnlichen Prosastyl. Den Ij. als seinen Knecht ausdrücklich anerkennend bereitet Gott zunächst den Dreien wegen ihrer lieblosen Verdächtigung seiner Unschuld die verdiente Strafe und Demüthigung und verurtheilt damit auch ihre den Thatsachen zum Trotz eigensinnig durchgeführte Lehre V. 7—9. Der Held selbst aber, durch Gott von seinem Leiden befreit und mit doppeltem Ersatz für alles Verlorne beschenkt, darf noch lange in reichem allseitigem Glück auch äusserlich die Früchte seines standhaften Duldens geniessen V. 10—17.

V. 7. אחר] hier = אַחַר אֲשֶׁר als Conj.: *nachdem*, Lev. 14, 43. אל־אליפז] als an den ersten Vorführer unter den Dreien. אלי] *in Beziehung auf mich, von mir* Gen. 20, 2; Ps. 2, 7. נכונה] *Richtiges, Wahres*, ἀληθές LXX, vgl. Ps. 5, 10. Zu der Einschränkung auf subjectiv Wahres, *das was sie selbst für das Wahre hielten*, also *Aufrichtiges, Redliches* (*Ew.*, *Hirz.*, *Schl.*) hat man eigentlich kein Recht. Allerdings war an ihren Reden die innere Wahrhaftigkeit zu vermissen (6, 25. 13, 7 ff. 21, 27. 27, 12), aber nicht diess allein fällt ihnen zur Last, sondern auch dass sie unrichtiges behauptet haben, wie umgekehrt Ij. nicht blos wegen seiner Ueberzeugungstreue, sondern auch wegen der Wahrheit des von ihm durchgeführten Satzes Anerkennung verdient. Von selbst versteht sich dabei, dass nicht jedes

einzelne Wort der Freunde als unwahr, und jedes einzelne des Ijob als wahr bezeichnet werden soll, sondern nur ihre beiderseitigen Aufstellungen in der grossen Frage, um die sich das ganze B. dreht, nämlich über Schuld oder Unschuld Ijob's. Dass aber in dieser Frage *nicht recht geredet zu haben* ihnen als Schuld, wenn auch nur als leichtere, durch Opfer und Fürbitte sühnbare Schuld, angerechnet wird, setzt voraus, dass ihnen die Wahrheit zu erkennen und zu sagen möglich war; und möglich war es ihnen, wenn sie nur nicht dem Schein, der Furcht (6, 21) und der hergebrachten Meinung zu viel nachgaben, und dagegen den offenkundigen Thatsachen des Lebens und dem Selbstzeugnisse Ijob's sich verschlossen. כעבדי] die Lesart einiger Mss. בַּעֲבוּרִי hier und V. 8 erscheint wie eine absichtliche Correktur; in V. 8 haben sie auch die LXX. Sonst vgl. zu dieser Entscheidung den Wunsch Ijob's 16, 21. — V. 8. שבעה פרים וגו׳] vgl. Num. 23, 1; zur Zahl 7 auch 1, 2. אלים] = אֵילִים, *Ew.* § 15, b. עולה בעדכם] *ein Brandopfer für euch* (6, 22) d. h. zu eurer Sühnung; vgl. zu 1, 5. יתחלל] als Juss. כי אם] *nur*, auch ohne vorhergehende Verneinung, *Ew.* § 356. *Nur auf ihn werde ich Rücksicht nehmen* (Gen. 19, 21), *so dass ich euch nicht anthue die* Strafe der *Thorheit*, die ihr begangen habt durch Läugnung der Wahrheit. „Die נבלה ist hier: *Strafe* der Thorheit, wie öfters חַטָּאת u. עָוֹן für *Strafe* der Sünde gesetzt ist; die נְבָלָה ist nämlich auch עָוֹן s. zu 2, 10" (*Hirz.*). Ijob soll zu dem Opfer die priesterliche Fürbitte sprechen, und nur um *seiner*, des Reinen, Fürbitte willen will Gott ihr Opfer gnädig annehmen und ihre Sünde vergeben; welche Demüthigung für sie! Vgl. 22, 30 die Verheissung des Eliphaz, und zur Wirksamkeit der Fürbitte eines Gerechten auch Gen. 18 u. 20, 7. 17. Dem Ij. aber ist damit Gelegenheit geboten, die Aechtheit seiner Gottesfurcht in neuer Weise, durch Fürbitte für den Beleidiger (s. zu 31, 29 f.), zu bethätigen. — V. 9. וצפר] viele Mss. וצפר; aber s. über das fehlende ו *Ew.* § 349, a, 2. — V. 10. איוב (Q. שבות) שב את־שבית] gewöhnlich: *wendete die Gefangenschaft* oder *das Gefängniss Ijob's* mit der Erklärung: erstattete das Verlorne wieder, oder auch: machte dem Elend ein Ende. Aber wenn der Ausdruck שבית oder שבות wirklich, von שבה abgeleitet, *Gefangenschaft* bedeutete, so konnte er doch unmöglich seine Grundbedeutung so verlieren, dass er sogar in Fällen, wie hier, wo von Gefangenschaft (trotz der Bilder 7, 12. 13, 27 u. A.) keine Rede sein kann, anwendbar war. In Wahrheit haben alle Verss. (ausser *Targ.*) hier eine Ableitung von שוב ausgedrückt (*Symm.*: ἐπέστρεψε τὴν ἀποστροφὴν τοῦ Ἰώβ); dass der Ausdruck auch an andern Stellen vielmehr bedeutet *die Wendung von einem wenden* d. h. *ihn wiederherstellen*, darüber s. *Böttch.* N. Aehr. Nr. 109, und über die gramm. Möglichkeit *Ew.* § 165, b u. *Böttch.* Lehrb. § 464. בהתחללו] בְּ ist auf keinen Fall ב des Preises (*Hirz.*) = *dafür dass*, auch nicht des Grundes = *da* oder *weil*, denn Ijob's Wiederherstellung hat einen andern Grund, sondern zeitlich zu verstehen: *als, während*; gerade jener Zeitpunkt der Erweisung seiner Versöhnlichkeit wurde für ihn der Wendepunkt seines Geschicks, indem zunächst in seiner Krankheit die Besserung ein-

trat. רעהו] Sing., weil es hier nicht auf die Zahl, sondern nur auf die Sache ankommt, dass einer für seinen Nächsten betet (vgl. 12, 4. 17, 21). למשנה] *zum Zweifachen, auf's Doppelte* von dem, was er vorher gehabt hatte, *vermehrt* ihm Gott seinen Besitz, natürlich nicht auf einmal, sondern nach und nach. — V. 11. Bevor diese Verdoppelung seiner Habe näher beschrieben wird, wird noch bemerkt, wie jetzt nach seiner Genesung er auch wieder zu Ehren kam, indem die Verwandten und Bekannten alle, deren Theilnahmlosigkeit, ja Verachtung während seines Leidens er so schmerzlich gefühlt hatte (19, 13—19), wieder erschienen, ihm ihre Theilnahme bezeugend und seine Gunst wieder suchend, freundschaftlich von ihm aufgenommen (die Kehrseite zu 12, 5, und ganz der Wirklichkeit des Lebens entsprechend). וידעיו] 19, 13. לפנים] *vordem*, wie oft (s. auch 21, 33). ויתנו לו] 2, 11. קשיטה] ein alterthümlicheres Geldstück als der spätere שֶׁקֶל, nur noch in einer der älteren Quellen der Gen. (33, 19) vorkommend, und daraus wiederholt in Jos. 24, 32; etym. wahrscheinlich = *dargewogenes* Stück; *Luth.*: ein schöner Groschen; *Zür. Uebers.*: ein Schaf, nach Vorgang der Verss. נזם] *Ohr-* und *Nasenring*, ein beliebter Schmuck der Männer und Weiber im alten Morgenland, *Win.* RW. Art. Ring. Ueber die Sitte, bei Besuchen Geschenke zu bringen, *Win.* RW. Art. Geschenke. — V. 12 schliesst sich als Fortsetzung an 10b an. Ueber ראשית und אחרית *die frühere* und *spätere Lebenszeit* s. 8, 7. Die Zahlen sind das Doppelte von den 1, 3 genannten. — V. 13. Die Kinder werden ihm nicht, wie die Habe, verdoppelt, wohl aber alle ersetzt (1, 2). שבענה] nach *Hirz., Olsh.* ein Schreibfehler für שִׁבְעָה; nach *Ew.* § 269, c ein veraltetes Subst. שִׁבְעָן *ein Siebend* mit tonloser Fem.-Endung. Ein volles Siebend Söhne wurde ihm zu Theil; über dieses Glück ist weiter nichts zu sagen, es ist auf dem Standpunkt der Alten selbstverständlich. Anders mit den Töchtern (s. zu 1, 2), wesshalb sie sofort noch besonders gezeichnet werden, und zwar nach der Seite ihrer Schönheit. — V. 14. Die Namen, mit denen *man* sie benannte, geben eben der allgemeinen Schätzung ihrer Schönheit Ausdruck, vgl. 15a. Nämlich ימימה ist wahrscheinlich (wie يمامة) *Taube*, Taubenreine, während die Verss. es mit ימים, aram. יממא zusammenbringen: *Reine, Helle wie der Tag* (vgl. *diana* zu *dies, Hirz.*); קציעה lieblich und fein wie *Kassia*-Duft (Cant. 1, 3); קרן הפוך d. h. wo sie thätig ist, zur Erhöhung der Anmuth dienend, gleichsam ein *Büchschen* (1 Sam. 16, 1. 13) *mit Augenschminke*, dem bekannten Schönheitsmittel der morgenländischen Frauen, *Win.* RW. Art. Schminke. — V. 15. נשים] Acc. beim Pass. לחם und אחיהם] Pron. masc. ungenau oder vielmehr comm. wie 39, 3 u. s. נחלה] dass Ij. den Töchtern unter den Söhnen *Erbe*, erbliches Grundeigenthum anwies (s. dagegen Num. 27, 8, wornach die Töchter nur erbten, wenn keine Söhne da waren), geschah, damit sie auch nach der Verheirathung unter ihren Brüdern wohnen bleiben könnten, und war ein Zeichen des schönen geschwisterlichen Verhältnisses, das auch unter diesen Nachgebornen (vgl. 1, 4) herrschte und von ihm gepflegt wurde. —

V. 16 f. Zum vollendeten Lebensglück gehört auch, dass man erst in hohem Alter, umgeben von blühender Nachkommenschaft und nachdem man Alles, was das Leben bietet, zur Genüge gekostet, von hinnen scheidet, vgl. 5, 25 f. 24, 24 u. a. וַיָּרְא] für diese gewöhnliche Form will Qeri die ungewöhnlichere וַיִּרְאֶה; ebenso Hez. 18, 14, wahrscheinlich nur aus Gründen des Gesangvortrags. Sachparallele: Gen. 50, 23, vgl. Ps. 128, 6; Prov. 17, 6; Tob. 9, 11. Nach שָׁנָה schieben die LXX ein: *τὰ δὲ πάντα ἔτη ἔζησε διακόσια τεσσαράκοντα.* — V. 17. שבע ימים] im gleichen Sinn wie Gen. 25, 8. 35, 29. — So herrlich ist der Lohn der standhaften, auch im Leiden siegreich bewährten Gottesfurcht.

„Wie in V. 16 und oben 2, 9, so findet sich auch am Schlusse des Buchs bei den LXX ein Zusatz, und zwar länger als die andern, verschiedene, grösstentheils genealogische Ergänzungen zur Geschichte Hiob's und seiner Freunde enthaltend" (ruhend auf Combinationen mit Gen. 36, 33. 13. 28). „Dieselben Zusätze, nur mit einigen unwesentlichen Abweichungen, finden sich auch in der *alten Vulg.*, und die Schlusszusätze hatte ausserdem *Theodot.*; dagegen *Aq.* u. *Symm.* sich an den hebr. Text anschlossen, und auch *Hieron.* keinen derselben in die *neue Vulg.* aufnahm; *Orig.* in der epist. ad Afric. erwähnt ihrer als nicht zum hebr. Original gehörend." „Ausserdem wird über das *Buch* Hiob bemerkt: *οὗτος (Ἰώβ) ἑρμηνεύεται ἐκ τῆς Συριακῆς βίβλου*, wovon die richtige Erklärung unstreitig (?) diejenige ist, welche in der *Catena Graecc. patrum in libr. Iob (collectore Niceta*, Lond. 1637) dem *Olympiodor* in den Mund gelegt wird: *Συριακὴν νῦν τὴν τῶν Ἑβραίων διάλεκτον καλεῖ* u. s. w." (*Hirz.*). Ob diese Zusätze *christlichen* Ursprungs sind, wie *Hirz.* aus den Anfangsworten des letzten: *γέγραπται δὲ αὐτὸν (Ἰώβ) πάλιν ἀναστήσεσθαι, μεθ' ὧν ὁ κύριος ἀνίστησιν*, schliessen wollte, muss dahingestellt bleiben. Jedenfalls stellen sie die ältesten uns bekannten Erzeugnisse einer freien, an die Ijob-Sage sich anlagernden Mährchendichtung dar, von welcher theils im Targ. und Midrasch, theils (durch die Juden vermittelt) noch im Qurân Sur. 21, 83 f. 38, 40 ff. und bei arab. Schriftstellern (s. *Flügel* Hiob bei den Muhammedanern in Ersch und Gruber Encycl.) Reste erhalten sind.

Druckfehler:

S. 52 Z. 22 lies גדיש für גידש.
S. 53 Z. 1 - Sünder für Sünden.
S. 222 Z. 7 - 42 für 40.
S. 240 Z. 33 - 12 für 13.
S. 321 Z. 29 - Subjecte für Subjective.

Druck von C. P. Melzer in Leipzig.

Kurzgefasstes

exegetisches Handbuch

zum

Alten Testament.

Vierzehnte Lieferung.

Die Psalmen.

Von

Justus Olshausen.

Leipzig,
Verlag von S. Hirzel.
1853.

DIE

PSALMEN.

ERKLÄRT

VON

JUSTUS OLSHAUSEN.

LEIPZIG,

VERLAG VON S. HIRZEL.

1853.

Vorrede.

Die Besorgung der zweiten Auflage von *L. Hirzel*'s Erklärung des Hiob gab mir zu Anfang des vorigen Jahres Veranlassung, mich in dem Vorworte zu jenem Buche in aller Kürze über die Schwierigkeiten zu äussern, welche sich dem Erklärer des A. T. bei sehr vielen Stellen in den Weg legen und meiner Ansicht nach ein sicheres Verständniss des Textes für jetzt nur zu oft unmöglich machen. Je weniger es thunlich war, bei jener Gelegenheit in die Sache weiter einzugehn, desto mehr fühlte ich, obgleich sonst nicht grade zu schriftstellerischen Arbeiten in diesem Fache geneigt, die Verpflichtung an einem andern Orte auf den beregten Gegenstand zurückzukommen und namentlich mein eignes exegetisches Verfahren an einem passenden Beispiele darzulegen. Unter diesen Umständen war es mir ganz willkommen, dass gleich nachher die Aufforderung an mich gelangte, für das kurzgefasste exegetische Handbuch die Bearbeitung der Psalmen zu übernehmen. Zwar kann sich der Erklärer in Ansehung des Raumes, der ihm nach der Bestimmung des Handbuches zu Gebote steht, wohl etwas beengt fühlen, doch erwuchs mir daraus kein wesentliches Bedenken und ich habe mich der Aufgabe gern unterzogen. Es ist mir aber ein Bedürfniss, meine Stellung zu derselben hier etwas näher zu bezeichnen.

Zuvörderst muss ich hervorheben, dass ich nicht, wie so zu sagen alle übrigen Ausleger der Psalmen, Theolog bin und deshalb das Verhältniss, worin die sich mir aufdrängenden exegetischen Resultate zu den verschiedenen Ansichten der Theologen von den gegenseitigen Beziehungen des A. und N. T. stehn, unberührt gelassen habe. Mir kam es lediglich darauf an, wo möglich einen Beitrag zur Gewinnung einer correcteren philologischen Grundlage für das Verständniss der Psalmen zu liefern; die Benutzung desselben für die Theologie muss ich den Theologen anheimgeben, an deren Zwistigkeiten Theil zu nehmen nicht meines Berufes ist und denen ich meine exegetischen Resultate um so ruhiger vor Augen lege, da ich der festen Ueberzeugung bin, dass die Grundwahrheiten der christlichen Lehre von dem philologischen Verständnisse der Psalmen völlig unabhängig sind, und wahrheitliebende Forschung, auch wenn sie ihr Ziel verfehlen sollte, der Religion niemals Gefahr bringen kann.

Als den wichtigsten Theil meiner Aufgabe habe ich die Erklärung des Wortsinns der Psalmen betrachtet, sowohl mit Rücksicht auf das muthmassliche Bedürfniss des vorausgesetzten Leserkreises, als auf den günstigeren Erfolg, den ich mir von meiner Thätigkeit auf diesem Gebiete zu versprechen wage. Grade hier machen sich sofort alle jene Schwierigkeiten geltend, deren Vorhandensein ich

früher behauptet und beklagt hatte. Grundsätzlich habe ich dieselben nirgend verhehlt und übertüncht, da Nichts der Wissenschaft unwürdiger und dem Lernenden nachtheiliger ist, als dies; ich habe vielmehr die Schwierigkeiten aller Art jederzeit so scharf hervorzuheben gesucht, als es mir bei der nöthigen Kürze in der Behandlung möglich war, und mich bestrebt deutlich zu scheiden, was ich im Texte einer sichern Erklärung fähig halte, was als zweifelhaften Sinnes, was endlich als nicht mehr verständlich ansehe; ich habe ferner, soviel ich vermochte, die Ursachen der vorhandenen Dunkelheiten angedeutet.

Unter diesen ist mir als eine häufig wiederkehrende die Entstellung der ursprünglichen Gestalt des Textes erschienen. Wenn ich in diesem Puncte von den übrigen Auslegern mehr oder weniger abweiche, so liegt der Grund davon, wie ich meine, hauptsächlich darin, dass jene, aus dem hohen Alter und der langjährigen sorgfältigen Ueberwachung des jetzigen hebräischen Textes auf eine grosse Correctheit desselben schliessend, lieber den Gesetzen des Denkens und der Sprache Gewalt anthun, als die diplomatische Grundlage verlassen wollen, während mir aus der Anwendung dieser Gesetze die Gewissheit wird, dass die diplomatische Grundlage, ihres hohen Alters und der nachmaligen sorgsamen Ueberwachung ungeachtet, eine stark beschädigte ist*) Wie man es über sich gewinnen kann, die Sache umzukehren, ist mir freilich völlig unverständlich und möchte wohl, soweit es sich bloss um die Anwendung der Gesetze

*) Erst am Schlusse meiner Arbeit kommt mir die Schrift des Herrn *Johannes v. Gumpach* über die Zeitrechnung der Babylonier und Assyrer, Heidelb. 1852., zu, in welcher es S. 62. f. heisst: „Die Geschichte des handschriftlichen Textes des A. T., so weit sie uns bekannt ist, und die Zustände der auf unsere Zeit gekommenen Manuscripte desselben beweisen, dass er Einflüssen ausgesetzt gewesen ist, deren Folgen sich uns als mehr oder minder bedeutende Abweichungen von den Urschriften darstellen. *Diese Abweichungen stammen meistens aus einer Zeit, die weit jenseit des Bereiches unserer kritischen Hülfsmittel liegt. Wir sind deshalb, um den wahren Text wiederherzustellen, zum Theil auf die Anwendung allgemeiner Denk- und Schriftstellerthumgesetze angewiesen, die bis jetzt entweder gänzlich verworfen, oder doch auf eine zu beschränkte und einseitige Weise geltend gemacht worden sind, um ihren Zweck erfüllen zu können.* Es treffen nämlich die angedeuteten Störungen sowohl den Zusammenhang der ganzen Rede als auch den Buchstaben und das Wort, d. h. es haben sich nicht allein falsche Lesarten in den Text eingeschlichen, sondern es sind auch Sätze und Abschnitte aus ihrer natürlichen Verbindung herausgerissen und in andere Stellen unterbrechend wiederum eingeschoben worden. Die Hauptursache solcher Verunstaltungen ist wohl ohne Zweifel der Unachtsamkeit von Abschreibern beizumessen. Wir treffen sie nicht ausschliesslich in unsern heiligen Büchern, sondern auch in den Schriften der Profanliteratur an, und die auffallendsten Beispiele davon bieten bekanntermeise die Werke des *Josephus* dar. Dennoch ist dieses wichtige Element der biblischen Kritik, dessen Anwendung eine Epoche in dieser Wissenschaft und dem wahren Verständniss der Schrift bilden wird, bisher fast gänzlich vernachlässigt worden". — Ich habe es mir nicht versagen können, diese meiner eignen Ansicht von der Sache vollkommen entsprechenden Worte hier nachtraglich anzuführen. Dass schliesslich Alles auf eine *richtige* Anwendung der Kritik ankomme, versteht sich dabei freilich von selbst.

vernünftigen Denkens handelt, auch jedem andern Unbefangenen schwer begreiflich sein, wenn man ihm die einzelnen dahin gehörenden Fälle vorlegte. Rücksichtlich der Anwendung der Sprachgesetze würde eine ähnliche Berufung auf das Urtheil Unbefangener leider erfolglos bleiben, solange das Studium der hebräischen Sprache ausserhalb des Kreises derjenigen Gelehrten, die eben von der hergebrachten Ueberschätzung des überlieferten Textes nicht unabhängig sind, so überaus wenig betrieben wird, wie bisher. Aber nur in Folge dieser Ueberschätzung scheint man im Hebräischen noch immer Dinge für sprachlich möglich zu halten, welche die Sprachwissenschaft, wie sie sich in unsern Tagen auf dem Gebiete andrer Sprachen bewährt hat, auf das Entschiedenste für unzulässig erklären muss. Gewiss verdienen *Ewald*'s Bemühungen um eine bessere Gestaltung der hebräischen Sprachlehre die grösste Anerkennung; doch machen sie eine neue Revision des gesammten Materials der Sprache keineswegs überflüssig und bei manchen Puncten werden strengere Normen aufzustellen sein, als bisher geschehen ist. Meine eigne Gesammtansicht von den Gesetzen der hebräischen Sprache hoffe ich den Sprachforschern bald in einer Bearbeitung der hebräischen Sprachlehre zur Prüfung vorlegen zu können; einstweilen habe ich für richtig gehalten, bei der nachfolgenden Erklärung, wo es irgend thunlich war, auf *Ewald*'s Lehrbuch (5. Ausg., Leipz. 1844.) zu verweisen, und nur wo es durchaus nöthig schien, meine abweichende Ansicht angedeutet, obgleich damit bei der Vereinzelung solcher gelegentlicher Bemerkungen wenig gewonnen wird und Missverständnisse dabei fast unvermeidlich sind.

Ueber andre Momente, die hie und da den jetzigen Text als einen beschädigten erkennen lassen, sowie über die Versuche zur Wiederherstellung der ursprünglichen Gestalt desselben, kann es genügen auf die Einleitung und die bei der Erklärung selbst geübte Kritik zu verweisen; letztere wird hoffentlich hinreichend zeigen, dass ich die Sänger des hebräischen Alterthums zu sehr liebe und achte, um die Herrlichkeit ihres Nachlasses der durch Menschenhand überlieferten und eben darum mangelhaften Gestaltung des Textes aufzuopfern. — Nachträglich möge hier bemerkt werden, dass sich die Benutzung der LXX. bei eingehenderer Prüfung der darin enthaltenen Abweichungen, als ihnen hier gewidmet werden konnte, vielleicht doch auch für die Texteskritik in den Psalmen um einiges ergiebiger an belohnenden Resultaten zeigen würde, als in der Einleitung und bei der Erklärung selbst zugestanden ist. Es wäre zu wünschen, dass in dieser Beziehung weitere Untersuchungen von Befähigten angestellt und möglichst bald vorgelegt würden.

Hier muss nun ferner ausgesprochen werden, wie das Verständniss des Textes im Einzelnen häufig auch da, wo gar kein Verdacht einer Entstellung vorliegt, durch gewisse Eigenthümlichkeiten der hebräischen Sprache erschwert wird, insbesondre durch den Mangel an Congruenz der hebräischen Verbalformen mit denen der europäischen Sprachen. Der Hebräer kennt keine eigentliche Zeitbezeich-

nung im Verbum, sondern drückt in dessen beiden Hauptformen nur das aus, ob die bezeichneten Handlungen oder Zustände als vollendete, oder als unvollendete betrachtet werden. Die in unsern Sprachen meist unvermeidliche jedesmalige Beziehung auf das Zeitverhältniss zwingt den Ausleger zur Ergänzung von Momenten, die der Hebräer auszudrücken nicht überall nöthig fand. Allerdings konnten dieselben ihm auch ohne ausdrückliche Bezeichnung nicht sonderlich unklar sein, sobald und solange er mit der Sachlage der behandelten Gegenstände vollkommen vertraut war; aber von dem Augenblicke an, wo die genauere Kenntniss der Umstände verloren geht, lassen sich jene Momente nur mehr durch Combinationen ermitteln, die nicht immer ein sichres und richtiges Resultat geben. Bei den Psalmen namentlich sind wir leider gewöhnlich in dem Falle, dass wir die zum Grunde liegenden Verhältnisse erst aus dem Inhalte erkennen sollen, und nur zu häufig entbehrt man bei der Umprägung der Verbalformen in einer der europäischen Sprachen derjenigen Hülfe, welche früher die Kenntniss der Umstände gewährte, und bei der Erforschung dieser der Hülfe solcher Verbalformen, die das Zeitverhältniss nach europäischer Weise berücksichtigen. Die ungemein grosse Discrepanz auch der namhaftesten Erklärer in der Auffassung der Verbalformen, besonders des Imperfects, an zahlreichen Stellen zeigt zur Genüge, wie die Sache steht, und will man gerecht sein, so muss man dieses Schwanken der Ansichten nicht so sehr den Erklärern zur Last legen, als der Fremdartigkeit der hebräischen Sprache selbst. Es ist wahr, dass eine scharfe Auffassung des Zusammenhanges häufig etwanigen Zweifel zu beseitigen im Stande ist, wie das namentlich *Ewald*'s ernstlichem und eindringendem Nachdenken vielfältig gelungen ist; aber immer bleiben Fälle genug übrig, wo eine sichre Entscheidung jetzt unmöglich ist und nur die Aussicht bleibt, auf Grund einer mehr oder weniger kühnen und zugleich glücklichen Voraussetzung von einer bestimmten Situation die hebräische Verbalform auf eine der Wahrheit entsprechende Weise in unsre Zeitformen umzusetzen.

Auf die Ansichten früherer Ausleger habe ich bei der Erklärung weniger Rücksicht genommen, als vielleicht hie und da gebilligt werden wird, und nur bei einigen der neueren Erklärer ist aus diesem oder jenem Grunde eine Ausnahme gemacht. Hätte ich mich viel weiter ausdehnen wollen, so wäre für mich ein Zeitaufwand erforderlich gewesen, der zumal bei meinem etwas abweichenden Verfahren in gar keinem Verhältnisse zu dem Resultate gestanden hätte, das dadurch möglicher Weise erzielt werden konnte. Es versteht sich aber unter diesen Umständen von selbst, dass durch die Empfehlung einer schon bekannten Erklärung ohne Anführung ihres Urhebers Niemandem sein literarisches Eigenthum hat geschmälert werden sollen; ich verzichte zum Voraus auf alle Prioritätsansprüche und lege überhaupt keinen Werth darauf, hier neue Erklärungen zu geben, sondern allein darauf, keine unvernünftigen, unnatürlichen und sprachwidrigen Erklärungen als wahrscheinlich oder möglich zu empfehlen.

Nicht ohne Missbehagen habe ich mich der Nothwendigkeit gefügt, bei dieser Gelegenheit auch über die historischen Beziehungen der einzelnen Psalmen und über die Entstehungsgeschichte der ganzen Sammlung zu sprechen. Nicht als ob mir diese Gegenstände nicht in hohem Grade interessant wären, — aber bei den überaus grossen Schwierigkeiten, welche sich der Forschung hier in den Weg stellen, ist die Ausbeute an sicheren und streng erweislichen Resultaten eine sehr geringe und daher wenig belohnende. Ich habe nun zwar pflichtmässig das, was ich im Einzelnen, wie im Allgemeinen zur Zeit für das Wahrscheinlichste halten muss, offen ausgesprochen, auch dann, wenn es sich von den bisherigen Ansichten sehr weit entfernt; zugleich aber habe ich die auf diesem Gebiete herrschende grosse Unsicherheit und die vielfachen eigenthümlichen Schwierigkeiten nicht verhehlt, welche sich auch gegen dasjenige erheben, was mir selbst einstweilen das Wahrscheinlichste däucht. Dieses etwas Besserem gegenüber aufrecht erhalten zu wollen, ist fern von mir und gern werde ich meine Meinung reformiren, sobald ich zu einer richtigen wissenschaftlichen Erkenntniss gebracht werde; aber dass die von mir hervorgehobenen Puncte, soweit sie neu sind, einmal gründlich geprüft werden, scheint mir nothwendig und kann, wie auch das endliche Resultat ausfalle, gewiss nur zur Förderung der Wissenschaft dienen.

Je schwieriger es oft ist, aus dem Inhalte der einzelnen Psalmen einigermassen die historischen Verhältnisse zu erkennen, die zu deren Entstehung Anlass gegeben, desto mehr ist es zu beklagen, dass auch unsre Kenntniss der Geschichte der hebräischen Sprache zu mangelhaft ist, um die Untersuchungen, von denen hier die Rede ist, wesentlich zu fördern. Wohl lässt sich häufig an gewissen Eigenthümlichkeiten der Sprache ein hebräisches Schriftstück als einem sehr späten Zeitalter angehörend mit Sicherheit erkennen; in den viel zahlreicheren Fällen aber, wo solche deutliche Zeichen jüngeren Alters nicht vorhanden sind, fehlt es der Sprache sehr an zuverlässigen Kennzeichen für eine genauere Altersbestimmung; ich wenigstens kann es nur für eine starke Selbsttäuschung halten, wenn man an sprachlichen Kennzeichen z. B. das jesaianische oder gar das davidische Zeitalter eines Stückes erkennen zu können meint.

Uebrigens bin ich auf die Gründe, welche bei vielen Psalmen gegen die Richtigkeit der Ueberlieferung von einem davidischen, salomonischen oder ähnlichen Ursprunge sprechen, im Einzelnen überhaupt nicht näher eingegangen, weil oft gesagte Dinge hier zu wiederholen überflüssig schien und jeder Leser dasjenige, was er über diesen Gegenstand zu wissen etwa verlangen sollte, ohne Schwierigkeit bei andern bekannten Auslegern finden kann; auch beruht das Wesentlichste meiner eignen Ansicht mehr auf allgemeinen Gründen, über welche die Einleitung hoffentlich hinreichende Auskunft giebt.

Ich kann diese Vorrede nicht schliessen, ohne einige Bemerkungen hinzuzufügen, die sich auf die Anzeige der zweiten Auflage

von *Hirzel's* Hiob in *Ewald's* Jahrbüchern der biblischen Wissenschaft, IV. S. 67. ff,, beziehen.

Herr Prof. *Ewald* hat eine Aeusserung in meinem Vorworte zu dem angezeigten Buche (S. IX. unten und X. oben), die ich noch jetzt für durchaus klar und unzweideutig halten muss, dennoch wie es scheint völlig missverstanden. Er meint, dass ich „von der classischen oder deutschen Sprachwissenschaft für die alt-testamentliche ein unbekanntes Heil erwarte" und „aus unklarer Sehnsucht nach etwas Anderem" dasjenige verachte, was in biblischer Wissenschaft jetzt wirklich geleistet ist. Von Verachtung kann hier in der That ebensowenig die Rede sein, als von Verzweiflung, wovor S. 69. gewarnt wird. Wenn ich überzeugt bin, dass man bei der Erklärung des A. T. zahlreichen Schwierigkeiten begegnet, die jetzt nicht mehr ganz überwunden werden können, und darauf dringe, dass man nicht sich selbst und folglich auch Andre über die Lage der Sache täusche, so ist damit gewiss keine Verachtung gegen irgend eine in andrer Beziehung verdienstliche, vielleicht ausgezeichnete Leistung ausgedrückt, die auf dem Gebiete der alt-testamentlichen Gelehrsamkeit vorliegt. Auf der andern Seite ist jene Ueberzeugung von der Unzulänglichkeit unsrer Mittel für das vollkommene Verständniss des A. T. von Verzweiflung sehr verschieden; wir erkennen es ja in andern Dingen ohne Verzweiflung an, dass wir nicht Alles wissen können, warum sollten wir dasselbe nicht auch bei diesem wichtigen Gegenstande in aller Demuth eingestehn? Am Weiterforschen wird sich dadurch kein Verständiger hindern lassen, weil immer noch in diesem und jenem Puncte ein wirklicher Fortschritt in Aussicht steht, wenn auch etwas Vollkommenes niemals erreicht werden wird. Im Uebrigen wird die Schrift, die ich hiermit der Oeffentlichkeit übergebe, hoffentlich zur Genüge zeigen, dass ich bei dem Studium der hebräischen Literatur nicht von einer unklaren Sehnsucht geplagt werde, sondern ein sehr bestimmtes Ziel im Auge habe und dieses nicht etwa — in Folge einer Täuschung, die allerdings etwas schwer erklärlich wäre — durch die classische oder deutsche Sprachwissenschaft zu erreichen strebe, wohl aber durch die Anwendung derselben sprachwissenschaftlichen, exegetischen und kritischen Grundsätze, die man bei der Erklärung der Denkmäler einer andern Literatur, z. B. der alten classischen oder der indischen oder der deutschen, mit Recht befolgt. Ich bemühe mich nicht um Unsichermachung der Wissenschaft, sondern um das Gegentheil, um möglichste Feststellung des wirklich Sichern durch Ausscheidung des Unsichern oder gar sicherlich Falschen, und wie ungenügend auch meine schwachen Kräfte sind, um das Ziel zu erreichen, das ich vor Augen habe, so ist es doch vielleicht nicht unverdienstlich, dasselbe angedeutet und den Weg dahin wenigstens eine kleine Strecke weit in etwas gereinigt zu haben, solange bessere Kräfte sich in dieser Richtung zu versuchen nicht geneigt scheinen. Im Grunde aber spreche ich, was das Verständniss des A. T. betrifft, nur unumwunden aus, was die Benutzung der verhältnissmässig besten Commentare mehr als einen Forscher längst ge-

lehrt hat: dass man sich bei diesen herrlichen Denkmälern des Alterthums nur zu oft mit Resultaten begnügt, die ebensowenig Vertrauen verdienen, als die Mittel, durch welche sie gewonnen werden. Wenn ich dies zum grossen Theile, doch keineswegs ausschliesslich, als die Folge einer Ueberschätzung des Werthes der vorhandenen diplomatischen Grundlage ansehe, so kann ich in meinem Urtheile auf die eine oder auf die andre Weise irren; allein die Sache selbst wird dadurch nicht anders, und wer etwa mein kritisches Verfahren missbilligt, der meine ja nicht, dass die bisherigen Ergebnisse der Exegese deshalb fester stehn, weil etwa ein Einzelner, wie ich, auf einen falschen Weg gerieth; vielmehr bleiben die Ausstellungen gegen die exegetische Methode meiner Vorgänger in voller Kraft, wenn auch die jetzige Textesgestalt das unveränderte Original der heiligen Sänger selbst wäre. Wie viel aber daran fehlt, dass dem so sei, wird hoffentlich zur Ehre der Schrift selber immer mehr anerkannt werden und sich darnach das kritische Verfahren allmälig anders gestalten. Was anderswo erst mit unsäglicher Mühe gewonnen werden muss, eine möglichst hoch hinaufreichende diplomatische Grundlage, das ist uns beim A. T., Dank der gewissenhaften und kritiklosen Ueberlieferung der späteren Juden, im Wesentlichen gleich anfangs in die Hand gegeben, und je älter diese Grundlage ist, desto öfter haben wir, wo die Wissenschaft nicht gestattet, bei derselben stehn zu bleiben, die Aussicht, den ursprünglichen Gedankenausdruck der Schriftsteller noch jetzt richtig zu erkennen und wiederherzustellen, obgleich in allen übrigen Beziehungen die Schwierigkeiten einer befriedigenden Erkenntniss des hebräischen Alterthums um Vieles grösser sind, als die, welchen man z. B. bei Erforschung des classischen Alterthums begegnet. Diesen letzten Punct darf man freilich bei der Beurtheilung aller Leistungen auf dem alt-testamentlichen Gebiete niemals ausser Acht lassen, worüber Jedermann mit *Ewald* leicht einverstanden sein wird, auch wenn er gleich mir nicht zugeben kann, dass wir in der alt-testamentlichen Wissenschaft — zunächst der Sprachwissenschaft, wovon eben *Ewald* S. 68. spricht — trotz der grösseren Schwierigkeiten doch verhältnissmässig schon jetzt viel weiter seien, als in der classischen oder deutschen.

Herr Prof. *Ewald* hat mich (S. 68. f.) aufgefordert, künftig, wenn ich den angeregten wichtigen Gegenstand wiederaufnehmen sollte, „bestimmter zu reden und genauer zu unterscheiden", und fügt hinzu: „wenn der Schaden nicht noch grösser werden solle, müsse jeder verständige Mann, der über ihn reden will, die Schuld der Einzelnen genau bezeichnen, damit wirklich eine Besserung eintreten könne". Ich hoffe meine Ansicht von der Sache nunmehr so bestimmt und unzweideutig ausgesprochen zu haben, wie nöthig ist, muss es aber ablehnen in Bezeichnung „der Schuld der Einzelnen" zur Zeit weiter zu gehn, als in diesem Buche geschehen ist. Ein Mehreres würde für meinen nächsten Zweck wenigstens völlig überflüssig sein und dass es überhaupt unausführbar ist, auf jeden einzelnen Ausleger Rücksicht zu nehmen, versteht sich von selbst. Es soll jedoch nicht

geläugnet werden, dass die Einzelnen einer Berücksichtigung in sehr verschiedenem Grade würdig sind, und was Herrn Prof. *Ewald* selbst anlangt, so nimmt meine Arbeit auf keinen Erklärer häufiger Rücksicht, als auf ihn und bezeichnet also auch die Divergenzen in der Auffassung häufiger bei ihm, als bei irgend einem andern Erklärer. Dass dies nicht geschehen ist, weil Herr Prof. *Ewald* mir von dem Richtigen weiter entfernt zu bleiben schien, als Andre, sondern weil selbst er, ein vorzüglich Befähigter, meiner Ansicht nach das Richtige oft verfehlte, das brauche ich keinem aufmerksamen Leser zu sagen und am allerwenigsten Herrn Prof. *Ewald* selbst, dem es nicht unbekannt ist, wie hoch ich seine Verdienste um die Wissenschaft schätze.

Kiel, im April 1853.

J. Olshausen.

EINLEITUNG.

1.

Aeussere Verhältnisse der Psalmensammlung. Der letzte Theil des A. T., der bei den Juden den Namen כְּתוּבִים (d. i. γραφεῖα = ἁγιόγραφα) führt und in welchem selbst die jüngsten Schriften desselben noch Platz gefunden haben, enthält auch die *Sammlung der Psalmen,* von den Juden סֵפֶר תְּהִלִּים (תְּהִלִּין, תְּהִלִּים) *Buch der Lobgesänge* genannt. Dieser hebr. Name aber ist der Sammlung als (ehemaligem) *gottesdienstlichem Gesangbuche* der israelitischen Gemeinde gegeben worden. Der griechische Name *ψαλμοί* bezeichnet zwar die Lieder der Sammlung genau genommen als solche, die zum Saitenspiel gesungen werden; doch ist derselbe hier, eben wie תְּהִלִּים, nur mehr als Benennung gottesdienstlicher Gesänge überhaupt anzusehen. Der Name *ψαλτήριον* für die ganze Sammlung ist vielleicht eine bildliche Bezeichnung, indem dieses Wort sonst ein gewisses Saiteninstrument bedeutet.

In sehr vielen Handschriften und in den meisten Ausgaben des A. T. stehen die Psalmen an der Spitze der Hagiographa, und sie sind von jeher als eines der wichtigsten Bücher des A. T. betrachtet worden. Mit den ihnen zunächst stehenden Büchern der Sprüche und Hiob sind sie durch eine eigenthümliche, von der im ganzen übrigen A. T. angewandten abweichende *Accentuation* verbunden, indem der recitativartige cantillirende Vortrag beim Gottesdienste, den die Accente genau zu regeln bestimmt waren (s. unten §. 8.), bei diesen Büchern von der sonst gewöhnlichen Weise seit alter Zeit verschieden war, — hauptsächlich wohl wegen der schärferen und kürzeren rhythmischen Gliederung der Rede.

Man zählt jetzt 150 Psalmen, in *fünf Bücher* abgetheilt, die durch besondre Formeln am Schlusse der vier ersten Bücher von einander geschieden sind. Das 1. Buch begreift Ps. I—XLI., das 2. Ps. XLII—LXXII., das 3. Ps. LXXIII—LXXXIX., das 4. Ps. XC—CVI., das 5. Ps. CVII—CL. Es ist jedoch zu bemerken, dass bei der Zählung von 150 Psalmen theils ursprünglich zusammengehörende Stücke von einander getrennt sind, wie Ps. IX. u. X., Ps. XLII. und XLIII., theils umgekehrt ursprünglich Geschiedenes unpassender Weise vereinigt ist, wie in Ps. XIX. XXIV. XXVII. LXXXI.; so dass man richtiger im Ganzen 152 Psalmen zählen würde. Ueber Abweichungen von der gewöhnlichen Zählung der Pss., die in einzelnen Handschriften und Ausgg. vorkommen, s. die Vorbemerkungen zu Ps. I. XLII. CXVII. und *de-Rossi* Variae lectt. IV. zu Ps. X. XXXIII. LXXI. LXXII. XCIII. XCV—XCVII. XCIX. CIV. CXV—CXVIII. In der Uebersetzung der LXX. werden Ps. IX. und X. noch als ein Ganzes gezählt, und ebenso Ps. CXIV. und CXV. (als Ps. CXIII.) mit einander verbunden, dagegen Ps. CXVI. (als

Ps. CXIV. und CXV.) und Ps. CXLVII. (als Ps. CXLVI. und CXLVII.) in zwei selbstständige Stücke zerlegt, so dass sich wieder eine Gesammtzahl von 150 Psalmen ergiebt. Doch wird am Schlusse noch ein ungezählter Ps. hinzugefügt, dessen Original in der hebr. Sammlung keinen Platz gefunden hat.

Die meisten Psalmen sind mit längeren oder kürzeren *Ueberschriften* versehen; nur bei 34 Pss. fehlt eine solche gänzlich, näml. bei Ps. I. II. X. XXXIII. XLIII. LXXI. XCI. XCIII—XCVII. XCIX. CIV—CVII. CXI—CXIX. CXXXV—CXXXVII. CXLVI—CL. Auch in der Mitte und am Schlusse mehrerer Pss. kommen einzelne *Beischriften* vor, die dem Texte selbst nicht angehören. Von allen diesen äusseren Zuthaten wird unten §. 6. gehandelt.

2.

Charakter und Inhalt der Psalmen im Allgemeinen; Bestimmung der Sammlung. Alle in dieser Sammlung enthaltenen Stücke sind in der dem hebr. Alterthume eigenthümlichen, aus einer gehobenen Seelenstimmung fliessenden, *rhythmischen Form* der Rede geschrieben, von welcher unten §. 4. gehandelt wird; alle gehören der *Kunstpoesie* an. Sie lassen sich jedoch nicht gut unter einer andern gemeinsamen Benennung zusammenfassen, als etwa unter der von *Gesängen*. Grossentheils sind sie die Producte einer originellen und mit Talent geübten Kunst; nicht wenige bewegen sich indessen schon mit mehr oder weniger günstigem Erfolge in einem durch frühere Muster vorgezeichneten Ideenkreise und in überlieferten Ausdrücken und Wendungen; zum geringsten Theile sind sie, als Erzeugnisse der schönen Kunst betrachtet, von ganz untergeordnetem Werthe. Zwar sind sie von sehr verschiedenem Umfange, doch meist von geringem; wenn man die gewöhnliche Zählung und Abtheilung der Pss. zum Grunde legt, besteht mehr als die Hälfte (83) nur aus je 5 bis 13 Versen, ungefähr ein Drittheil (49) hat je 14—29 Verse. Ueber die Zahl von 30 Versen gehn nur dreizehn hinaus und unter diesen ist Ps. LXXVIII. bis zu 72 VV., Ps. CXIX. sogar bis zu 176 VV. gedehnt. Weniger als 5 Verse haben nur fünf Stücke.

Nach Form und Inhalt sind zwar die Psalmen sehr verschiedenartige Gesänge, doch zeigt sich in allen eine mehr oder weniger directe *Beziehung auf die israelitische Religion*, so dass man sie im Allgemeinen *geistliche Gesänge* nennen darf. Am wenigsten tritt eine solche Beziehung bei Ps. XLV. hervor. In diesem, durch die Vermählung eines Königs mit einer fremden Königstochter veranlassten Gedichte ist die Behandlung des Gegenstandes wesentlich eine weltliche, und selbst die gelegentliche Erwähnung des göttlichen Segens und Schutzes, der dem besungenen Könige und seinem Throne zu Theil wird, reicht schwerlich hin um die Einverleibung in eine Sammlung geistlicher Gesänge zu rechtfertigen. Dagegen erklärt sich diese nicht unnatürlich aus einem, dem Könige gewidmeten nationalen Interesse, mit welchem bei dem damaligen Israel das religiöse zusammenfiel. In den meisten Psalmen herrscht aber das religiöse Element sehr entschieden vor und unge-

fähr die Hälfte aller Pss. darf geradezu mit dem Namen von *Gebeten* belegt werden. In diesen erscheint als überwiegender Gegenstand die Bitte um Gottes Schutz und *Hülfe gegen Feinde* und um Vertilgung derselben. Die Feinde werden häufig und umständlich als boshafte, hinterlistige oder gewaltthätige Frevler geschildert, und die Bitte selbst bald mit mehr, bald mit weniger Zuversicht vorgetragen. Viel seltner beziehen sich die Bitten auf diese oder jene anderweitige göttliche Gunsterweisung oder auf Verleihung von Glück im Allgemeinen. Oft mischt sich mit der Bitte um neue Wohlthaten der Dank für früher empfangene; minder häufig erscheint ein Psalm als reines *Danklied.* Neben den Bitt- und Dankpsalmen finden sich geistliche *Lobgesänge* (Hymnen) von verschiedenartiger Anlage; fromme Herzensergiessungen von mehr als einer Art (z. B. als Ausdruck des Vertrauens auf Gott und seine gerechte Weltregierung, als Schuldbekenntniss u. s. w.); Ermahnungen und Belehrungen für die Gottesfürchtigen, zum Theil unter ausführlicher Bezugnahme auf die frühere Geschichte Israel's; Beruhigung der Frommen über das oft auffällige und dem Israeliten nach seiner Ansicht von göttlicher Gerechtigkeit und menschlichem Verdienste anstössige Missverhältniss zwischen dem äusseren Glücke des Frevlers und dem traurigen Schicksale des Pflichtgetreuen; Verwarnungen und Bedrohungen der Feinde Gottes und Verwünschungen derselben u. a. m. Auch die Heiligkeit und Herrlichkeit des göttlichen Wohnsitzes auf Erden bildet den Hauptgegenstand einer kleinen Reihe von Pss., und ebenso das Glück und die Würde von Gott eingesetzter und beschützter Herrscher über Israel; einige Male endlich tritt die sehnlich gehoffte Wiederherstellung des davidischen Thrones in den Vordergrund.

In sehr vielen Psalmen der verschiedensten Art zeigt es sich unzweideutig, dass nicht individuelle Verhältnisse und Empfindungen zum Grunde liegen, sondern die jedesmalige äussere oder innere Lage Israels, *der israelitischen Gemeinde,* zumal die des wahrhaft gottesfürchtigen Theils der Nation, *der Gemeinde der Frommen.* Die Schicksale, Sorgen und Bedürfnisse dieser sind es, welche als der eigentliche Mittelpunkt des Gedankenkreises im Psalter erscheinen, und wenn es allerdings manche Psalmen giebt, bei denen eine ursprüngliche Beziehung auf die Gemeinde der Frommen als solche nicht unzweifelhaft deutlich hervortritt, so giebt es doch deren sehr wenige, die eine Deutung jener Art nicht bequem gestatteten, und bei der überaus grossen Aehnlichkeit in der Haltung, die zwischen den anerkannten Gemeindeliedern und der Mehrzahl der übrigen Psalmen statt findet, wird die Annahme fast unabweisbar, dass die Gesänge der ganzen Sammlung mit wenigen Ausnahmen den Verhältnissen der Gemeinde ihren Ursprung verdanken und folglich *von Anfang an für den gottesdienstlichen Gebrauch derselben bestimmt* waren. Damit soll jedoch nicht geläugnet werden, dass die persönlichen Verhältnisse der Verfasser auch bei solchen Gesängen, die man mit Recht auf die Lage der Gemeinde beziehen wird, nicht allein auf die Färbung im Ganzen, sondern auch auf die Gestaltung einzelner Züge von entscheidendem Einflusse gewesen sind; es finden sich aber auch umgekehrt einzelne Gesänge, die zwar einen in-

dividuellen Standpunkt festzuhalten suchen, ohne dass es doch den Verfassern gelänge, sich des Bewusstseins als Gemeinde-Mitglied ganz zu entäussern. Die richtige Erkenntniss des wahren Verhältnisses ist in vielen Fällen dadurch erschwert worden, dass auch in eigentlichen Gemeindegesängen die *singularische Redeweise* häufig da erscheint, wo man mit Rücksicht auf die in der Gemeinde enthaltene Vielzahl eher den Plural erwartet hätte. Dieser Umstand ist indessen durchaus unverfänglich und wird theils aus einer durchgeführten Personification der Gemeinde, theils vorzugsweise daraus zu erklären sein, dass in Gesängen, die für den gemeinsamen Gottesdienst bestimmt waren, jeder einzelne Theilnehmer am Gottesdienste vom Verfasser auch als Theilnehmer derselben Erfahrungen, Empfindungen und Bedürfnisse betrachtet werden durfte, und das, was alle Einzelnen vortrugen, eben zugleich Ausdruck der Gesinnung der ganzen Gemeinde war.

Die *Bestimmung für den liturgischen Gebrauch* lässt sich in sehr vielen Psalmen an dem ganzen Habitus leicht und sicher erkennen; einzelnen sind entweder gleich bei der Abfassung oder auch erst später kurze formelartige Schlussverse (*Epiphoneme*) beigefügt, die sich von dem eigentlichen Körper des Stückes ziemlich scharf absondern. In nicht wenigen Psalmen hat man schon längst und mit vollem Rechte Andeutungen von einem *Wechsel der vortragenden Stimmen* beim liturgischen Gebrauche finden wollen und zum Theil beziehen sich diese Psalmen ganz unverkennbar auf bestimmte gottesdienstliche Ceremonien, wie z. B. Ps. LXVIII. und CXVIII. Einige kleinere Psalmen können überhaupt nur als kurze liturgische Formulare angesehen werden, wie namentlich Ps. XXIV, 7—10. CXVII. CXXXIV.

Wenn auch rücksichtlich aller hier kurz zusammengefasster Momente vorzugsweise auf die nachstehenden Vorbemerkungen zu den einzelnen Pss. hingewiesen werden muss, wird es doch schon hier ausgesprochen werden dürfen, dass die ursprüngliche Bestimmung der ganzen Sammlung keine andre gewesen sein kann, als die, *der israelitischen Gemeinde zum geistlichen Gesangbuche* zu dienen, und zwar zunächst beim gemeinsamen öffentlichen Gottesdienste.

3.

Geschichtliche Beziehungen in den Psalmen; Alter derselben. Ueber den Ursprung mancher einzelner Psalmen besitzen wir in den ihnen vorgesetzten Ueberschriften eine verhältnissmässig hoch hinaufreichende nationale Ueberlieferung. Dieser zufolge rührten im Ganzen 90 Pss. von bekannten, zum Theil hochberühmten Männern des hebr. Alterthums her, nämlich Ein Ps. (XC.) von *Mose*, 73 (III—IX. XI—XXXII. XXXIV—XLI. LI—LXV. LXVIII—LXX. LXXXVI. CI. CIII. CVIII—CX. CXXII. CXXIV. CXXXI. CXXXIII. CXXXVIII—CXLV.) von *David*, 14 von David's Zeitgenossen *Asaf* (L. LXXIII—LXXXIII.), *Heman* (LXXXVIII.) und *Ethan* (LXXXIX.), endlich zwei (LXXII. und CXXVII.) von *Salomo*. Einer genaueren, einigermassen vorurtheilsfreien Betrachtung hat es jedoch schon längst nicht entgehn können, dass diese Ueberlieferung, ihres Alters ungeachtet, in den allermeisten Fällen nicht für glaub-

würdig gehalten werden darf, indem der bei weitem grösste Theil jener 90 Pss. seinem Inhalte nach unmöglich in den Zeiten entstanden sein kann, auf welche die Ueberlieferung hindeutet. Damit wird aber deren Beweiskraft überhaupt nicht bloss geschwächt, sondern ganz und gar hinfällig und ihre Angaben auch bei solchen Pss. für die Kritik werthlos, deren Abfassung in der bezeichneten Zeit nicht gerade unmöglich genannt werden kann und sich aus den damaligen Verhältnissen einigermassen begreifen liesse.

Bei einigen wenigen Psalmen glaubt man noch andere äussere Zeugnisse über ihren Ursprung anführen zu können; so namentlich bei Ps. XVIII., der nicht nur in der Ueberschrift auf David zurückgeführt, sondern auch 2 Sam. XXII. in die Erzählung von David's Leben aufgenommen und ihm zugeschrieben wird. Dieser Umstand allein kann jedoch Nichts entscheiden, da unsre Kunde von den Schicksalen der historischen Bücher des A. T. bis zur Feststellung der jetzt vorliegenden officiellen Gestalt des Textes gar zu mangelhaft und unsicher ist; es wird jedenfalls vorzugsweise auf die in dem Gedichte selber liegenden Momente ankommen und diese sprechen nicht für die Abfassung durch David. Dasselbe gilt von Ps. 105, 1—15. und Ps. XCVI., welche 1 Chr. 16, 8. ff. als die Hauptbestandtheile eines Liedes wiederkehren, das ebenfalls in David's Zeit verlegt wird.

Noch weniger als die vorhandenen unzureichenden äusseren Zeugnisse kann die historische Kritik blosse Voraussetzungen gelten lassen, wornach sich innerhalb des Psalters nothwendig Gesänge aus dieser oder jener Zeit oder gar von irgend einer bestimmten Person vorfinden müssten, wie *Hitzig* (Psalmen, II. S. 1.) eine solche zu Gunsten des Vorhandenseins davidischer Psalmen anerkannt wissen will. Grade mit der „Gewissheit in historischen Dingen" ist eine solche zu der Untersuchung mitgebrachte, im Voraus fertige Ueberzeugung völlig unverträglich, und die Voraussetzungen dieser Art werden um so bedenklicher, je höher das Alterthum ist, in welches dieselben hinaufreichen. David's Zeit aber geht über alle streng historische Chronologie hinauf und gehört noch der Periode an, wo bei den Hebräern bloss nach Menschenaltern von 40 Jahren gerechnet wird.

Der einzige wissenschaftliche Weg, über den Ursprung der einzelnen Psalmen zu einem haltbaren Resultate zu gelangen, ist unzweifelhaft die genaue Durchforschung dieser Gesänge selbst, und hier kommt vor Allem deren materieller Inhalt in Betracht. Freilich zeigt es sich bald, dass verhältnissmässig wenige Pss. specielle historische Beziehungen enthalten, und solche, die an sich verständlich wären und über das Zeitalter gar keinen Zweifel übrig liessen, so gut wie gar nicht vorhanden sind. Bei einem gottesdienstlichen Gesangbuche ist dies auch nicht grade auffallend, aber die Gewinnung einer bestimmten Ansicht über den Ursprung der einzelnen Gesänge wird dadurch ausserordentlich erschwert, wie denn die Meinungen derjenigen Forscher, die sich mit diesem Gegenstande beschäftigt haben, in sehr vielen Fällen ungemein weit aus einander gehn. Die meiste Aussicht auf Ermittelung der zum Grunde liegenden historischen Verhältnisse bieten noch die-

jenigen Pss. dar, in denen die fromme Gemeinde ihre Bitten und Klagen in Betreff ihrer Feinde oder ihren Dank für Errettung von diesen vorträgt. Hier ist wenigstens die Lage jener Gemeinde im Allgemeinen klar und eine Vergleichung mit den vorhandenen geschichtlichen Nachrichten viel leichter möglich, als wo es sich um die Verhältnisse einzelner Personen handelt, die nicht zum Voraus bekannt sind. Aber freilich ist die israelitische Gemeinde gar oft von Feinden bedrängt worden, und betrachtet man jedes einzelne Stück des Psalters für sich allein, so kann dessen Inhalt bald auf diese, bald auf jene Calamität, von der Israel einst betroffen worden, mehr oder weniger gut zu passen scheinen; so namentlich auf die Invasion des Sanherib, auf die der Scythen, auf die chaldäische, die mit dem Untergange des jüdischen Reiches endigte; ferner auf die Bedrückungen und Anfeindungen, denen die Juden nach der Rückkehr aus dem Exile ausgesetzt waren (vgl. namentlich Esr. IV. Neh. 1, 3. 4, 1 f. 5—17. 6, 2—19.); auf die Vexationen des persischen Feldherrn Bagoses (*Joseph.* Arch. 11, 7, 1.); auf die Besetzung und harte Behandlung Jerusalem's durch Ptolemäus Lagi (*Jos.* Arch. 12, 1.); auf die Leiden des Volkes während des Kampfes zwischen Antiochus dem Grossen und Ptolemäus Philopator und deren Nachfolgern (*Jos.* Arch. 12, 3, 3.); auf die Anfeindungen der Samaritaner unter dem Hohenpriester Onia (*Jos.* Arch. 12, 4, 1.), oder endlich auf die Gewaltthätigkeiten unter Antiochus Epiphanes und die daraus hervorgegangenen langjährigen Kämpfe der Juden für ihren Glauben und ihre Freiheit. Vielfältig angestellte Versuche, einzelne Pss. an Ereignisse dieser Art anzuknüpfen, haben aber im Ganzen sehr wenige überzeugende Combinationen hervorgerufen; als die natürlichsten unter allen erscheinen die Deutungen gewisser Pss. auf sehr charakteristische Momente in der zuletzt erwähnten syrisch-maccabäischen Zeit.

Etwas anders gestaltet sich jedoch die Sache, wenn man sich nicht damit begnügt, den Inhalt jedes Psalms dieser Art für sich allein zu betrachten, sondern die ganze Classe der Bitt- und Klagpsalme, die sich auf die Feinde der Gemeinde beziehen, und zugleich die damit abwechselnden und in innigster Beziehung zu ihnen stehenden Danklieder ins Auge fasst. Hier zeigt sich sofort eine merkwürdige Gleichförmigkeit in der Schilderung der Zustände der Gemeinde und es erschliesst sich mittels des reicheren Materials eine Einsicht in dieselben, die auf anderem Wege nicht gewonnen werden konnte. Vor allen Dingen tritt es klar hervor, dass es sich nicht etwa bloss um einen Kampf Israels mit auswärtigen Feinden, also mit Heiden handelt, sondern dass mit diesem ein anderer Kampf auf das Innigste verflochten ist: der Kampf mit gottlosen und gefährlichen Menschen innerhalb der Nation selbst, mit den *Abtrünnigen*, wie man wenigstens in vielen Fällen berechtigt ist, sie zu nennen; so dass allerdings den Fremden Israel gegenüber steht, den feindseligen Stammgenossen aber die pflichtgetreue Gemeinde der Frommen. Fremde und Abtrünnige stehn in Gesinnung und Handlungsweise wesentlich auf Einer Stufe, und wie es in manchen Fällen sehr schwer ist zu ermitteln, ob mehr diese oder jene gemeint sind, so fallen auch die Benennungen für beide we-

sentlich zusammen; sie sind allzumal רְשָׁעִים, d. i. pflichtwidrig Handelnde, *Frevler*, im graden Gegensatze gegen die צַדִּיקִים, d. h. die *Pflichtgetreuen*, das göttliche Gesetz zu halten aufrichtig Beflissenen; sie sind פֹּעֲלֵי־אָוֶן *Uebelthäter*, חַטָּאִים *Sünder*, עָרִיצִים *Gewaltthätige*, זֵדִים *Uebermüthige* u. s. w., während die bedrängte oder bedrohte Gemeinde aus חֲסִידִים *Frommen*, יִרְאֵי יְהוָה *den Herrn Fürchtenden*, עֲנָיִים *Demüthigen* u. s. w. besteht. Diese Gemeinde und ihre Glieder sind jenen ein Gegenstand des Spottes, der Verachtung und des Hasses; ihr Bestreben geht auf die Vernichtung derselben und alle Mittel zur Erreichung dieses Zweckes sind ihnen recht: Lug und Trug, hinterlistige Nachstellung und Gewalt. Denn es handelt sich keineswegs bloss um offenen Krieg, um Feldschlacht und Belagerung, obgleich derartiges nicht ausgeschlossen ist, sondern Fromme und Frevler, Israeliten und Fremde wohnen neben einander und berühren sich vielfältig im täglichen Leben. Im Verlaufe der Zeit ändern sich freilich die Umstände zum Theil, Noth und Gefahr wechseln je mehr und mehr mit erfreulicheren Verhältnissen und diese spiegeln sich gegen das Ende des Psalters immer deutlicher und anhaltender ab, obgleich es nicht an einzelnen Unterbrechungen des besseren Zustandes fehlt.

Lässt man diesen Gesammtcharacter des umfangsreichsten und für die Gemeinde offenbar wichtigsten Theiles der Psalmensammlung nicht unbeachtet und vergleicht dann mit dessen Inhalte die Geschichte Israel's, so wird man darüber nicht einen Augenblick zweifelhaft sein können, dass sich die Lage der Nation, soviel uns bekannt, nur einmal so gestaltet hat, wie sie in den gedachten Pss. erscheint, in den Zeiten, die mit Antiochus Epiphanes frevelhafter und wahnsinniger Verfolgung des israelitischen Glaubens und seiner Anhänger beginnt, damals aber auch so vollkommen der hier vorliegenden Schilderung entsprach, wie nur irgend denkbar ist. Nicht bloss alle Züge derselben von mehr allgemeinem Charakter finden durch die vorhandenen Berichte, namentlich durch die achtungswerthe Darstellung des ersten Buchs der Maccabäer ihre vollständige Erklärung, sondern auch bis auf sehr wenige und unwesentliche Ausnahmen die sämmtlichen specielleren Beziehungen, die in diesen Gesängen vorkommen. Dabei darf natürlich nicht übersehen werden, wie oft in jenem wechselvollen Kampfe der glaubensmuthigen Juden gegen die ohnehin übermächtigen und von den Abtrünnigen unterstützten Heiden dieselben Situationen wiederkehren, so dass es in vielen Fällen vermessen wäre, genau bestimmen zu wollen, ob die jedesmalige Darstellung dieser oder jener von mehreren ähnlichen Perioden der Maccabäerzeit angehöre. Doch lässt sich ziemlich deutlich wahrnehmen, dass die geschichtlichen Beziehungen in den beiden letzten Büchern der Psalmen im Ganzen einer späteren Zeit angehören, als die in den vorhergehenden Büchern. Wahrscheinlich reichen jene bis in die Zeit des Johannes Hyrcanus herab.

Wenn eine grosse Zahl von Psalmen in allen Theilen der Sammlung den Zeiten der syrischen Unterdrückung und der maccabäischen Kämpfe angehört, wie es nach den erwähnten Umständen der Fall zu sein scheint, so lässt sich erwarten, dass auch manche andere Ge-

sänge, die mitten unter jene gemischt sind, ohne dass eine unmittelbare Beziehung auf die Lage der Gemeinde deutlich hervorträte, aus derselben Zeit herstammen, und theilweise wenigstens könnte dann auch auf diese ein neues und helleres Licht fallen. Diese Erwartungen scheinen sich auch bei näherer Betrachtung mehrerer Psalmen vollkommen zu bestätigen; auf der andern Seite aber findet sich eine gewisse, obgleich nicht grosse Zahl von solchen, die der darin enthaltenen historischen Andeutungen halber eine Beziehung auf die syrisch-maccabäischen Zeiten bis auf Johannes Hyrcanus herab nicht gestatten. Dieser Art sind namentlich mehrere Gesänge, die (wie z. B. Ps. XX. XXI.) einen israelitischen König an der Spitze der Nation voraussetzen; wodurch die ganze Zeit von 586 bis 106 (oder 105) vor Chr. ausgeschlossen wird. Auch der einer historischen Deutung so grosse Schwierigkeit bereitende Ps. II. gehört hieher, ein Gedicht, bei dem sich die Unsicherheit des Urtheils der Erklärer auf merkwürdige Weise offenbart; während z. B. *Ewald* dasselbe mit Zuversicht dem Könige Salomo zuschreibt, verlegt es *Hitzig* in die Zeit des Alexander Jannaeus, in den Anfang des letzten vorchristlichen Jahrhunderts. Abgesehen aber von diesem besonderen Beispiele, dessen Beurtheilung eigenthümliche Schwierigkeiten hat, erscheint die Annahme jedenfalls unbedenklich, dass einige Pss. noch aus der vorexilischen Königszeit herrühren, so wenig sich auch irgend ein Stück der Sammlung mit einiger Sicherheit auf die ersten Könige, auf einen David oder Salomo, zurückführen lässt. *Ewald* (Psalmen, 2. Ausg., S. 1. ff.) beruft sich freilich, um für David eine kleine Zahl von Pss. in Anspruch zu nehmen, auf den „eigenthümlich kräftigen Geist und die einzig hohe Gesinnung", die sich in einigen Liedern ausspricht; es ist indessen gar kein Grund vorhanden, die geistige Kraft und edle Gesinnung, die sich hier erkennen lässt, nicht auch bei andern bekannten und unbekannten Israeliten vorauszusetzen, und es wird ganz anderer und bündigerer Beweisgründe bedürfen, um den davidischen Ursprung eines Gedichts in überzeugender Weise darzuthun, als solche vage Vorstellungen von der geistigen Eigenthümlichkeit dieses Königs. Wenn die herrliche Klage über den Tod Saul's und Jonathan's 2. Sam. 1, 19—27. Beziehungen der Art aufzuweisen hat, dass kaum ein Andrer, als David, der Dichter gewesen sein kann, so steht die Sache rücksichtlich sämmtlicher Lieder des Psalters durchaus anders, wenn auch einige darunter Nichts enthalten, was eine Abfassung durch David als an sich unmöglich erscheinen liesse und nicht aus den uns bekannten Ereignissen seines Lebens leidlich erklärt werden könnte. — Abgesehn von den wenigen Psalmen, welche der Königszeit angehören werden, mögen einige andere in die Zwischenzeit zwischen dem Exile und Antiochus Epiphanes gehören, aber bei der Mehrzahl eignet sich die maccabäische Periode am meisten zur Aufhellung des Inhalts; bei jedem Ps. ist unten in den Vorbemerkungen in der Kürze angegeben worden, was dieser hinsichtlich des Zeitalters etwa muthmassen lässt.

Wie sehr die syrisch-maccabäische Periode zur Aufklärung vieler Pss. geeignet sei, ist längst und von vielen Auslegern bemerkt wor-

den; es erheben sich jedoch gegen die Annahme maccabäischer Pss. sowohl im Allgemeinen, als in sehr vielen einzelnen Fällen von verschiedenen Seiten her Bedenken, die hier nicht unberücksichtigt bleiben dürfen.

Zuvörderst drängt sich die Frage auf, wie es sich erklären lasse, dass die Sprache der meisten Psalmen, deren Inhalt auf das maccabäische Zeitalter führen würde, eine ebenso reine sei, wie die der anerkannt älteren hebr. Schriften, und dass sie so gar keine Spuren der Entartung an sich trage, die sich in einigen der jüngeren Bücher des A. T. zeigt. Diese Thatsache kann allerdings nicht von einer — in solchem Umfange unmöglichen — sklavischen Nachahmung älterer Vorbilder herrühren; die Beurtheilung derselben wird aber dadurch sehr erschwert, dass unsere Kunde von der Geschichte der hebr. Sprache eine sehr mangelhafte ist und eben nur aus dem A. T. selbst gewonnen werden kann, bei dessen einzelnen Bestandtheilen die Zeit ihrer Entstehung und der weitere Verlauf ihrer Schicksale gar zu oft in Dunkel gehüllt sind. In Wahrheit steht jedoch die Sache so, dass kein triftiger Grund vorhanden ist, bis auf die maccabäische Zeit herab eine allgemeine Entartung der alten Landessprache in Palästina vorauszusetzen und dass die Individualität einzelner Schriftsteller und deren eigenthümliche Lebensverhältnisse vollkommen ausreichen, um die in ihren Schriften wahrnehmbare, abnehmende Correctheit im Gebrauche der hebr. Sprache, sowie theilweise eine entschiedene Annäherung an den aramäischen Sprachgebrauch zu erklären. Natürlich übten die seit dem Exile und besonders unter den Seleuciden stets zunehmenden Beziehungen der Bewohner Palästina's mit der aramäisch redenden Bevölkerung Syriens einen Einfluss auf die hebr. Sprache und ganz besonders muss die Reinheit der Muttersprache bei den überaus zahlreichen Israeliten gelitten haben, die mitten unter jener fremden, aber doch nahe verwandten Bevölkerung lebten. Aber innerhalb des heil. Landes, vorzüglich in dessen Mittelpunkte, kann die Einwirkung jener Berührungen doch nur eine sehr allmälige und partielle gewesen sein, keine rasche und vollständige, allgemeine. Es muss nicht allein geistig höher begabte Männer gegeben haben, die an der Reinheit der alten Sprache fest hielten, sondern es kann auch vernünftiger Weise gar nicht bezweifelt werden, dass das gesammte Volk diese seine alte und heilige Sprache nach wie vor vollkommen verstand, und wenn man meint, zur Zeit der Abfassung des Buches Daniel habe das Hebräische überhaupt nur noch als eine gelehrte Sprache existirt, so denkt man sich die Veränderung in den sprachlichen Verhältnissen des heil. Landes nicht nur ganz anders, als wie es die Bestimmung jenes Buches selbst gestattet, sondern auch völlig naturwidrig. Richtig wird es dagegen sein, eben den Kämpfen gegen Syrien einen wesentlichen Einfluss auf die Beschleunigung der Sprachverderbniss in Palästina zuzuschreiben; denn wir wissen, dass durch diese viele Israeliten nach Palästina zurückgetrieben wurden, die bis dahin ihre Wohnsitze in Syrien gehabt hatten (vgl. 1. Macc. 6, 53.) und nun ihr corrumpirtes Idiom in die Heimath ihrer Väter zurückbrachten. Ein solcher Ein-

fluss macht sich denn auch in mehreren der jüngsten Pss., die der Maccabäerzeit anzugehören scheinen, deutlich bemerkbar.

Ein anderer Umstand, der die Zurückführung mancher Psalmen auf das maccabäische Zeitalter ihres Inhaltes ungeachtet bedenklich erscheinen lässt, ist die genaue Uebereinstimmung oder doch sehr grosse Aehnlichkeit einzelner Verse mit verschiedenen Stellen in den einer früheren Periode angehörenden prophetischen Schriften, namentlich des Jeremia, sowie in einigen andern Schriften des A. T., unter denen besonders die Klagelieder zu nennen sind. Wo die Sachlage und der Ausdruck für dieselbe so innig mit einander verwandt sind, da scheint es das Natürlichste auch auf einen gleichen Ursprung, ein gleiches Zeitalter, vielleicht auf denselben Verfasser zu schliessen, und einen solchen Gedanken durchführend, hat *Hitzig* einige Pss. (XLVI—XLVIII.) dem Jesaia, eine grössere Zahl (Ps. V. VI. XIV. XXII—XLI. LII—LV. LXIX—LXXI.) dem Jeremia zugeschrieben. Ob es sich nun zwar nicht leugnen lässt, dass mehrere Psalmen, für sich allein betrachtet, ebensogut aus einer älteren Zeit, namentlich der des Jeremia, herstammen könnten, als aus einer späteren, so dürfen doch bei der Sache zwei wesentliche Punkte nicht ausser Acht gelassen werden: zuerst, dass die Wiederkehr gleiches Ausdrucks bei verwandter Sachlage noch keineswegs mit Nothwendigkeit oder auch nur mit überwiegender Wahrscheinlichkeit auf gleichzeitige Abfassung oder gar auf Gleichheit des Verfassers führt, indem es durchaus nicht natürlich ist, dass sich ein und derselbe originelle Schriftsteller auf solche Weise wie in stehenden Formeln immer wiederhole, eine blosse Nachahmung aber in späteren Zeiten viel leichter Statt haben konnte, als bei Zeitgenossen, da dem Vorbilde mit dem Fortschritte der Zeit eine immer grössere Auctorität erwuchs. Sodann aber zeigt sich, sobald man die hier in Betracht kommenden Gesänge nicht vereinzelt, sondern in ihrer engen Verbindung mit den übrigen betrachtet und ihre Beziehung auf die Lage der Gemeinde im Auge behält, dass die Verhältnisse auf beiden Seiten zwar eine gewisse Aehnlichkeit mit einander haben, zugleich aber solche Züge, die für die Entstehungszeit der betreffenden Pss. am meisten charakteristisch sind, in den Zeiten der prophetischen Bücher gänzlich fehlen. Je mehr sich die Propheten mit den inneren Zuständen der Nation beschäftigen, desto sicherer dürfte man bei ihnen über die gegenseitige Stellung der frommen Gemeinde und der abtrünnigen Frevler Aufschluss zu finden erwarten, wenn mehrere der Pss., die diesen Gegenstand berühren, dem Zeitalter jener angehörten. Die Propheten geben jedoch solchen Aufschluss nicht; zwar zeigt sich auch bei ihnen der natürliche Gegensatz zwischen Frommen und Frevlern und vielfältig haben sie Veranlassung, Gottlosigkeit und Laster aller Art innerhalb Israel zu beklagen und zu bekämpfen; üppige und gewaltthätige Reiche, die den Armen bedrücken, bestechliche und ungerechte Richter, freche und gottlose Spötter richten Unheil genug an, reizen durch ihr Verhalten den Zorn Gottes und rufen seine Rache hervor; aber auf solche unmittelbar gegen die Gemeinde gerichtete Verfolgungen, auf jene Kämpfe zwischen den Pflichtgetreuen und den

Frevlern in den Pss., deutet bei den Propheten Nichts hin und der ausgebildete Gegensatz zwischen zwei sich auf Leben und Tod befeindenden religiös-politischen Parteien ist ihnen völlig fremd. „Es giebt Frevler in meinem Volke", sagt Jeremia (5, 26 ff.), „die den Leuten hinterlistig auflauern, deren Häuser voll Betrug sind, dass sie gross und reich dadurch geworden, die das Recht nicht handhaben, sondern Waise und Arme bedrücken"; wie weit ist eine solche Aeusserung von der Art und Weise entfernt, in der die Psalmen die Gefahren schildern, welche der Gemeinde von den Frevlern drohen! Daher erscheinen auch die Ausdrücke צַדִּיקִים und רְשָׁעִים bei den Propheten nicht als gleichsam feststehende Termini, wie in den Psalmen. Hier kommen die צַדִּיקִים als Bezeichnung der Frommen 19 Mal, und im Sing. 24 Mal vor, die רְשָׁעִים mehr als 50 Mal und im Sing. nahe an 30 Mal; dagegen im Buche Jesaia צַדִּיקִים in solcher Anwendung, die überhaupt eine Vergleichung zulässt, nur Ein Mal zu finden ist (60, 21.), der Sing. höchstens 10 Mal, die רָשָׁעִים 6 Mal, im Sing. 4 Mal; bei Jeremia der צַדִּיק nur Ein Mal (im Sing.), die רְשָׁעִים 5 Mal; bei Ezechiel der צַדִּיק (im Sing.) 15 Mal, die רְשָׁעִים 2 Mal und im Sing. 15 Mal, wobei die grössere Zahl für beide Singulare nur durch zufällige Häufung an wenigen Stellen veranlasst ist; in sämmtlichen kleinen Propheten endlich die צַדִּיקִים Ein Mal und im Sing. 5 oder 6 Mal, die רְשָׁעִים 2 Mal und im Sing. 5 Mal. Ist es also auch wohl möglich, dass der eine oder der andre Ps. wirklich aus derselben Zeit herrühre, auf welche sich die verwandten Stellen in den prophetischen Schriften beziehen, so scheint es doch unzweifelhaft, dass wir es in den Psalmen im Ganzen mit wesentlich anderen Zeitverhältnissen zu thun haben. Und ebensowenig zeigt sich in den Klageliedern eine Spur von jenem Gegensatze der Frommen und Frevler; wollte man sich aber darauf berufen, dass die Pflichtgetreuen und die Frevler im Buche der Sprüche nicht minder häufig vorkommen, als in den Pss., und auch im Buche Hiob häufig erwähnt werden, so kann einestheils nicht zugegeben werden, dass dieselben Ausdrücke in diesen didactischen Schriften dieselbe Geltung und Beziehung haben, wie in den Psalmen, anderntheils aber würde sich ein Beweis rücksichtlich des Zeitalters niemals aus Schriften führen lassen, in denen es an klaren historischen Beziehungen und sicheren Kennzeichen ihres Ursprungs noch mehr fehlt, als im Psalter selbst.

Ganz andrer Art ist ein drittes Bedenken, das sich gegen die Annahme maccabäischer Psalmen überhaupt erhebt. Es liegt nämlich nach der Ansicht mehrerer Kritiker ein äusseres Zeugniss über das Vorhandensein der ganzen Sammlung vor, wornach an die Möglichkeit der Aufnahme auch nur einiger Gesänge aus so später Zeit kaum gedacht werden könnte. Dieses Zeugniss findet man in dem Prologe des griechischen Uebersetzers des Buches Jesus Sirach, welcher dort erzählt, wie sein Grossvater (πάππος), der Verf. jenes Buches, sich der Lesung „des Gesetzes, der Propheten und der übrigen von den Vätern überlieferten Bücher (καὶ τῶν ἄλλων πατρίων βιβλίων)" befissen habe, und weiterhin bemerkt, dass „selbst beim Gesetze, den

Propheten und übrigen Büchern" das Original beträchtliche Vorzüge vor einer Uebersetzung habe. Ferner erwähnt er, dass er selbst im 38. Jahre des Königs (Ptolemaeus) Euergetes (= Physcon) nach Aegypten gekommen sei und einige Zeit nachher das Buch seines Grossvaters übersetzt habe. Da nun zugleich Sir. L. der Hohepriester Simon, Sohn des Onia, in einer Weise gepriesen wird, die auf Gleichzeitigkeit des Verfassers schliessen lässt, dieser Simon aber wahrscheinlich Simon II. ist, der bis zum Anfange des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts lebte, so scheint es, als wenn jener Grossvater höchstens bis an den Beginn der maccabäischen Kämpfe hinan gelebt haben könne. Nun aber hat er bereits das Gesetz, die Propheten „und die übrigen Bücher" studirt und darunter müssen wohl ohne Zweifel die übrigen heiligen Bücher verstanden werden, d. h. am natürlichsten die noch jetzt sogenannten כְּתוּבִים; es wird daher von maccabäischen Psalmen kaum die Rede sein können, am allerwenigsten von solchen, die bis zur Regierungszeit des Johannes Hyrcanus herabreichen, d. h. bis zu der Zeit, wo der Enkel das Werk des Grossvaters in Aegypten ins Griechische übertrug. Dieses äussere Zeugniss erscheint den in den Psalmen liegenden innern Gründen gegenüber, so gewichtig diese sind, immer nicht unbedeutend. Es fragt sich freilich noch, ob unter den im Prologe erwähnten „übrigen Büchern" die jetzt sogenannten Hagiographa als ein abgeschlossener dritter Theil des israelitischen Kanons zu verstehn seien (s. *Hitzig*, Psalmen, II. S. 117 f.); doch wird man leicht geneigt sein, diese Deutung als die natürlichste zuzugestehn. Dann aber stellt sich der Glaubwürdigkeit der Angabe des Prologs jedenfalls der Umstand entgegen, dass wenigstens das Buch Daniel noch nach den Zeiten des Jesus Sirach unter die Hagiographa aufgenommen worden ist, und es wird nothwendig, ehe man die Auctorität jenes Zeugnisses anerkennt, zuvörderst die Echtheit der Quelle einer neuen Prüfung zu unterziehen. Hier kann jedoch für jetzt nur darauf aufmerksam gemacht werden, dass dem Buche Jesus Sirach nicht in allen Handschriften (und Ausgaben) dasselbe Vorwort vorgesetzt ist, und dass die Schreibart in dem hier bezeichneten Prologe von der im Buche selbst angewandten ziemlich stark verschieden ist, ein Umstand, den freilich *Ewald* (Gesch. des isr. Volkes, III, 2. S. 299.) nicht von einer Verschiedenheit des Schriftstellers ableitet, sondern auf andere Weise zu erklären sucht.

Mehrere andere Schwierigkeiten, die sich der Annahme maccabäischer Psalmen wenigstens in gewissen Fällen entgegen stellen, werden unten zur Sprache kommen, wo von der gegenwärtigen Beschaffenheit des Textes, von den Ueberschriften der Pss. und von der Entstehung der Sammlung gehandelt wird (§. 5. 6. 7.).

Es verdient hier noch erwähnt zu werden, dass der Inhalt mehrerer Pss. bestimmt auf eine Abfassung ausserhalb des heil. Landes hindeutet (s. z. B. die Vorbemerkungen zu Ps. XLII. f. LXI. CXXII.), und es ist sehr wohl möglich, dass auch noch andre Psalmen ohne solche deutliche Spuren ihres Ursprungs in der Fremde entstanden

sind; einzelne, jetzt nicht mehr ganz verständliche Beziehungen würden vielleicht durch eine solche Annahme am ersten begreiflich werden. Uebrigens kann man nicht sagen, dass grade der Aufenthalt in dem sogenannten babylonischen Exile für die Erklärung der im Auslande entstandenen Psalmen überall besonders geeignet erscheint, vielmehr wird meistens der spätere Zustand der Israeliten in ihrer Zerstreuung unter die Heiden die natürlichste Deutung gestatten.

4.

Kunstform der Psalmen. Die Poesie hat bei den Hebräern im Wesentlichen dieselbe Form, wie die rednerische Prosa. Sie ist an sich höchst einfach und entspringt auf sehr natürliche Weise aus der gehobenen Stimmung des Dichters, wie des Redners. Das Wesen derselben besteht in einer Geist und Ohr ansprechenden *Entwickelung des Gedankens und des Rhythmus in parallelen Reihen.* Dabei sind jedoch weder dem Gedanken, noch dem rhythmischen Wechsel von Hebungen und Senkungen der Stimme beim Vortrage enge Fesseln angelegt, vielmehr herrscht in beiden Beziehungen eine Freiheit, die gross genug ist, um die Gränzen des Erlaubten nicht immer mit Sicherheit erkennen zu lassen. Dieses gilt sowohl rücksichtlich des Inhalts der parallelen Reihen, als ihres Umfangs und ihrer Anordnung. Eine ausführliche Darstellung der mannichfaltigen Gestaltung des hebr. Verses, als der nächsten Einheit, worin sich der Parallelismus des Gedankens und des Rhythmus vollendet, kann zwar an dieser Stelle nicht gegeben werden; es ist aber nöthig, einige für die Kritik des Textes und für die Exegese besonders wichtige Eigenthümlichkeiten des hebr. Versbaus hier hervorzuheben.

Aus dem oben bezeichneten Wesen der poetischen Form folgt ganz natürlich, dass es im Hebr. keinen vollständigen Vers geben kann, der nur aus einer einzigen rhythmischen Reihe besteht. Wo eine solche in poetischen Stücken für sich allein dasteht, liegt eben nur ein Verstheil, etwa ein Halbvers vor. Dieser wird auch wirklich von den hebr. Dichtern bei der kunstmässigen Anordnung von Gedichten zuweilen verwendet, aber freilich, soviel sich jetzt noch erkennen lässt, kaum anders, als in einer bestimmten und sehr eigenthümlichen Stellung, nämlich zu Anfang eines Gedichtes, wo durch den einzelnen Halbvers der Rhythmus gleichsam nur angedeutet und vorbereitet wird, welcher sich demnächst in parallelen Reihen vollständig und klar entwickelt; vgl. unten zu 18, 2. Ob ein Halbvers unter Umständen auch ausserhalb dieser Stellung geduldet werden kann, ist zweifelhaft; es wird wenigstens nothwendig sein, dass ein solcher einer wenn auch kurz gegliederten Gedankenparallele nicht ganz und gar ermangle. Wo diese Statt findet, mag die Verwendung eines Halbverses vielleicht zulässig sein, wie z. B. 30, 3.; wo aber weder Gedankenparallele, noch rhythmischer Parallelismus vorhanden ist, da darf jeder isolirte Halbvers inmitten der poetischen Rede als Anzeichen einer Verstümmelung des ursprünglichen Textes angesehen werden; so z. B. 29, 7. 50, 2.

Wenn der Parallelismus der Gedanken und des Rhythmus die eigentliche und unentbehrliche Grundlage der poetischen Form ausmachen, so folgt daraus noch keineswegs, dass alle Theile eines Verses sich auch in die Fessel der Parallele fügen müssen. Und in der That ist es nicht schwer zu erkennen, dass häufig mit mehreren deutlich parallelen Reihen andre Verstheile verknüpft sind, welche man am besten als *Accessorien* ansieht, die von dem Parallelismus unberührt bleiben, und daher für die poetische Form gleichgültig sind. Dergleichen meist sehr kurze Accessorien können den parallelen Reihen entweder vorangehn, wie z. B. der Ausruf 1, 1. oder die Anrede 4, 3. 8, 2. oder auch nachfolgen, wie 18, 14. 23, 3. 27, 11.; ja beides kann innerhalb desselben Verses zusammentreffen, wie 31, 20. 57, 2. Weniger angemessen erscheint die Anschliessung eines solchen Zusatzes an das Ende einer vorderen Reihe, wie 5, 3. 9.; doch stört sie bei geringem Umfange des Zusatzes den Charakter des Verses nicht wesentlich. Andrer Art sind die Fälle, wo von zwei oder mehreren Reihen die erste, seltener die letzte, durch Aufnahme von Elementen, die zugleich eine nothwendige und enge Beziehung auf die parallelen Reihen haben, mehr oder weniger über deren Mass hinaus erweitert sind. Beispiele dieser Art findet man 2, 8. 79, 2. 4, 3. (עַד־מָוֶת) 11, 4. (בְּנֵי אָדָם) u. ö. Aehnlich ist dagegen die Beifügung einer vollständigen, aber isolirten, dritten Reihe zu zwei andern, sich genauer entsprechenden Reihen. Diese Beifügung erscheint grade wegen des engeren Zusammenhanges der beiden andern Reihen als eine mehr äusserliche; dem Rhythmus wird sie angepasst, aber die Gedankenparallele tritt zurück. Eine solche beigefügte Reihe kann voranstehn, d. h. im Grunde: den strengern Parallelismus einleiten, wie 24, 4. 69, 21., öfter jedoch folgt sie nach, wie 2, 2. 15, 4. 5. 36, 7. 69, 5. Dass der Inhalt der isolirten Reihe dem der beiden andern nicht völlig fremd sein darf, versteht sich dabei von selbst, und es finden sich einzelne Fälle, wo die jetzt vorliegende Anfügung einer dritten Reihe mit Rücksicht auf deren Inhalt durchaus unzulässig und nur durch Entstellung des Textes veranlasst scheint, wie 81, 6. Nicht minder widerspricht die Einschiebung einer isolirten Reihe zwischen zwei parallel laufende den Grundsätzen der hebr. Versbildung; sie deutet, insofern der Versbau klar vorliegt, immer auf eine Verunstaltung des Textes; so 40, 7. 57, 4. 101, 2., wogegen in der Stelle 4, 2., die man hieher zu ziehen geneigt sein könnte, die Gliederung des Verses in Wahrheit andrer Art ist und ein Verdacht von Textverderbniss nicht begründet sein würde. — Dass im Uebrigen bei der Bildung paralleler Reihen rücksichtlich des Inhalts grosse Freiheit herrschte, ist schon oben bemerkt worden, und so zeigt sich denn auch die grammatische Gestaltung der Sätze oder Satztheile in ihnen sehr verschiedenartig; doch wird dabei von ausgebildeten Künstlern eine angemessene Gliederung nicht aus den Augen gelassen und gewiss gab es Gränzen, über welche hinaus die Freiheit der Anordnung nicht ohne Verstoss ausgedehnt werden durfte. Hie und da erscheint die Gliederung

jetzt freilich so unvollkommen, dass die Richtigkeit des Textes schon dadurch verdächtig wird, wie z. B. bei 17, 4.

Die parallelen Reihen eines Verses sind in der Regel von ziemlich gleichmässigem und zwar meist geringem Umfange. Dass die Gleichmässigkeit desselben unter gewissen Umständen aufgehoben wird, ist bereits erwähnt worden; wo aber die gedachten störenden Ursachen nicht vorhanden sind, da kann namentlich die unverhältnissmässige Länge einer Reihe schon an und für sich Verdacht erregen, wie z. B. 10, 14. — Der Umfang des Verses ist sehr gewöhnlich auf zwei parallele Reihen beschränkt, die aber freilich selbst wieder in kleinere Parallelglieder zerfallen können, entweder beide zugleich, wie z. B. 18, 42. 38, 14., oder so, dass nur eine derselben eine strengere Gliederung zeigt, wie z. B. 30, 12. Auch drei parallel entwickelte Reihen kommen vor, wie 1, 1. u. ö., denen sich dann wieder eine vierte, mehr isolirte, ausserhalb des strengen Parallelismus stehende, anschliessen kann. Ferner ist die Verbindung zweier aufeinander folgender Paare von Parallelreihen zu einem Verse gestattet, wie 30, 6. 31, 11. 37, 14.; womit man aber solche Fälle nicht verwechseln darf, in denen zwei längere, mit einem Einschnitt versehene Reihen in genauer Parallele stehn, wie 6, 3. 40, 15. 17. 44, 3. Ganz unzulässig ist dagegen, dass zwei unter sich parallele Reihen durch Einschiebung einer andern vollständigen Doppelreihe von einander getrennt werden. — Ueber das Mass zweier Doppelreihen hinaus dehnt sich die regelmässige Versbildung in der hebr. Poesie nicht aus; höchst selten nur scheint eine derselben durch ein drittes (accessorisches) Glied erweitert zu sein, wie 39, 13. 42, 5. 75, 9.

Der parallelen Gliederung des Verses analog zeigt sich in der hebr. Poesie, namentlich im Liede, zwar nicht durchgehends, aber doch sehr häufig, auch eine künstlerische Parallelisirung mehrerer Verse unter einander, und wenn sich diese nicht vereinzelt findet, sondern innerhalb desselben Gedichtes mit Regelmässigkeit wiederkehrt, so ist man gewiss berechtigt, den aus parallel laufenden Versen bestehenden Theilen des Gedichtes den Namen von *Strophen* beizulegen. Dergleichen erscheinen in manchen Psalmen sehr deutlich, und zwar mit völlig gleichmässiger Zusammenfassung von zwei, drei oder mehreren Versen. In andern Psalmen scheint es, als wenn ein Eingang oder ein Ausgang, oder beides, sich von dem strophisch gegliederten Hauptkörper des Gedichtes absondert, wodurch der Character dieser Form natürlich nicht wesentlich beeinträchtigt wird. Mehrere Forscher haben auf die Gleichmässigkeit in der Entwickelung der Strophen eines Gedichtes geringes Gewicht gelegt und verschiedene, zum Theil sehr künstliche Anordnungen bei Strophen von wechselndem Umfange angenommen. Es ist auch weder unmöglich, noch unwahrscheinlich, dass diese Kunstform verschiedne Grade künstlerischer Ausbildung zuliess; doch ist die Erforschung des Einzelnen bei dem ganzen Gegenstande durch vielerlei Umstände sehr erschwert, und die Bildungsgesetze der Strophe, als eigentlicher Kunstform, sind wenigstens bisher keineswegs hinreichend erkannt und dargelegt. Um eine

sichere Grundlage für die Zukunft zu gewinnen, möchte es rathsam sein, die Aufmerksamkeit vorläufig besonders auf diejenigen Fälle zu richten, in denen sich mehr oder minder deutlich eine strenge Gleichmässigkeit des Strophenbaus zeigt, und mit Rücksicht hierauf ist unten in den Vorbemerkungen zu den einzelnen Psalmen über die Erkennbarkeit gleichmässig und regelrecht ausgebildeter Strophen jedesmal ein kurzes Wort hinzugefügt. — Zuweilen wird die Erkennung strophischen Baus durch den Gebrauch eines in wesentlich gleicher Weise wiederkehrenden Verses, eines *Refrain's*, erleichtert, obgleich solche Wiederkehr gar nicht immer durch gleichmässige Strophenbildung bedingt ist.

Noch muss hier einer Künstelei gedacht werden, die aus einer Zeit des gesunkenen Geschmacks und geringen poetischen Vermögens abgeleitet werden darf und sich auch in einigen Psalmen findet. An die Spitze gleichmässiger Theile eines Gedichtes tritt nämlich nach der Anordnung des Alphabets immer ein verschiedener Buchstabe. Diese Theile können verschiedenen Umfangs sein: Halbverse, wie Ps. CXI. CXII.; ganze Verse, wie Ps. XXV. XXXIV. CXLV.; oder Verspaare, wie Ps. IX. X., welche ursprünglich zusammengehören, und Ps. XXXVII. Einmal, Ps. CXIX., ist die Künstelei so weit getrieben, dass immer acht Verse hinter einander mit demselben Buchstaben beginnen, so dass dieses Stück bis zu einer Länge von 176 Versen anschwillt. Obgleich diese Art von Gesetz in künstlerischer Hinsicht so gut wie werthlos ist, bleibt sie doch für die Kritik des Textes nicht ohne Nutzen; sie giebt ein sehr zuverlässiges Mittel zur Entdeckung mancher mit dem ursprünglichen Texte vorgegangener Veränderungen an die Hand. Von mehreren neueren Exegeten ist dieses nicht im gebührendem Masse anerkannt worden und über die vorkommenden Abweichungen von der jedesmaligen Regel, welche sich die Verfasser solcher Psalmen vorgezeichnet, sind hie und da die abenteuerlichsten Dinge vorgebracht. Im Wesentlichen verhält sich die Sache so, dass Unvollständigkeit des Alphabets und Abweichungen von der alphabetischen Ordnung, soweit sie in den Psalmen vorkommen, aus einer Entstellung des ursprünglichen Textes abgeleitet werden müssen, vielleicht jedoch mit Ausnahme der am ersten erklärlichen Auslassung des Buchstabens נ in Ps. XXV. XXXIV. und möglicherweise auch in Ps. IX. nach desen ursprünglicher Gestaltung; s. zu 9, 8., aber auch die Bemerkung zu 25, 5. Bedenklicher ist schon die Annahme eines doppelten ב wegen 25, 22. 34, 23.; vgl. *Ewald's* Lehrb. §. 30 d. So starke Störungen, wie die alphabetische Ordnung in Ps. IX. X. erlitten hat, werden sich ohne Zweifel am richtigsten aus einer späteren Ueberarbeitung des Gedichtes erklären, bei welcher man die alphabetische Behandlung aus dem einen oder dem andern Grunde vernachlässigte. Wo ferner der einmal festgestellte Umfang der mit einem verschiedenen Buchstaben beginnenden Theile eines Gedichtes nicht innegehalten ist, wie 10, 14. 37, 7. 20. 34., da ist aller Grund vorhanden, den Text für beschädigt zu halten.

5.

Zustand des Textes der Psalmen. Die unveränderte Ueberlieferung des Textes in den Psalmen, wie in allen übrigen Büchern des A. T., haben sich die Juden seit vielen Jahrhunderten mit grosser Gewissenhaftigkeit angelegen sein lassen. Abgesehen von einer sorgfältigen Ueberwachung der für den öffentlichen oder für den Privatgebrauch bestimmten Handschriften, erwuchsen in den jüdischen Schulen — wir wissen nicht näher seit wann, aber gewiss nicht später, als in den ersten Jahrhunderten des Mittelalters — die jetzt unter dem Namen der מָסוֹרֶת oder מַסֹּרֶת, d. i. der Ueberlieferung, bekannten umfassenden Sammlungen von Bemerkungen, deren wesentlicher Zweck die Erhaltung einer gewissen, von den Häuptern der Nation als *officiell* anerkannten Gestalt des consonantischen Textes und seiner schon damals vorhandenen Punctation war. Das Eindringen einzelner Fehler in die sich stets erneuenden Handschriften liess sich freilich auch durch die umsichtigste Fürsorge nicht unmöglich machen, aber man darf sagen, dass sich von einer gewissen Zeit an keine Abweichung von dem officiellen Texte mehr einschleichen konnte, ohne als solche kenntlich zu bleiben. Der durch die Masora beglaubigten Textesgestalt schliessen sich die noch vorhandenen Handschriften, sowie die gedruckten Ausgaben (mit wenigen Ausnahmen, die hier nicht in Betracht kommen können) mehr oder weniger genau an, und wenn die Masora selbst erst einer nicht unausführbaren Revision unterzogen sein wird, so kann eine noch getreuere Herstellung des masorethischen Textes, als bisher erreicht worden ist, keinen sonderlichen Schwierigkeiten unterliegen*).

Ob es sich nun zwar von selbst versteht und überdies durch ausdrückliche Angaben bezeugt ist, dass die Handschriften des A. T. vor den Arbeiten der sog. Masorethen ebensowenig vollkommen mit einander übereinstimmten, als nach denselben, so zeigt doch namentlich die Vergleichung verschiedener sehr alter Uebersetzungen, dass die Gestalt des Textes, wenigstens in Ansehung der Consonanten, schon längst mit der späteren officiellen Recension wesentlich übereinstimmte, und selbst der Uebersetzung der LXX. liegt, wenn auch nicht bei allen, so doch bei mehreren Büchern, — wie es scheint, auch bei den Psalmen — keine erheblich abweichende Gestalt des Textes zum Grunde. Denn, wenn es sich bei näherer Prüfung auf das Entschiedenste zeigt, dass die jetzige officielle (sog. masorethische) Recension den Text der einzelnen Bücher unmöglich in seiner ursprünglichen Gestalt enthalten kann, sondern diesen höchstens im Ganzen richtig, im Einzelnen aber vielfältig beschädigt und entstellt vorführt, so lehrt die Vergleichung

*) Eine umfassende Arbeit, welche den gesammten Inhalt der Masora kritisch gesichtet, passend geordnet und für den Gebrauch in weitem Kreise bequem eingerichtet, vor die Augen führte, gehört zu den Bedürfnissen der Wissenschaft. Hoffentlich wird das von Herrn D. *Sal. Frensdorff* in Hannover schon seit längerer Zeit vorbereitete Werk über die Masora nicht zu lange mehr der Oeffentlichkeit entzogen bleiben.

aller Versionen, dass die grosse Mehrzahl der noch jetzt erkennbaren Flecken und Mängel des Textes schon in den bei jenen zum Grunde gelegten Exemplaren ebenso vorhanden war, wie heute. Wir werden dadurch zu der Annahme geführt, dass es schon sehr früh, mindestens in den ersten Zeiten des Christenthums, eine Recension des consonantischen Textes gab, die der masorethischen überaus ähnlich war; auch sie wird, bei den palästinensischen Juden wenigstens, den Character einer officiellen gehabt haben, ist aber, nach ihrer inneren Beschaffenheit zu urtheilen, mit einer auf alle Kritik verzichtenden, ängstlichen Befangenheit hergestellt. Die handgreiflichsten Fehler und offenbarsten Mängel des Textes sind bei ihrer Feststellung nicht als solche erkannt, oder wenigstens unberührt geblieben, und sichtlich beruht sie nicht auf einer Vergleichung von Handschriften, sondern in jedem Theile der ganzen Sammlung nur auf einer einzigen Auctorität, auf einer einzigen, oft stark beschädigten Handschrift, welcher man mit sklavischer Treue folgte. Es scheint sogar unzweifelhaft, dass eine Menge von neuen und sehr beträchtlichen Verunstaltungen erst durch die damalige unkritische Behandlung in den Text hineingebracht wurde, indem man solche, früher durch Versehen ausgelassene Stellen, die später an den Rändern des zum Grunde liegenden Exemplars nachgetragen waren, sowie eine gewisse Anzahl erläuternder Randbemerkungen, ohne alle Rücksicht auf den Sinn und Zusammenhang genau an der Stelle, wo man sie nunmehr fand, in den Text einfügte. Diese Art von sinnverachtender Achtung vor dem Buchstaben darf vielleicht am ersten einer *pharisäischen* Redaction zugetraut und nicht ohne Wahrscheinlichkeit in die letzten Zeiten vor Christi Geburt verlegt werden.

Dass der Text, wenn nicht aller, so doch mehrerer Bücher des A. T. zur Zeit jener früheren Redaction noch in anderer Gestalt vorhanden war, als in dieser unkritischen, bei den Juden officiell gewordenen, ist gewiss, aber es hat sich ausser dem Pentateuche der Samaritaner in hebr. Sprache Nichts davon erhalten, und die Wiederherstellung eines abweichenden Textes, wie er namentlich den LXX. in gewissen Büchern vorgelegen haben mag, aus der Uebersetzung allein, ist an sich und besonders bei den hier obwaltenden eigenthümlichen Umständen ein sehr schwieriges und unsicheres Unternehmen. Bei den Psalmen jedoch scheint, wie bereits bemerkt wurde, eine von der officiellen stark abweichende Textesgestalt selbst den LXX. nicht vorgelegen zu haben und manche Verschiedenheiten mögen blos auf kritischer Vermuthung beruhen, zu welcher den Uebersetzer sein Beruf als solcher drängte.

Zwischen der älteren unkritischen Feststellung des hebr. Textes und der wesentlich auf dieser beruhenden zweiten (masorethischen) Redaction muss eine Zeit gelegen haben, in welcher sich rücksichtlich der Behandlung des Textes etwas freiere Grundsätze geltend machten. Zeugen dieser Zeit sind das sogenannte בָּחִיר רִקְדִי und Alles, was damit auf einer Stufe steht, auch die unter dem Namen עֶשְׂרִי סוֹפְרִים und תִּקּוּן סוֹפְרִים bekannten kritischen Veränderungen. Alle diese Erscheinungen bilden einen starken Gegensatz zu dem früher und später beob-

achteten Verfahren, obgleich sie ihren Gründen nach keineswegs immer klar sind, und die Kritik damals weder mit Consequenz, noch auch nach lobenswerthen Grundsätzen geübt wurde. Dennoch hatten sich ihre Ergebnisse, als die Masora entstand, bereits so festgesetzt, dass die neue Redaction sich veranlasst sah, dieselben schlechtweg beizubehalten, während sie zugleich einem ferneren kritischen Verfahren den Weg versperrte.

Auch die Punctation berücksichtigt bereits diese kritischen Veränderungen, konnte jedoch im Uebrigen nichts Anderes thun, als sich an den einmal vorliegenden mangelhaften Text anlehnen, dessen wirkliche Fehler von der jüdischen Kritik sogut wie ganz unberührt geblieben waren. In der Vocalisation, die hier vorzugsweise in Betracht kommt, folgten sonst die Punctatoren einer sehr achtbaren und im Allgemeinen auf guter Kenntniss der hebr. Sprache beruhenden Ueberlieferung; sie verdient im Ganzen viel Vertrauen und man hat nicht oft Veranlassung, von ihr abzugehen. Nur darf man nie vergessen, dass sie sich an einen leider vielfach beschädigten consonantischen Text anschloss, von dem natürlich durch die Punctation nicht abzukommen war. Dadurch sind nicht ganz wenige Wörter und Bildungen in den Text gebracht, welche die Sprachwissenschaft unmöglich als echtes Eigenthum der hebr. Sprache anerkennen kann; Alles was die Punctatoren bei Entstellung der Consonanten eines Wortes zu thun vermochten, war dass sie sich so nahe als möglich an dasjenige anschlossen, was ihnen als das sprachlich Richtige sehr wohl bekannt war.

Nach Allem, was hier gesagt ist, besitzen wir in der sog. masorethischen Recension eine zwar sehr hoch hinaufreichende und als officiell anerkannte, aber nichtsdestoweniger vielfach ungenügende und entstellte Grundlage für die Kritik des A. T., neben welcher den verhältnissmässig wenig zahlreichen erheblichen Varianten der Handschriften und grossentheils auch den Abweichungen der alten Uebersetzungen kaum ein anderer Werth beigelegt werden kann, als der von mehr oder weniger glücklichen Conjecturen. Ferner ergiebt sich, dass die offenbar vorhandenen Abweichungen von der ursprünglichen Gestalt des Textes im Allgemeinen sehr alt sein, wahrscheinlich sogar über die christliche Zeitrechnung hinausreichen müssen, daher auch vorzugsweise in dem damals noch nicht mit Puncten versehenen consonantischen Texte zu finden sind, nicht in der Vocalisation. Was aber diese Abweichungen selbst betrifft, so führen auf die Erkenntniss derselben vornehmlich drei Momente: die Unvollständigkeit oder Unzulänglichkeit des Sinnes in dem jedesmaligen Zusammenhange; die Verletzung der richtig erkannten Gesetze der hebr. Sprache nach deren verschiedenen Entwickelungsstufen; und die Verletzung der obersten Grundsätze, die bei Anwendung der poetischen Form beobachtet wurden. Beispiele von jeder Art giebt der nachstehende Commentar in Menge. Uebrigens sind die Abweichungen der mannichfaltigsten Art, und ihre Entstehung muss auf verschiedene Ursachen zurückgeführt werden. Man kann sie, — abgesehen von den Irrthümern, die auf den verkehrten Grundsätzen bei der älteren officiellen Redaction beruhen, — wie überhaupt, so

auch in den Psalmen, mit gutem Grunde in zwei grosse Classen vertheilen: in absichtliche Veränderungen und in Fehler, die nicht Absicht, sondern nur Irrthum oder Zufall veranlasst haben.

Die absichtlichen Veränderungen haben gewiss mit sehr seltenen Ausnahmen eine gemeinschaftliche Quelle. Wie man nämlich im muhammedanischen Oriente Schriftwerke aller Art, insbesondere die Erzeugnisse der schönen Literatur, bei deren Vervielfältigung mit grosser Freiheit zu behandeln pflegt, und sich ohne Bedenken mannichfache Abänderungen des vorliegenden Originals gestattet, — nicht um dieses zu verfälschen und zu verderben, sondern nur um auch seinerseits eine gewisse höhere geistige Thätigkeit zu üben, um den Text nach eigenem Geschmacke etwas zu variiren und wo möglich zu verschönern und zu verzieren, — ebenso ist man ohne Zweifel ehemals bei den Hebräern verfahren und hat selbst solche Stücke, die sich unter den heiligen Schriften finden, einst mit einer Licenz behandelt, die das eigenthümliche Gepräge eines Schriftwerks immer mehr zu verwischen drohte und mit dem später aufgestellten Grundsatze buchstäblicher Treue den schroffsten Gegensatz bildete. Den Beweis dafür, dass ein solches Verfahren wirklich geübt wurde, liefert besonders die Untersuchung derjenigen Stücke, die aus irgend einem Grunde im A. T. doppelt vorhanden sind. Diese parallelen Stücke zeigen, auch wenn sie nur geringen Umfang haben, regelmässig eine gewisse, oft sehr grosse Zahl von Abweichungen unter einander, die unmöglich durch blosse Unachtsamkeit der Schreiber, durch zufällige Beschädigung oder ähnliche Ursachen veranlasst sein können. Das gegenseitige Verhältniss der abweichenden Lesarten zeigt vielmehr deutlich, dass dabei vorherrschend nur eine freie Behandlung in unschuldiger Absicht zum Grunde liegt, eine leichte Variation in der Form beliebt wurde, die das Wesen der Sache, den eigentlichen Inhalt, wenig oder gar nicht berührt. Allerdings giebt es Fälle, die etwas anders beurtheilt werden müssen, aber ihre Zahl ist äusserst gering; dass hie und da auch zufällige Umstände zur Vermehrung der Divergenzen beitragen konnten, versteht sich von selbst. Es ist bei dieser Sachlage ganz natürlich, dass sich bei doppelt vorhandenen Stücken des A. T. die ursprüngliche Lesart bald in dieser, bald in jener Abschrift erhalten zu haben scheint, in welcher Hinsicht die Vergleichung von Ps. XVIII. mit 2 Sam. XXII. sehr belehrend ist. Uebrigens kann man nicht annehmen, dass eben nur die jetzt noch in doppelter Abschrift vorliegenden Stücke die erwähnte freie Behandlung erfahren haben, und es mögen noch in manchen andern Abschnitten leichte Veränderungen vorgenommen sein; da diese aber den wesentlichen Inhalt nicht zu berühren, auch eine charakteristische Form, z. B. in der Poesie, nicht unberücksichtigt zu lassen pflegen, so ist es nicht nur schwer, sondern in den allermeisten Fällen völlig unmöglich, sie noch jetzt zu erkennen, wo nur eine einzige Textesgestalt vorliegt.

Anders verhält es sich mit den durch Irrthum eines Schreibers oder durch äussere Beschädigung einer Handschrift veranlassten Entstellungen eines Textes; denn diese üben fast unausbleiblich einen

nachtheiligen Einfluss auf den Sinn und auf die Form der Rede, und geben sich eben dadurch dem nachdenkenden und unbefangenen Leser kund. Zu ihrer Entstehung haben deutlich alle die verschiedenen Ursachen mitgewirkt, welche auch bei andern, einer Menschenhand anvertrauten Schriftwerken die gleiche Folge haben: Versehen der Schreiber, Verwischung der frischen Schrift, Verbleichen der Schriftzüge im Verlaufe der Zeit, Verunreinigung und Verstümmelung der Handschrift und Aehnliches mehr. Aber bei dem hohen Alter dieser Fehler, die schon frühzeitig unter den Schutz einer officiellen, aber unkritischen Redaction gestellt wurden, und bei der Abwesenheit entweder aller kritischen Zeugen, oder doch irgend zuverlässiger, fehlt es leider in den allermeisten Fällen an jedem Mittel zur Berichtigung eines erkannten Fehlers, die kritische Conjectur ausgenommen, und diese ist nicht nur zur Heilung aller erkannten Schäden unzureichend, sondern erscheint auch bei dem grossen Einflusse, den die persönlichen Eigenschaften des Kritikers dabei üben, als ein bedenkliches und gefährliches Mittel. Die Kritik hat denn auch bisher beim A. T. von der Conjectur keinen sehr ausgedehnten Gebrauch gemacht; doch stünde die Sache vielleicht anders, wenn man sich nicht so häufig durch das hohe Alter der jetzt vorliegenden Textesgestalt über deren innern Werth hätte täuschen lassen. Man befragte eben, wo eine Stelle dem Kritiker Anstoss gab, die Variantensammlungen und die alten Versionen, und fand entweder die Texteslesart bestätigt und hielt sie damit für völlig gesichert; oder man beurtheilte die vorgefundenen Abweichungen und sah sich dabei nicht oft bewogen, diese der Texteslesart vorzuziehen, — allerdings mit Recht, so grossen Tadel auch die bei der Beurtheilung zum Grunde gelegten sog. „kritischen Grundsätze“ in mancher Hinsicht verdienen. Zu der Erkenntniss scheinen aber wenige Kritiker gekommen zu sein, dass die Fehler in den alt-testamentlichen Texten mit sehr geringen Ausnahmen sämmtlich in einer Zeit entstanden sein müssen, die über alle kritischen Zeugen hinausreicht, und so konnten sie auf das einzige kritische Mittel verzichten zu müssen glauben, das unter den obwaltenden Umständen übrig bleibt. Gewiss ist die Conjecturalkritik ein unvollkommenes und unsicheres Mittel zur Wiederherstellung eines beschädigten Textes; hier aber steht die Sache so, dass man nur die Wahl hat, entweder einen beschädigten Text in seinem verkümmerten Zustande zu behalten, oder den Versuch zur Herstellung eines berichtigten Textes auf dem Wege der Conjectur zu machen. Letzteres ist in diesem Commentar in weiterem Umfange versucht worden und schien um so weniger bedenklich, da die Billigung oder Verwerfung einer Conjectur Jedem frei steht, da Fehlgriffe, die natürlich dabei unvermeidlich sind, durch das Urtheil mehr befähigter Forscher bald beseitigt werden, endlich aber die diplomatische Grundlage, der streng masorethische Text, nicht mehr zu Grunde gehn und folglich die Wissenschaft, sobald sie es nöthig findet, auf diese zurückgehn kann.

Hier wirft sich aber noch die Frage auf, wie es doch möglich

sein könne, dass der Text der Psalmen zur Zeit der ältesten erkennbaren officiellen Redaction des alt-testamentlichen Textes überhaupt bereits durch viele Fehler entstellt gewesen sei, wenn der grösste Theil der Sammlung erst in der maccabäischen Periode entstanden war, wie oben für wahrscheinlich gehalten wurde. Diese Frage lässt sich nun zwar ihrer Natur nach nicht durch einen positiven Nachweis erledigen; wenn aber wirklich die jüngsten Psalmen in die ersten Regierungsjahre des Johannes Hyrcanus fallen sollten, d. h. ungefähr um das Jahr 130 v. Chr., die gedachte erste Redaction aber den Pharisäern der letzten Zeit vor Christus zuzuschreiben wäre, so läge zwischen beiden Puncten immer ein Zeitraum von hundert Jahren und vielleicht darüber, also lang genug um die starke Beschädigung einer Handschrift zu erklären, welche, obgleich von jeher nicht ganz correct, vermuthlich sehr viel gebraucht war und vielleicht eben deshalb bei der officiellen Feststellung des Textes zum Grunde gelegt wurde, weil sie bereits ein ziemlich alterthümliches Ansehen bekommen hatte. Denn dass bei der Wahl einer diplomatischen Grundlage innere Vorzüge den Ausschlag gegeben hätten, ist den Umständen nach schwer zu glauben, und es bleibt selbst dann, wenn man dem Psalter ein beträchtlich höheres Alter zuschreiben wollte, völlig räthselhaft, wie in einer Zeit, wo der hebräischen Nation ihre Muttersprache unmöglich schon unverständlich geworden sein konnte, ein zum Theil bis zur Unverständlichkeit mangelhafter Text als der authentische habe anerkannt werden können, zumal da es sich hier um Gesänge handelt, die durch den gottesdienstlichen Gebrauch gewiss längst allgemein bekannt und fortwährend demselben Zwecke zu dienen bestimmt waren.

6.

Ueberschriften der Psalmen und andre Beizeichnungen, die dem Texte nicht angehören. Die schon oben (§. 1.) erwähnten *Ueberschriften* der meisten Psalmen enthalten verschiedene, das jedesmal nachfolgende Stück betreffende Angaben. Bei vielen Psalmen wird dieser oder jener berühmte Mann aus dem hebr. Alterthume als Verfasser namhaft gemacht, allein, wie schon §. 3. bemerkt ist, nur nach einer sich nicht als richtig bewährenden Ueberlieferung. Da die Namen der angeblichen Verfasser überall durch die Präposition לְ eingeführt werden, so wird man berechtigt sein, auch die in eilf Ueberschriften (Ps. XLII. XLIV—XLIX. LXXXIV. LXXXV. LXXXVII. LXXXVIII.) wiederkehrende Formel לִבְנֵי־קֹרַח so zu verstehn, als solle die Abfassung der nachfolgenden Gesänge Mitgliedern dieser alten levitischen Familie zugeschrieben werden; mit welchem Rechte dies geschehe, steht bei der Unsicherheit der Ueberlieferung im Ganzen auch hier dahin. Beachtenswerth ist aber, dass bei Ps. LXXXVIII. neben den Söhnen Qorach's noch *Heman*, der Ezrachite, als Verfasser genannt wird, der jener Familie gewiss nicht angehörte (vgl. *Gesen.* lex. man. s. v. אֶזְרָחִי). Es ergiebt sich daraus, dass hier in der Ueberschrift zwei widersprechende Angaben neben einander gestellt sind. Aehn-

lich könnte es sich mit der Ueberschrift zu Ps. XXXIX. verhalten, wo neben der Formel לְדָוִד noch die Angabe לִידוּתוּן (im Q'rî: לִידוּתִן) vorkommt; doch macht die Vergleichung mit der Ueberschrift von Ps. LXII. und LXXVII. wahrscheinlich, dass *Jedithun* hier nicht als Verfasser bezeichnet sein soll und das Wort לִידוּתוּן überhaupt nicht als eine selbstständige Bemerkung zu betrachten ist, sondern von dem vorhergehenden לַמְנַצֵּחַ abhängt. Dieses letztere Wort könnte dagegen vielleicht selbst eine bestimmte Person als Verfasser bezeichnen, sei es dass es für sich allein steht, was häufig der Fall ist, oder dass noch eine Praeposition mit ihrer Ergänzung darauf folgt. Hierüber wird weiter unten mehr zu sagen sein.

Neben der traditionellen Angabe des Verfassers findet sich in einigen Ueberschriften noch eine kurze Nachricht über die specielle Veranlassung, welcher die nachfolgenden Psalmen ihre Entstehung verdanken sollen; so bei Ps. III. VII. XVIII. XXX. XXXIV. LI. LII. LIV. LVI. LVII. LIX. LX. LXIII. CXLII., welche sämmtlich dem David zugeschrieben werden. Aber auch diese Angaben widerlegen sich meist von selbst, und wo es nöthig schien, ist unten bei den einzelnen Pss. eine Bemerkung darüber hinzugefügt.

Ferner finden sich in vielen Ueberschriften gewisse allgemeinere oder speciellere Bezeichnungen der nachfolgenden Psalmen nach ihrem gesammten Character, sowie mancherlei, freilich meist sehr dunkle Bestimmungen, die wahrscheinlich auf die musikalische Begleitung beim öffentlichen Gottesdienste Bezug haben, und noch einige andre, ebenfalls ziemlich unklare Angaben, die zum Theil auch mit dem liturgischen Gebrauche der Gesänge in Zusammenhang stehn werden. Diese Ausdrücke und Formeln sollen hier sämmtlich in alphabetischer Ordnung aufgeführt und das Nöthigste darüber bemerkt werden; zugleich finden in diesem Verzeichnisse die hie und da vorkommenden *Beischriften* einen Platz, welche ebenfalls auf die musikalische Begleitung sich beziehend, entweder mitten im Texte oder auch am Schlusse eines Psalms stehn.

אֶל־הַנְּחִילוֹת] Ps. V., hinter לַמְנַצֵּחַ, doch wahrsch. von diesem Worte ganz unabhängig. אֶל hat vermuthlich den Werth von עַל; die Bedeutung des Hauptwortes ist aber sehr ungewiss. Nach der gewöhnlichen Erklärung wäre der Sinn: *zu Flöten*, d. i. mit Begleitung von Flöten, wobei vorausgesetzt wird, dass נְחִילָה statt נְחָלָה stehe und s. v. a. חָלִיל bedeute. Diese Combination ist aber bedenklich, wenn man sich auch wegen des gottesdienstlichen Gebrauchs der Flöten zur Noth auf Jes. 30, 29. berufen könnte. LXX.: *ὑπὲρ τῆς κληρονομούσης; Vulg.: pro ea, quae haereditatem consequitur;* eine ganz unbrauchbare Uebersetzung.

אֶל־שְׁשַׁנִּים] Ps. LXXX., s. עַל־שְׁשַׁנִּים.

אַל־תַּשְׁחֵת] Ps. LVII. LVIII. LIX. LXXV. Bei den LXX.: *μὴ διαφθείρῃς; Vulg.: ne disperdas;* am wahrscheinlichsten Anfangsworte eines verloren gegangenen Liedes, das etwa als Muster für die musikalische Begleitung oder auch für den gesangartigen Vortrag dienen sollte.

בִּנְגִינוֹת] Ps. IV. VI. LIV. LV. LXVII. LXXVI.; vgl. Hab. 3, 19.,

wo anstatt בִּנְגִינוֹתָי ebenfalls בִּנְגִינוֹת zu lesen sein wird; überall unmittelbar nach dem Worte לַמְנַצֵּחַ, s. unten. Der Sinn ist wahrscheinlich: *mit Saitenspiel* (zu begleiten). Ps. LXI. steht: עַל־נְגִינַת; vermuthlich wäre auch dort der Plural zu setzen gewesen.

הֲגָיוֹן] Ps. 9, 17., mit nachfolgendem סֶלָה; beides zusammen bei den LXX.: *ᾠδὴ διαψάλματος*; ausserdem 92, 4. im Texte selbst: עֲלֵי הִגָּיוֹן, LXX.: *μετ' ᾠδῆς: Vulg.: cum cantico.* Am wahrscheinlichsten ist der Sinn: *rauschendes Spiel* (gleichsam eine *fanfare*), näml. falle ein! und zwar während einer Pause im Vortrage des Liedes. Eine andre Erkl., durch *meditatio*, kann nicht in Betracht kommen.

לְהַזְכִּיר] Ps. XXXVIII. LXX. Bei den LXX.: *εἰς ἀνάμνησιν; Vulg.: in rememorationem;* nach *Gesen.* lex. man. p. 274 b.: *ad revocandam memoriam* (suam apud Deum). Doch befriedigt dies so wenig, wie andre Deutungen, die man versucht hat. Am ersten möchte die Formel dem Ausdrucke תְּהִלָּה gleich zu setzen sein, jedoch so, dass damit bloss die Bestimmung für den gottesdienstlichen Gebrauch angedeutet wäre. Nach *Ewald* (die poet. Bücher des A. B. I. S. 222. f.): „als Weihrauchopfer (und beim Weihrauchopfer) zu gebrauchen."

לִידוּתוּן, Q'rî: לִידִיתוּן] Ps. XXXIX., s. לַמְנַצֵּחַ.

לְיוֹם הַשַּׁבָּת] Ps. XCII., *für den Sabbathstag* näml. bestimmt, und zwar zum regelmässigen Gottesdienste.

לְלַמֵּד] Ps. LX. Bei den LXX.: *εἰς διδαχήν.* Es könnte etwa gemeint sein: *zum Auswendiglernen* oder auch: *zum Einüben,* vgl. 2 Sam. 1, 18., wiewohl eine schriftliche Anweisung dieser Art an der Spitze eines Gesanges etwas seltsam erscheinen kann.

לַמְנַצֵּחַ] in 55 Ueberschriften; ausserdem Hab. 3, 19. LXX.: *εἰς τὸ τέλος; Vulg.: in finem,* was sehr dunkel ist. Das Verbum נִצַּח bezieht sich 1 Chr. 15, 21. auf musikalische Leistungen, ohne dass sich der Sinn jetzt noch genau ermitteln liesse. Das Particip מְנַצֵּחַ bezeichnet 2 Chr. 2, 1. 17. einen Aufseher über Arbeiter, einen *Vorsteher.* Auch hier in den Ueberschriften könnte der *Vorsteher* der Sänger und Musiker gemeint sein, wenn gleich 1 Chr. 15, 21. eher etwas Anderes vermuthen liesse. Dann könnte לִידִיתוּן (לִידוּתוּן) Ps. XXXIX. und עַל־יְדִיתוּן oder עַל־יְדוּתוּן Ps. LXII. LXXVII. mit לַמְנַצֵּחַ verbunden werden und der *Vorsteher für* (*über*) *Jedithun* gemeint sein, d. i. der Vorsteher der *Jedithuniten,* einer Familie von Tempelsängern, 1 Chr. 25, 3. 16, 42. 2 Chr. 35, 15., vgl. Neh. 11, 17. Nach *Ewald* (a. a. O. I. S. 170.) wäre auch die Formel לַמְנַצֵּחַ בִּנְגִינוֹת (vgl. oben) zu erklären: *von dem, der die Saiten* (das Saitenspiel, die Musik) *leitet;* dies ist um Vieles bedenklicher, zumal wenn man beachtet, wie sich in der Stelle 1 Chr. 15, 21. die Ausdrücke לְנַצֵּחַ und בְּכִנֹּרוֹת zu einander verhalten; Letzteres hängt durchaus nicht von Ersterem ab, aber freilich kommt diesem auch nicht die Bedeutung des *Leitens* (Dirigirens) zu; denn es wäre sehr unangemessen, dass die berühmtesten Musiker der Zeit, ein Heman, Asaf und Ethan, V. 19. *Musik machen* sollen mit ehernen Cymbeln, während hier (V. 21.) ihre Gehülfen mit Cithern *die Musik leiten* würden. Es möchte daher rathsamer sein entweder בִּנְגִינוֹת in den Ueberschriften der Pss. gar nicht von לַמְ ab-

hängen zu lassen, — wogegen man die Verbindung durch die Accentuation nicht anführen darf — oder auch für לַמְנַצֵּחַ eine andre Bedeutung vorauszusetzen, die zugleich zu den Ueberschriften und zu 1 Chr. 15, 21. passte, sich jedoch jetzt nicht genau mehr bestimmen lässt. Uebrigens ist die gewöhnliche Auffassung der Formel לַמְנַצֵּחַ: *an* (oder *für*) *den Vorsteher* (der Sänger und Musiker, damit derselbe das Lied singen lasse,) äusserst unbefriedigend, da es sich von selbst verstand, dass diesem Beamten mitgetheilt werden musste, was er vortragen sollte. Vielmehr wird die Präposition לְ auch hier den Urheber bezeichnen, den Verfasser, entweder der musikalischen Begleitung der Lieder, oder auch dieser selbst, da Nichts natürlicher ist, als dass die Musiker des Heiligthums auch gern für passende Gesangstücke sorgten. Als הַמְנַצֵּחַ kann aber, wenigstens bei der letzterwähnten Deutung, nicht immer dieselbe Person gemeint sein, sondern wohl nur der jedesmalige Tempelbeamte, der zur Zeit, wo die Bemerkung niedergeschrieben wurde, diesen Namen führte.

לַעֲנוֹת] Ps. LXXXVIII. Bei den LXX. mit dem vorhergehenden עַל־מָחֲלַת verbunden: *ὑπὲρ Μαελὲθ τοῦ ἀποκριθῆναι*; *Vulg.: pro Maheleth ad respondendum.* Wahrsch.: *zu singen,* zum Singen bestimmt, vgl. Ex. 32, 18. Jes. 27, 2., obgleich das wieder eine sehr müssige Bemerkung sein würde. Daher *Ewald* (I. S. 174. f.) in Verbindung mit dem Vorhergehenden: „nach Machalat zu singen"; vgl. unten עַל־מָחֲלַת.

לְהוֹדוֹת] Ps. C. Bei den LXX.: *εἰς ἐξομολόγησιν*; *Vulg.: in confessione.* Wahrsch. *zum Danke,* d. i. ein Dankgebet, vgl. V. 4. Nach *Ewald* (I. S. 223.): „zum Dankopfer und als Danklied zu gebrauchen."

מִזְמוֹר] in 57 Ueberschriften. LXX.: *ψαλμός,* viell. etwas zu eng, vgl. *Ewald* I. S. 24. f. Mehrere Male findet sich: שִׁיר מִזְמוֹר Ps. XLVIII. LXVI. LXXXIII. LXXXVIII. CVIII. oder umgekehrt: מִזְמוֹר שִׁיר Ps. LXVII. LXVIII. LXXXVII. XCII. Die beiden Ausdrücke gehören aber nicht etwa so zusammen, dass sie gleichsam einen einzigen Terminus ausmachen, wie aus Ps. LXV. LXXV. LXXVI. erhellt, wo dieselben durch anderweitige Angaben von einander getrennt sind; vgl. auch Ps. XXX. Sie stammen vielmehr ursprünglich aus verschiedenen Exemplaren desselben Gedichtes her. In der Ueberschrift zu Ps. LXXXVIII. findet sich ausser שִׁיר und מִזְמוֹר weiterhin auch noch מַשְׂכִּיל als Bezeichnung des Liedes nach seinem Character, und Ps. LXXX. neben מִזְמוֹר allein und ebenfalls in abgesonderter Stellung der Ausdruck עֵדוּת; über beides s. unten.

מִכְתָּם] Ps. XVI. LVI — LX. Bei den LXX.: *στηλογραφία* oder *εἰς στηλογραφίαν; Vulg.: tituli inscriptio, in tituli inscriptionem;* dergleichen kann jedoch natürlich hier nicht gemeint sein. Auch die beliebte Annahme, dass מִכְתָּם durch Lautverwechselung aus מִכְתָּב entstanden sei, das Jes. 38, 9. als Ueberschrift eines Liedes vorkommt, ist völlig unhaltbar: nirgend geht die Wurzel כתב in כתם über, und Letzteres erscheint überall als eine völlig selbstständige Wurzel. Dass Jes. 38, 9. früher wahrscheinlich das dunkle מִכְתָּם statt des bekannten, aber dort sehr unpassenden Wortes מִכְתָּב im Texte gestanden habe, ist auch

Ewald (I. S. 26. Not.) nicht entgangen, der festzustellen sucht, dass jenes eine besondre Art lyrischen Gesanges bezeichne, übrigens aber mit gutem Grunde auf eine sichere Erklärung verzichtet und sich begnügt unter Hinweisung auf die sog. *goldnen* Gedichte (مذهبات) der Araber einen Zusammenhang mit מָחָם *Gold* zu vermuthen. Weiter, als bis dahin, wird man auch bei diesem Ausdrucke schwerlich gelangen können.

מַשְׂכִּיל] Ps. XXXII. XLII. XLIV. XLV. LII—LV. LXXIV. LXXVIII. LXXXVIII. (neben שִׁיר und מִזְמוֹר, vgl. oben unter מִזְמוֹר) LXXXIX. CXLII. (wo weiterhin noch die Bezeichnung תְּפִלָּה folgt); ausserdem im Texte selbst 47, 8. Bei den LXX.: *συνέσεως* oder *εἰς σύνεσιν* (47, 8.: *συνετῶς*); *Vulg.: intellectus* (*intelligentiae*) oder *ad intellectum* (47, 8.: *sapienter*); was ganz ohne Werth ist. Ein *Lehrgedicht* kann das Wort nicht wohl bezeichnen, wenigstens spricht der Inhalt der Lieder, die dasselbe an der Spitze tragen, durchaus dagegen. *Gesen.* lex. man. p. 882 a.: „mihi quidem מ videtur *carmen* esse, *quod intelligentem, sapientem, pium reddat*, quod de omnibus omnino carminibus sacris valet.“ Dagegen *Ewald* (I. S. 25.): „ein *kluges*, melodisches Lied, s. v. a. ein *feines*, kunstvolles.“

סֶלָה] 71 Mal in den Psalmen; ausserdem dreimal in Hab. III.; meistens am Ende der Verse, oft am Schlusse einer Strophe, wo eine Pause im Vortrage angemessen ist, einige Male auch am Schlusse eines Liedes: Ps. III. (IX.) XXIV. XLVI.; selten in der Mitte eines Verses: Ps. 55, 20. 57, 4. (Hab. 3, 3. 9.), und so vermuthlich nur durch Irrthum. Bei den LXX.: *διάψαλμα*, worüber *Athanas.* zu Ps. III. bemerkt: *μουσικοῦ μέλους ἢ ῥυθμοῦ τροπῆς γενομένης ἢ διανοίας καὶ δυνάμεως λόγου ἐναλλαγή*; vgl. *Gesen.* thes. p. 956 b. Zu der Stellung am Schlusse eines Liedes passen solche Erklärungen nicht sonderlich. Durch denselben Umstand wird aber auch die in neuerer Zeit sehr beliebte Erklärung durch *Schweigen* oder *Pause* (vgl. *Gesen.* lex. man.) sehr bedenklich. Eine Beziehung auf die musikalische Begleitung liegt jedenfalls am nächsten; nach *Ewald* (I. S. 179., vgl. Lehrb. §. 216 b.) wäre das Wort von סלל abzuleiten und der Sinn dieser: *zur Höhe! hinauf! = laut! deutlich!* mit הַגָּיוֹן verbunden (Ps. 9, 17.): *die Musik laut!* Irgend etwas dieser Art mag wirklich gemeint sein; doch ist auch diese Ableitung keineswegs als gesichert anzusehen und noch weniger die specielle Deutung, da sich das „hinauf!“ leicht passender erklären liesse, als durch „laut!“

עֲדוּת] Ps. LX. LXXX.; in der ersten Stelle geht עַל־שׁוֹשַׁן vorher, in der zweiten אֶל־שֹׁשַׁנִּים, dieses jedoch durch Athnach von עֵדוּת getrennt. Bei den LXX. in der ersten Stelle mit veränderter Lesart: *τοῖς ἀλλοιωθησομένοις ἔτι, Vulg.: pro his qui immutabuntur*; in der zweiten: *ὑπὲρ τῶν ἀλλοιωθησομένων, μαρτύριον τῷ Ἀσάφ, pro iis qui commutabuntur, testimonium Asaph.* Wahrsch. ist עֵדוּת für sich allein zu nehmen und zwar als allgemeine Bezeichnung des folgenden Liedes. *Gesen.: carmen revelatum*; sehr unsicher. *Ewald* (I. S. 174.) erklärt sich für die Verbindung mit den vorhergehenden Ausdrücken und meint, der ursprüngliche Sinn könne etwa dieser sein: „wie *Li-*

lien, d. i. rein, unschuldig ist *das Gesetz*"; was denn hier als eine abgekürzte Andeutung der Tonart stünde, die beim Vortrage anzuwenden war. Auch *Gesen.* (lex. man.) fasst שִׁיר עֲדוּת zusammen, erklärt aber: *tibia carminum*, quasi lyrica.

עַל-אַיֶּלֶת הַשַּׁחַר] Ps. XXII. Bei den LXX. seltsamer Weise: *ὑπὲρ τῆς ἀντιλήψεως τῆς ἑωθινῆς; Vulg.: pro susceptione matutina.* Wahrsch. wird die *Tonart* eines Liedes bezeichnet, das den Musikern hier zum Muster dienen sollte; vgl. *Ewald* I. S. 176. Das Lied wird unter dem Namen *„die Hindin des Morgenroths"* bekannt gewesen sein; dies ist aber s. v. a. die Hindin Morgenroth, oder mit andern Worten: das Morgenroth als Hindin, als gescheuchtes Wild; denn der Jäger, der das Morgenroth jagt, ist die Sonne.

עַל-הַגִּתִּית] Ps. VIII. LXXXI. LXXXIV. Bei den LXX.: *ὑπὲρ τῶν ληνῶν; Vulg.: pro torcularibus.* Am wahrscheinlichsten Bezeichnung einer Tonart, deren Name eher mit *Ewald* (I. S. 173.) von der philistäischen Hauptstadt *Gath*, als von der *Kelter* abzuleiten sein möchte. *Gesen.* (lex. man.) nach *Redslob*: instrumentum *pulsatile, fidibus munitum.*

עַל-הַשְּׁמִינִית] Ps. VI. XII.; ausserdem 1 Chr. 15, 21. Bei den LXX.: *ὑπὲρ τῆς ὀγδόης* (in der Chron. unübersetzt: *ἀμασενείθ*, wofür zu lesen ist: *ἀσαμενείθ*); *Vulg.: pro octava.* Höchst wahrsch. Bezeichnung einer Tonart; vgl. *Ewald* I. S. 173. 176. Dagegen *Gesen.* lex. man.: *octava* in re musica vocem imam et gravissimam notat, a viris cantatam (nostr. *basso*).

עַל-יְדוּתוּן] Ps. LXII. oder עַל-יְדִיתוּן, Q'rî: עַל-יְדוּתוּן Ps. LXXVII.; vgl. oben unter לַמְנַצֵּחַ לִידִיתוּן Ps. XXXIX.) die Bezeichnung einer Tonart. *Ewald* (I. S. 173. 176. f.) findet auch hier (und in לִידִיתוּן Ps. XXXIX.) die Bezeichnung einer Tonart.

עַל-יוֹנַת אֵלֶם רְחֹקִים] Ps. LVI. Bei den LXX. sehr abweichend: *ὑπὲρ τοῦ λαοῦ τοῦ ἀπὸ τῶν ἁγίων μεμακρυμμένου; Vulg.: pro populo, qui a sanctis longe factus est.* Wahrsch. Bezeichnung der Tonart eines älteren Liedes, wie bei Ps. XXII. Statt אֵלֶם wird aber wohl אֵלִים zu lesen sein, so dass der Sinn wäre: *nach* (dem Liede): *die Taube ferner Terebinthen*; denn was man sich bei „der Taube der Stummheit" (soll sein: der stummen Taube) „der Fernwohnenden" denken könne, ist schwer zu sagen.

עַל-מוּת לַבֵּן] Ps. IX. Bei den LXX.: *ὑπὲρ τῶν κρυφίων τοῦ υἱοῦ; Vulg.: pro occultis filii.* Viell. Bezeichnung einer Tonart, obgleich die Worte מוּת לַבֵּן völlig räthselhaft sind. *Ewald* (I. S. 173.) schlägt vor עֲלֻמוֹת לַבֵּן zu lesen, was den Sinn haben könnte: „Jugendstärke hat der Sohn", und etwa zur üblichen Benennung des hier zum Muster dienenden Stückes geworden wäre. Andre wollen lesen: עֲלָמוֹת oder עַל-עֲלָמוֹת (vgl. unten), aber das dunkle לַבֵּן bleibt immer im Wege. *Hitzig* und Andre wollen das schwierige עַל-מוּת Ps. 48, 15. am Schlusse des Gedichtes als eine Abkürzung dieser Formel ansehen; die Schwierigkeiten jener Stelle würden jedoch dadurch nicht beseitigt werden, s. unten bei der Erkl. und *Ewald* I. S. 172. Not.

עַל-מָחֲלַת] Ps. LIII. LXXXVIII. Bei den LXX.: *ὑπὲρ Μαελέθ.* Sehr dunkel; viell. Bezeichnung der Tonart. Manche wollen nach Verglei-

chung des äthiopischen Lexicons ein Instrument verstehn und zwar die Cither, deren hebr. Name doch sehr wohl bekannt ist. Uebrigens vgl. oben zu לַעֲנוֹת.

עַל-נְגִינַת] Ps. LXI., s. oben בִּנְגִינוֹתַי.

עַל-עֲלָמוֹת] Ps. XLVI.; ausserdem 1 Chr. 15, 20. Bei den LXX.: *ὑπὲρ τῶν κρυφίων* (in der Chron.: *ἐπὶ ἀλημώθ*); *Vulg.: pro arcanis* (in der Chron.: *arcana*). Wahrsch. Bezeichnung einer Tonart, und zwar mit Beziehung auf ein älteres Lied. *Ewald* (I. S. 172. f.) will lieber עַלְמוּת punctiren, mit Rücksicht auf Ps. IX., was sehr misslich erscheint. *Gesen.* lex. man. erklärt die Formel so: *more virginum*, i. e. voce virginea, acuta, nostr. *soprano*.

עַל-שׁוֹשַׁן] Ps. LX. Wahrsch. Bezeichnung der Tonart eines älteren Liedes; ob einerlei mit der nächstfolgenden Formel, lässt sich nicht mehr ermitteln. Uebrigens vgl. oben עֵדוּת.

עַל-שֹׁשַׁנִּים] Ps. XLV. LXIX. Davon wird auch אֶל-שֹׁשַׁנִּים Ps. LXXX. nicht verschieden sein, und die Erklärung sich der von עַל-שׁוֹשַׁן anschliessen müssen.

שִׁגְיוֹן] Ps. VII., vgl. עַל שִׁגְיוֹנוֹת Hab. III. Bei den LXX. bloss: *ψαλμός* (im Hab. ganz übergangen). Wahrscheinlich Bezeichnung der besondern Art des Liedes, im Uebrigen aber sehr dunkel. *Ewald's* Erklärung (I. S. 29.) durch „*Taumellied* = Dithyrambus" möchte durch den Inhalt der erwähnten Gedichte sicherer widerlegt, als bestätigt werden. Ergötzlich ist die ältere Erklärung durch *ode erratica*.

שִׁיר] Ps. XLVI. und ausserdem neben מִזְמוֹר (und מַשְׂכִּיל) 12 Mal, s. oben bei מִזְמוֹר; ferner mit einem genitivischen Beisatze: Ps. XXX. שִׁיר-חֲנֻכַּת הַבַּיִת d. i. *Lied der Tempelweihe* (neben מִזְמוֹר); Ps. XLV. שִׁיר יְדִידֹת d. i. wahrsch. *Lied von den Geliebten*, mit Rücksicht auf den Inhalt von V. 10.; endlich Ps. CXX — CXXXIV. שִׁיר הַמַּעֲלוֹת, wovon nachher. Bei den LXX. wird שִׁיר gewöhnlich durch *ᾠδή* wiedergegeben und, wo מִזְמוֹר daneben steht, unpassender Weise ein Genitivverhältniss ausgedrückt: *ψαλμὸς ᾠδῆς* oder *ᾠδὴ ψαλμοῦ*. Die Bedeutung scheint sehr umfassend zu sein, etwa wie unser *Lied;* vgl. *Ewald* I. S. 23. f. Nicht verschieden davon ist das Femin. שִׁירָה, das Ps. 18, 1. in der Ueberschrift vorkommt. — Ueber den Ausdruck שִׁיר הַמַּעֲלוֹת sind die Ansichten sehr getheilt. Die Uebertragung der LXX. durch *ᾠδὴ τῶν ἀναβαθμῶν* (*Vulg.: canticum graduum*) giebt kein Licht; viell. ist dabei an die zum Tempel hinaufführenden *Stufen* gedacht, auf denen nach der Meinung späterer Juden diese Gesänge nach einander vorgetragen werden sollten; indessen muss diese Meinung aus inneren, wie aus äusseren Gründen als unhaltbar bezeichnet werden. Ebensowenig Wahrscheinlichkeit hat die von *Gesen.* gegebene Erklärung, wornach die Benennung auf einen eigenthümlichen, stufenweise fortschreitenden Rhythmus deuten soll, der in jenen Liedern herrscht; gewiss ist wenigstens, dass die vermeintliche Eigenthümlichkeit keineswegs ihnen allen gemeinsam ist, dagegen auch ausserhalb derselben sehr häufig wiederkehrt. Andre verstehn mit Rücksicht auf einen bekannten Gebrauch des Verbi עָלָה (und auf den Gebrauch des Wortes מַעֲלָה in der Stelle Esr. 7, 9.) *Lieder der Rückkehr* aus dem

Exile nach dem heil. Lande; eine Deutung, die jedoch durch den Inhalt der Lieder nicht hinlänglich gerechtfertigt wird. Wieder Andere denken an *Lieder der Pilgerzüge*, d. h. an Lieder, die in nächster Beziehung zu den gesetzlichen und regelmässigen Wallfahrten zum Heiligthume stehn, wie eine solche bei einigen dieser Psalmen entweder unverkennbar, oder doch höchst wahrscheinlich ist, s. unten bei Ps. CXXII. CXXXIII. Aber die Mehrzahl derselben hat doch mit den Wallfahrten, wie es scheint, gar Nichts zu thun und das Verständniss des Ausdrucks ist noch nicht als aufgeschlossen zu betrachten.

תְּהִלָּה] Ps. CXLV. Bei den LXX.: *αἴνεσις; Vulg.: laudatio.* Das Gedicht verdient diesen Namen in seiner strengeren Bedeutung als Hymnus; später wurde derselbe auf alle geistlichen Gesänge ausgedehnt.

תְּפִלָּה] Ps. XC. CXLII. (neben der Bezeichnung מַשְׂכִּיל) und mit einem längeren Zusatze Ps. CII., wo es heisst: תְּפִלָּה לְעָנִי כִּי־יַעֲטֹף וְלִפְנֵי יְיָ יִשְׁפֹּךְ שִׂיחוֹ *Gebet für einen Leidenden, wenn ihm die Kraft ausgeht und er vor dem Herrn seine Klage ausschütten will.* Auch Hab. III. führt die Ueberschrift תְּפִלָּה *).

Es ist nicht schwer zu erkennen, dass mehrere Ueberschriften wie sie jetzt vorliegen, erst durch Zusammentragen von Notizen aus verschiedenen Quellen entstanden sind. Am deutlichsten zeigt sich dies bei Ps. LXXXVIII., wo die sehr müssige Zusammenstellung der drei Bezeichnungen שִׁיר, מִזְמוֹר und מַשְׂכִּיל und die Nennung des Ezrachiten Heman als Verfassers neben den Qorchiten nur auf diese Weise ihre natürliche Erklärung findet. Aehnliches zeigt sich anderswo, wie aus dem vorstehenden Verzeichnisse zu ersehen ist. Nach den allgemeinen Grundsätzen, die bei der ersten officiellen Redaction des Textes beobachtet wurden, ist es nicht glaublich, dass solches Zusammentragen aus verschiedenen Quellen erst damals ausgeführt sei, sondern man wird die Ueberschriften in dem zum Grunde gelegten Exemplare gewiss im Wesentlichen schon so vorgefunden haben, wie wir sie jetzt lesen. In jenem Exemplare mögen sie zum Theil vielleicht anfangs beigezeichnet, dann aber allmälig und gelegentlich vervollständigt sein, ohne dass der Besitzer sich veranlasst sah etwas mehr zu thun, als eben Ueberliefertes, wenn es auch Widersprüche enthielt, einfach neben einander zu stellen. Die starke Berücksichtigung, welche den musikalischen Bestimmungen in den Ueberschriften zu Theil geworden ist, lässt vermuthen, dass die zum Grunde liegende Handschrift der Psalmen einst für einen bei der Tempelmusik beschäftigten Leviten geschrieben, oder doch später in den Besitz eines solchen gekommen sei. Dass es übrigens auch Handschriften gab, in denen die Ueberschriften abwichen, scheint aus den LXX. hervorzugehen, bei denen nicht nur einzelne darunter etwas anders lauten, sondern sich auch bei mehreren Pss. Ueberschriften finden, die deren in unserem jetzigem hebr. Texte entbehren. Aber es wiederholt sich hier dieselbe Erscheinung

*) Ueber den Ausdruck הַלְלוּיָהּ, der nicht in dieses Verzeichniss gehört, s. zu 104, 35.

des Zusammentragens von widersprechenden Angaben, wie denn bei Ps. LXXI. CXXXVIII. CXXXIX. (nach der Zählung der LXX.: Ps. LXX. CXXXVII. CXXXVIII.) neben David noch andere Personen als Verfasser angeführt werden.

Warum nicht alle Psalmen mit Ueberschriften versehen sind, lässt sich nicht mehr erkennen. Nur selten sind die Gründe deutlich, weshalb eine Ueberschrift fehlt, wie bei Ps. X. und XLIII., welche ursprünglich mit den vorhergehenden Liedern zusammen ein Ganzes bildeten und also nicht wohl die gewöhnlichen Notizen an der Spitze tragen konnten. So könnte ferner bei Ps. XCI., wo der Anfang des Liedes beschädigt ist, mit dem jetzt fehlenden ersten Worte des Textes auch eine Ueberschrift verloren gegangen sein. Uebrigens aber zeigt sich, dass es überhaupt bei den verschiedenen Büchern der Psalmen in Ansehung der Ueberschriften nicht ganz gleichmässig gehalten wird. Denn, wenn man von Ps. X. und XLIII. absieht, fehlt eine Ueberschrift in den drei ersten Büchern nur äusserst selten, nemlich dreimal (Ps. I. II. XXXIII.) im ersten Buche und einmal (Ps. LXXI.) im zweiten; wogegen im vierten Buche von 17 Psalmen nur sieben eine solche an der Spitze tragen, im fünften unter 44 Psalmen 18 ihrer entbehren.

Wiederum erhebt sich auf Anlass der Ueberschriften die Frage, wie doch die Ueberlieferung bis zu einer sogar über die ältere officielle Redaction des Textes hinausreichenden Zeit rücksichtlich der Verfasser vieler Gesänge in dem Masse habe irre gehn können, wie es nach dem früher Bemerkten der Fall sein wird, wenn wirklich der grösste Theil der Psalmen erst in der maccabäischen Periode entstanden wäre. Aber auch hier ist es, wie in Betreff der alten und sehr qeträchtlichen Beschädigungen des Textes, nicht möglich, positive Aufschlüsse zu geben; ebensowenig jedoch lässt sich feststellen, wie lange Zeit dazu gehöre, um die Entstehung grosser Irrthümer auf diesem Gebiete möglich erscheinen zu lassen.

Als Zuthaten, die dem Texte der Psalmen selber fremd sind, müssen hier schliesslich noch die *Unterschriften* der vier ersten Bücher der Sammlung erwähnt werden. Diese bestehen in einigen formelartigen Lobpreisungen Gottes (sog. *Doxologien*), die sich von den unmittelbar vorhergehenden Psalmen deutlich absondern, obgleich sie schon früh als Theile derselben behandelt und mit ihnen beim Gottesdienste vorgetragen sind. Dies erhellt namentlich daraus, dass bei Ps. CVI. die den Gesang einleitende und schliessende Formel הַלְלוּיָהּ am Schlusse (V. 48.) *hinter* die Unterschrift des vierten Buches gesetzt ist. — Am Ende des 2. Buches, Ps. 72, 20., finden sich ausser der Doxologie noch die Worte: כָּלּוּ תְפִלּוֹת דָּוִד בֶּן־יִשָׁי *zu Ende sind die Gebete David's, des Sohns Jischaj.* Diese Bemerkung wird dadurch veranlasst sein, dass man die Gesänge der beiden ersten Bücher dem bei weitem grössten Theile nach schon frühzeitig auf David als Verfasser zurückführte, obgleich nach Abzug von Ps. X. und XLIII. immer noch 15 Psalmen übrig bleiben, die seinen Namen nicht tragen. Indessen versucht *Ewald* (I. S. 193. f.) die Zahl dieser Ausnahmen auf

eine sehr natürliche Art durch die Annahme zu verringern, dass die 8 Psalmen XLII—L. nur durch ein altes Versehen von ihrem ursprünglichen Platze *hinter Ps. LXXII.* gerückt seien.

7.

Entstehung der Sammlung. Wenn man sich nach dem vorhandenen, leider nur kärglichen und keineswegs ganz klaren Material von der Entstehungsgeschichte des Psalters Rechenschaft zu geben versuchen will, so könnte sich das Resultat vielleicht folgendermassen gestalten.

1. Die in früheren Zeiten von den Israeliten beim gemeinsamen Gottesdienste unzweifelhaft gebrauchten Lieder sind späterhin, und zwar im maccabäischen Zeitalter, mit wenigen Ausnahmen durch neue Gesänge verdrängt worden, welche unter dem Einflusse sehr eigenthümlicher und verwickelter Verhältnisse entstanden, den genauen Ausdruck der damaligen Gefühle der frommen Gemeinde enthalten. Diese neuen Lieder hat man gewiss sehr bald zu sammeln angefangen; namentlich darf dies von den bei der heiligen Musik beschäftigten Leviten vermuthet werden. Auch dem Psalter werden solche levitische Sammlungen zum Grunde liegen, deren die jetzigen fünf Bücher des Psalters noch mehrere mit Sicherheit erkennen lassen.

2. Die drei ersten Bücher enthalten Gesänge, die sich im Allgemeinen mehr auf die frühere und unglücklichste Periode der syrischen Bedrückungen und auf die ersten Kämpfe gegen die Feinde Israels und seines Glaubens zu beziehen scheinen. Es finden sich jedoch mit diesen gemischt einige Lieder, die fast nothwendig aus einer älteren, vorexilischen Zeit herrühren müssen, besonders einige sog. Königspsalmen, wie Ps. II. XX. XXI. vgl. auch Ps. XXVIII. LXI. LXIII. Weshalb gerade diese Gesänge hier Aufnahme gefunden, ist sehr unklar, da sie in einer Zeit, wo es keine israelitische Könige gab, kaum beim Gottesdienste gebraucht werden konnten. Das zweite Buch kann nicht wohl auf denselben Sammler zurückgeführt werden, wie das erste, da in jenem gewisse charakteristische Redactionsgrundsätze befolgt sind, die sich hier nicht wiederfinden. Dahin gehört vor Allem der durchaus vorherrschende Gebrauch des Gottesnamens אֱלֹהִים statt des im 1. Buche herrschenden יהוה, anderer minder deutlicher und entschiedener Puncte nicht zu gedenken, über welche man *Ewald* I. S. 190. 191. Not. vergleichen kann. Dass dritte Buch stimmt seinem grösseren Theile nach im Gebrauche des Namens אֱלֹהִים mit dem zweiten überein; von Ps. LXXXIV. an ändert sich jedoch das Verhältniss und der Name יהוה herrscht wieder vor. Vielleicht darf man deshalb die letzten sechs Gesänge dieses Buches als einen spätern Nachtrag von andrer Hand ansehen, im Uebrigen aber die Sammlung des 3. Buches dem Sammler des zweiten zuschreiben, der in Betreff der göttlichen Namen seine eignen Ansichten bei der Aufzeichnung in Anwendung brachte. Es ist aber, wie schon oben bemerkt wurde, nicht unwahrscheinlich, dass die Pss. XLII—L. früherhin nicht dem 2., sondern dem 3. Buche angehörten und dann ergiebt sich sehr natürlich die Absicht dieses Sammlers in einem ersten Buche (Ps. LI—LXXII.) im Wesentlichen

Gesänge von angeblich davidischen Ursprunge zusammenzutragen, in einem zweiten dagegen Gesänge, die von davidischen Sängern herrühren sollen, nämlich Ps. XLII—XLIX. von Qorchiten, Ps. L. LXXIII—LXXXIII. von Asaf. Auch der Nachtrag giebt vorzugsweise qorchitische Gesänge, Ps. LXXXIV. LXXXV. LXXXVII. LXXXVIII.; bei letzterem aber ist später auch Heman's Name beigezeichnet und vielleicht gleichzeitig bei Ps. LXXXIX. der des Ethan. Ist es nun keine Täuschung, dass diese beiden Bücher des Psalters (mit dem Nachtrage) unter entschiedener Berücksichtigung der Ueberlieferung in Betreff der Verfasser geordnet sind, so wird man nicht füglich bezweifeln können, dass die Ueberschriften bei diesen Büchern schon zur Zeit der Sammlung vorhanden waren oder doch nicht später, als damals, aufgezeichnet wurden. Dasselbe wird dann auch in Ansehung des ersten Buches wahrscheinlich sein; denn dieses möchte dem Sammler des 2. und 3. Buches allerdings bekannt gewesen sein und namentlich bei den Unterschriften zum Vorbilde gedient haben. Auch brauchte ihn die Aufnahme von Ps. XIV. in das 1. Buch nicht von der Wiederholung (Ps. LIII.) im 2. Buche abzuhalten, da beide Gestaltungen des Textes einmal da waren und beim Gottesdienste Eingang gefunden hatten. — Im vierten und fünften Buche des Psalters herrscht wieder der Gottesname יהוה, mit äusserst geringen Ausnahmen; beide mögen nach und nach den drei früheren Büchern hinzugefügt sein, vielleicht durch einen und denselben Sammler, zuerst dass vierte, dann das fünfte, dessen einzelne Gesänge dem Sammler später zugekommen sein müssen; denn sonst wäre das vierte Buch vermuthlich an einem passenderen Orte geschlossen worden, als mit Ps. CVI. Dass aber dem Sammler (oder den Sammlern) dieser Bücher die vorangehenden Bücher bekannt waren, scheint besonders daraus hervorzugehn, dass Ps. CVIII., aus zwei Gesängen des 2. Buches (Ps. LVII. und Ps. LX.) zusammengesetzt, in Ansehung der Gottesnamen durchaus die Eigenthümlichkeit des 2. Buches wiederholt. Uebrigens ist in den beiden letzten Büchern besonders gern Gleichartiges neben einander gestellt, was man zum Theil aus dem Vorhandensein kleinerer Sammlungen zu erklären sucht, die hier zum Grunde gelegt sein sollen. Möglich ist dies allerdings, und bei Pss. CXX—CXXXIV., die alle den Namen שִׁיר הַמַּעֲלוֹת an der Spitze tragen, gewiss sehr wahrscheinlich; doch lässt sich ein bündiger Beweis dafür schwerlich mehr liefern.

3. Die auf solche Weise allmälig erwachsene Sammlung der Psalmen in fünf Büchern mag unter *Johannes Hyrcanus* geschlossen sein, bis auf dessen erste Regierungsjahre die letzten Psalmen herabzugehn scheinen. Als es späterhin zu einem förmlichen Abschlusse der ganzen Sammlung heiliger Schriften kam, kann das Original jener Psalmen-Sammlung zur ausschliesslichen Grundlage des officiellen Textes erhoben sein, vielleicht seines verhältnissmässig hohen Alters wegen, vielleicht auch, weil es die vollständigste Sammlung in seiner Art war, oder aus andern Gründen, die sich nicht einmal mehr ahnen lassen. Jenes Original müsste aber dann nicht allein im Verlaufe der Zeit und bei fleissigem Gebrauche stark befleckt und beschädigt,

sondern auch von Anfang an stellenweise incorrect und unvollständig geschrieben und erst später hie und da mit Nachträgen zur Ergänzung von Lücken versehen sein. Dies Alles ist auch an sich denkbar; möglich ist aber nicht weniger, dass das Original der Sammlung gar nicht mehr vorlag, sondern nur eine Abschrift von mangelhafter Beschaffenheit, welcher man aus irgend welchem Grunde einen Vorzug vor anderen einzuräumen sich bewogen fand. Die officielle Redaction des Textes der Psalmen, im sklavischen Anschlusse an eine mangelhafte diplomatische Grundlage, konnte zwar nicht sofort alle abweichende Handschriften beseitigen und noch weniger für alle Zukunft neue Abweichungen in den sich stets erneuenden Handschriften verhüten, mag aber doch von bedeutendem Einflusse gewesen sein, da schon diejenigen Exemplare des Psalters, welche den alten Uebersetzern vorlagen, keinen wesentlich verschiedenen Text darstellen. Vielmehr finden sich in den alten Versionen nicht nur die meisten, sondern auch grade die bedeutendsten und gleichsam handgreiflichsten Fehler ebenso wieder, wie in unserm heutigen Texte, und es wird unvermeidlich sein, als die gemeinsame Quelle des Irrthums eben jene erste officielle Redaction zu betrachten, durch welche die Fehler, weil sie alt waren, gleichsam sanctionirt wurden. Eine neue Redaction des Textes auf Grundlage jener älteren, soweit sie sich noch ermitteln liess, und die daran geknüpften Arbeiten der Masorethen sind als ein abermaliger und bis zu einem gewissen Grade gelungener Versuch anzusehen, den alten Text fernerhin vor aller und jeder Veränderung zu schützen, haben aber die alten Entstellungen desselben nur ignoriren, nicht verbergen können.

In diesem Versuche einer Darstellung der Entstehungsgeschichte unseres jetzigen Psalters ist keine der grossen Schwierigkeiten verhehlt, welche sich der Annahme einer Sammlung aus der maccabäischen Zeit entgegenstellen; ob sie Bedeutung genug haben, um gegen den Inhalt der Gesänge selbst in die Wagschale gelegt zu werden, darüber wird das Urtheil vielleicht verschieden ausfallen, vielleicht wird man auch die äusseren Gründe für jetzt einmüthig als überwiegend betrachten.

8.

Gottesdienstlicher Vortrag der Psalmen. Wie es in früheren Zeiten mit dem Vortrage der geistlichen Gesänge beim öffentlichen Gottesdienste der Hebräer gehalten worden sei, davon haben wir zwar nur sehr unvollkommene Kunde, doch lassen sich einige wichtige Puncte noch jetzt ziemlich sicher erkennen. Dass dem Vortrage eine musikalische Begleitung nicht fehlte, kann nach dem Inhalte vieler Ueberschriften im Psalter und einigen andern Andeutungen nicht zweifelhaft sein; dass ferner bei gewissen Stücken, wie z. B. Ps. CXVIII. CXXII., ein Wechsel der vortragenden Stimmen Statt finden musste, liegt ebenfalls am Tage; vgl. unten die Vorbemerkungen zu diesen Stücken u. a. m. Auch die von vielen Seiten ausgesprochene Ansicht, dass namentlich *Chöre* beim Vortrage der heil. Ge-

sänge häufig angewandt seien, hat die grösste Wahrscheinlichkeit für sich, obgleich sich nicht mehr ermitteln lässt, in welcher Ausdehnung vom Chorgesange Gebrauch gemacht sei. Die Art des Vortrags selbst endlich muss der Natur der Sache nach nothwendig nicht bloss eine feierliche, sondern auch eine rhythmische gewesen sein. Ob ihm aber der Character eines eigentlichen melodischen Gesanges eigen war, oder mehr der Name einer recitativischen Declamation oder dergl. zukam, darüber lassen sich nur Vermuthungen aufstellen.

Nicht ohne guten Grund wird man indessen annehmen dürfen, dass sich der Character des ehemaligen Tempelgesanges, wenn gleich die musikalische Begleitung wegfiel, doch im Wesentlichen unverändert bei den Juden lange Zeit erhalten habe, auch als es keinen Tempel mehr gab, und dass ein Abbild desselben in den Synagogen fortwährend zur Anwendung gekommen sei. Nun aber wurde bereits in der ersten Hälfte des Mittelalters der Vortrag der heil. Schriften in den Synagogen durch die sog. *Accentuation* geregelt, deren Bedeutung sich in der Hauptsache bis auf den heutigen Tag bei den Juden erhalten hat. Es ist daher gewiss nicht unwahrscheinlich, dass eben in der Accentuation die Bezeichnung einer Vortragsweise vorliegt, welche wenigstens ihrem allgemeinen Character nach mit der früher üblich gewesenen übereinstimmt. Die durch die Accentuation geregelte Vortragsweise nun ist nicht Gesang, sondern eine eigenthümliche Art von Declamation, eine sogenannte *Cantillation*, d. i. eine feierliche Declamation, die sich bei den betonten Sylben der Wörter zu bestimmten musikalischen Formeln gestaltet. In dieser Weise werden der Pentateuch und einige andre Theile des A. T. noch immer in den Synagogen vorgetragen, und die musikalische Bedeutung der einzelnen Accente fortwährend mündlich überliefert. Die Ueberlieferung aber lehnt sich an gewisse Formulare, die aus den Namen der Accente selbst in einer ihrem musikalischen Werthe angemessenen Folge gebildet sind. Diese sind nun zwar bei den sog. spanischen, italiänischen und deutschen Juden verschieden gestaltet, auch die Werthe der einzelnen Accente nicht ohne mancherlei Abweichungen überliefert; aber dass man durchweg von einer gemeinsamen Grundlage ausgegangen sei, kann nicht wohl zweifelhaft sein, und die characteristische Manier des Vortrags ist überall dieselbe geblieben. Auch für die eigenthümliche Accentuation der Psalmen, der Sprüche und des Buches Hiob giebt es Formulare der erwähnten Art; doch scheint die Ueberlieferung des Werthes der einzelnen Accente wenigstens bei den deutschen Juden jetzt erloschen zu sein.

Dass sich der cantillirende Vortrag, wie jeder andre, rücksichtlich der nothwendigen grösseren und geringeren Pausen genau an den Sinn des vorgetragenen Stückes anschliessen musste, versteht sich von selbst. Es bedurfte aber in dieser Hinsicht keiner besonderen Zeichen, da aus der musikalischen Beschaffenheit der verschiedenen Tonfolgen leicht erhellte, ob der Vortrag bis zu einem gewissen Abschlusse gediehen sei oder nicht, und es überdies bei der hier

verhältnissmässig geringen Mannichfaltigkeit der musikalischen Combinationen und deren häufiger Wiederkehr gar keine Mühe kosten konnte, sich mit dem musikalischen Werthe der einzelnen Accente zugleich das passende Mass der etwa nachfolgenden Pausen einzuprägen. Durch diesen Umstand, dass die Accentuation auch die Bestimmung der dem Sinne des Vorgetragenen entsprechenden Pausen in sich schliesst und dieselben sogar bis in das feinste Detail der Wortfügung hinab sorgfältig berücksichtigt, gewinnt sie für die Exegese eine grosse Bedeutung; denn sie stellt eine alte und im Allgemeinen höchst achtungswerthe exegetische Ueberlieferung dar, von der man nicht häufig Veranlassung hat, sich zu entfernen. An einzelnen Missgriffen fehlt es freilich nicht, und unter diesen darf als der befremdlichste die Art und Weise angesehen werden, in welcher grade bei den Psalmen die den Gesängen selber fremden Ueberschriften, Beischriften u. s. w. mit in den Vortrag hineingezogen sind.

Ob es nun zwar weder nöthig, noch möglich ist, rücksichtlich des Pausalwerthes der Accente hier auf das Einzelne näher einzugehn, so muss doch, um einem sehr nahe liegenden Missverständnisse vorzubeugen, über das Verhältniss der Pausalaccente zu dem Schlusse der rhythmischen Reihen in den Psalmen ein Wort gesagt werden. Man könnte nämlich leicht geneigt sein vorauszusetzen, dass wenigstens die dem Schlusse dieser Reihen entsprechenden natürlichen Hauptpausen der Verse durchweg auf eine gleichförmige Weise, d. h. durch dieselben Accente bezeichnet seien. Dies ist jedoch keineswegs der Fall, indem bei der Wahl der Pausalaccente das eigentlich musikalische Element, die Sorge für eine angemessene Tonfolge durch das ganze Gebiet des Verses, einen bei weitem überwiegenden Einfluss übt, und selbst die bedeutungsvollsten Pausen, den Schluss des Verses ausgenommen, nicht unwandelbar an das Vorhergehn einer stets gleichen Tonfolge gebunden sind. Die wichtigsten Fälle, die hier vorzukommen pflegen, sind folgende.

In dem einfachsten, aus zwei Parallelreihen bestehenden Verse findet sich, abgesehen von dem beständigen Schlussaccente *Sillûq*, in der Regel nur ein einziger Accent, der einer Hauptpause vorhergeht, und dieser steht naturgemäss am Schlusse der vorderen Reihe. Gewöhnlich wird hier *Athnach* gebraucht, seltner *Mér'cha*, combinirt mit vorhergehendem *Mahpach*; höchst selten tritt statt dieser beiden ein andrer Pausalaccent ein. Wo jedoch entweder in beiden Reihen oder auch nur in der letzten wiederum eine kürzere Gliederung eintritt, da ist es sehr gewöhnlich, dass der natürlichen Hauptpause am Schlusse der vorderen Reihe *Mér'cha* mit Mahpach vorhergeht, *Athnach* dagegen vor der kleineren Pause innerhalb der letzten Reihe erscheint; s. z. B. 6, 3. 8, 3. 9, 15. 11, 5. 27, 3. 28, 3. 30, 12. 31, 20. 32, 4. 10. 35, 4. 20. 26. 40, 15. 17. Es geht hieraus hervor, dass nicht etwa Athnach als Pausalaccent eine grössere Kraft habe, als Mér'cha mit Mahpach; es sind vielmehr lediglich die musikalischen Grundsätze rücksichtlich der Folge der Töne, welche hier einwirken, indem die durch Athnach bezeichnete Modulation bei

etwas reicherer Gliederung mehr geeignet war, den völligen Abschluss des Verses (durch Sillùq) rechtzeitig vorzubereiten, als jede andre, die sonst noch hätte in Betracht kommen können, namentlich aber als die des Mér'cha. Diese kann niemals auf die des Athnach folgen und erscheint daher ganz natürlich bei drei rhythmischen Reihen am Ende der vordersten, Athnach dagegen am Ende der zweiten Reihe; doch wird Mér'cha hier oft, Athnach dagegen selten durch einen andern Pausalaccent ersetzt, andrer Abweichungen, die hie und da vorkommen, nicht zu gedenken. Wenn aber von drei Reihen die letzte sich wieder in zwei kleinere Glieder spaltet, so kann auch Mér'cha wiederum die zweite Reihe schliessen, Athnach aber in die Mitte der dritten treten, wie z. B. 15, 5. Und gleichermassen findet sich bei doppelten Parallelreihen Mér'cha vorherrschend vor der Hauptpause, d. i. am Schlusse der ersten Doppelreihe, Athnach in der Mitte der zweiten: 5, 10. 11. 18, 7. 16. 28, 1. 7. 31, 11. 40, 4. 18.

Dies Wenige wird hier genügen, um den Leser in Betreff der Accentuation im Ganzen auf einen richtigen Gesichtspunct zu stellen.

PSALM I.

Inhalt. Heil dem, der nicht den Weg der Frevler geht, sondern seine Lust an dem Gesetze des Herrn hat! Ihm geht es wohl V. 1—3. Die Frevler dagegen werden nicht bestehn im Gerichte, in der Gemeinde der Pflichtgetreuen V. 4. 5. Denn Gott kennt den Wandel der Pflichtgetreuen (und schützt sie), aber der Wandel der Frevler hat keinen Bestand V. 6.

Eine Zerlegung in zwei Strophen von je drei Versen ist viell. zulässig, obgleich V. 6. sich nicht auf die Frevler allein bezieht. Nach *v. Leng.* drei Strophen von je zwei VV.

Gewöhnlich wird das Gedicht so verstanden, als sollte bloss im Allgemeinen und nach den Grundsätzen der in Israel angenommenen Vergeltungslehre das Schicksal der Frommen dem der Bösen gegenüber gestellt werden. Da es sich jedoch nach V. 5. um die Ausrottung der Frevler aus der israelitischen Gemeinde handelt, so wird das Ganze wohl eine etwas bestimmtere Beziehung haben, und es liegt nahe, an solche tief einschneidende Spaltungen in Israel zu denken, wie namentlich zur Zeit der syrisch-macedonischen Herrschaft zum Vorschein kamen. Je grösser deren Bedeutung für die Nation war, desto natürlicher erscheint es, dass ein Gedicht grade dieses Inhalts an die Spitze der ganzen Sammlung gestellt wurde. Schon *Rudinger* erinnerte hier an die vielen Abtrünnigen im Zeitalter des Antiochus und der Maccabäer. Die רְשָׁעִים des Ps., οἱ ἀσεβεῖς bei den LXX., wären dann dieselben, die auch *Josephus* die ἀσεβεῖς zu nennen pflegt, die ἀσεβεῖς καὶ παραβεβηκότες τὴν πάτριον πολιτείαν: Arch. 13, 1, 1. Die Verhältnisse jener Zeit sind wenigstens vollkommen geeignet, die historische Unterlage des Gedichtes zu bilden, und auf der Anschauungsweise eines jüngeren Zeitalters beruht auch wohl die Empfehlung des Gesetzstudiums V. 2. *Hitzig* (Psalmen, II. S. 223.) rückt die Abfassung in die Zeit des Alexander Jannaeus herab, bis ungefähr um das J. 85. vor Chr. Schwerlich haben jedoch V. 5. 6. eine solche specielle Beziehung, wie *Hitzig* darin zu finden meint.

In einigen Handschriften wird Ps. I. mit Ps. II. zu einem Ganzen verbunden, doch ohne alle Berechtigung. In andern Handschriften wird der erste Ps. gar nicht, der zweite aber als erster gezählt.

V. 1. אַשְׁרֵי] nach der genausten Schreibart, mit Metheg (*Ga'ja*) beim Pathach und bei dem darauf folgenden Sch'wa mob.; das Zögernde in der Aussprache erhöht das Feierliche des beginnenden Vortrags. הלך] Das Perf. nach *Ew.* §. 135 b. בעצו יי] Wie man wandelt בְּדַרְכֵי יי *auf des Herrn Wegen* im Allgemeinen, oder בְּמִצְוֹת יי, בְּחֻקּוֹת יי, u. s. w., d. i. auf dem Wege seiner Gebote, Vorschriften, so wandelt man im Gegentheil *auf dem Wege des Rathschlages der Frevler*, d. h. diesem gemäss. Dieselbe Ausdrucksweise 2 Chr. 22, 5., vgl. Mich. 6, 16.

Die רשעים sind nach dem Sprachgebrauche des Psalters, soweit es sich von Israeliten handelt, nicht sowohl die bös Gesinnten, als die, welche das Gesetz nicht halten; חטאים soll viell. denselben Begriff noch steigern. עמד] ähnlich wie 36, 5.: יִתְיַצֵּב עַל־דָּרֶךְ לֹא־טוֹב ; ungefähr dasselbe, wie unser: *betritt*. יבמשב] Gemeint ist de مَحْفِل der Araber, *der gesellige Kreis*, der der Ergötzung gewidmet ist, und in welchem sich die ἀσεβεῖς in Spott über das Heiligste ergehn. Uebrigens vgl. auch 26, 4. f. — V. 2. Der Einfluss von אֲשֶׁר V. 1. dauert fort: *sondern dessen Lust ist am Gesetze des Herrn*, d. i. vielmehr seine Lust hat u. s. w. Im 2. Gl. Beziehung auf Jos. 1, 8. — V. 3. Zwar könnte auch hier noch der Einfluss von אֲשֶׁר V. 1. fortdauern: *und der* (in Folge davon) *ist* u. s. w.; doch scheint es natürlicher den V. an den gesammten Inhalt von V. 1. 2. (formell also an אַשְׁרֵי) anzuknüpfen: *und so ist er* allezeit u. s. w. Die Anknüpfung, wie die Ausführung der Vergleichung, hat die grösste Aehnlichkeit mit Jer. 17, 8., welche Stelle hier vermuthlich benutzt ist. שתול] natürlich adjectivisch zu עץ. *Zu seiner Zeit*, d. h. wenn es Zeit dazu ist; vgl. 104, 27. 145, 15. Hiob 5, 26. 38, 32. ויעלהו] *und dessen Laub*, noch abhängig von אשר, das sich im vorhergehenden Satze mit dem Subj. in יתן verband. יכל וגו׳] Auf den Frommen zu beziehen: *und Alles, was er thut*, unternimmt, *gelingt*. Andre nehmen jedoch das Verbum יצליח transitiv: *führt er glücklich aus*. Eine Erklärung dieses Gl. von dem zur Vergleichung dienenden Baume ist zwar alt, kann aber nicht gebilligt werden. Der Sinn sollte sein: „indem Alles, was er (an Frucht oder Laub) hervorbringt, gedeiht"; עָשָׂה wie Gen. 1, 11. Jes. 5, 4. und namentlich auch Jer. 17, 8.; הִצְלִיחַ ähnlich wie צָלַח Ez. 17, 9. 10. Nach dem Vorhergehenden wäre diess aber hier ein ganz müssiger Zusatz, wogegen sich die Sache bei Jer. a. a. O. anders verhält. — V. 5. לא־יקמו] *sie werden nicht bestehn*, sondern unterliegen, verurtheilt werden. במשפט] *im Gerichte*, das Gott halten wird, wenn es Zeit ist. Für diese Auffassung spricht V. 6. *Hitzig* versteht des parallelen Gliedes wegen das Gericht der versammelten Gemeinde Israels. צדיקים] Der gewöhnliche Gegensatz zu den Frevlern, die pflichtgetreuen, das Gesetz befolgenden Israeliten. Aus solchen allein soll die israelitische Gemeinde bestehn, die Unfrommen müssen aus ihrer Mitte vertilgt werden, wie es z. B. durch Simon geschah, 1 Macc. 14, 14. עֵדָה ist s. v. a. קְהַל חֲסִידִים 149, 1. — V. 6. Gott *kennt* den Wandel der Frommen; das genügt um ihnen auch seinen Schutz zu sichern. *Der Wandel der Frevler aber geht zu Grunde*, d. h. hat keinen Bestand, kann auf die Dauer nicht ungestraft bleiben. Sonst braucht man das Verbum אָבַד vom unerfüllten Wunsche (112, 10.) oder der geschwundenen Hoffnung (Spr. 10, 28. Hiob 8, 13.), was allerdings natürlicher ist, als die Verbindung mit דרך. Letztere wird aber dadurch nicht bequemer, dass man etwa mit *Hitzig* דרך in dem Sinne von *Schicksal* nimmt, vgl. 37, 5.

PSALM II.

Inhalt. Warum toben Völker und lehnen sich Könige auf wider den Herrn und seinen Gesalbten? V. 1—3. Der Herr spottet ihrer und wird sie zürnend schrecken; denn Er hat den König auf Zion eingesetzt V. 4—6., hat ihm ausgedehnte Herrschaft und Gewalt verliehen V. 7—9. Mögen die aufrührerischen Könige das zu Herzen nehmen und dem Herrn in Furcht dienen; sonst wird es ihnen übel ergehn V. 10—12.

Vier sehr deutlich abgesetzte, schön und regelrecht gebildete Strophen von je drei VV.

Die historische Grundlage des Ps. zu ermitteln, ist überaus schwer. Nach V. 7. ist es der von Gott eingesetzte König selbst, der in dem Ps. redet; dieser ist also entw. von einem israelitischen Könige oder auch in dessen Seele und Sinn gedichtet. Der König erscheint als ein mächtiger Herrscher, dessen Joch heidnische Völker wider Willen tragen V. 2. f. Zunächst musste daher David in Betracht kommen; wobei jedoch V. 6. Bedenken erregt, sobald man denselben mit der Mehrzahl der Ausleger von einer *Salbung auf Zion* versteht; denn David ist nicht auf Zion gesalbt worden. Auch wissen wir Nichts von Empörungen unterjochter Völker gegen David. Andre denken an Salomo, dessen Salbung 1 Kön. 1, 38. f. vielleicht als eine Salbung auf Zion gelten kann, und den der Herr nach 2 Sam. 7, 14. als seinen Sohn ansehen will, was auf den ersten Blick vortrefflich zu V. 7. des Ps. zu passen scheint. Doch ist mit Recht von *Hitzig* (II. S. 218.) auf den grossen Unterschied aufmerksam gemacht worden, der zwischen der allgemeinen Ausdrucksweise 2 Sam. 7. und der speciellen Angabe des V. 7. obwaltet, sodass wenigstens dieses Argument sehr an Kraft verliert. Sonst liesse sich der Inhalt von V. 1—3. zur Noth auf 1 Kön. 11, 14. ff. beziehen. Um eine passendere Situation zu finden, ist *Hitzig* (S. 221. f.), da die späteren vorexilischen Könige von Israel und Juda weniger in Betracht zu kommen scheinen, bis in die hasmonäische Zeit herabgegangen und hat nachzuweisen versucht, dass der König dieses Ps. *Alexander Jannaeus* sein müsse, und Ps. I. und II. rücksichtlich des Zeitalters nahe zusammen fallen. Es ist auch ganz richtig, dass sich Ps. 1, 6. und 2, 12. nahe berühren; doch reichen die vorhandenen Nachrichten schwerlich aus, um jene Beziehung zu rechtfertigen. Näher würde die Annahme liegen, dass ein Dichter späterer Zeit den Ps. in Salomo's Seele gedichtet und in V. 7. die oben angeführte Stelle 2 Sam. 7, 14. benutzt habe, wenn nicht das Ganze sehr entschieden den Eindruck einer unmittelbaren Anschauung der Zeitverhältnisse von Seiten des Dichters machte. Eine ursprüngliche Beziehung auf den künftigen idealen König Israels aus Davids Hause ist bei der Art, wie davon sonst im A. T. gehandelt wird, nicht wahrscheinlich.

V. 1. רגשו] Das Perf. nach *Ew.* §. 135 b. יהגו־ריק] und *sinnen* Nationen *Eitles*? d. i. Vergebliches, auf einen Abfall, der doch mit

ihrer Demüthigung enden muss. *Hufnagel* (diss. super Ps. II. Erl., 1786.) wollte in רִיק den Begriff des Bösen finden nach Analogie sinnverwandter Ausdrücke und der Bedeutung von רִיק in Stellen wie Richt. 9, 4. u. dgl. Doch folgt man sichrer der gewöhnlichen und schon von den alten Versionen gegebnen Erkl., zu der auch der fernere Inhalt der Ps. sehr gut stimmt. — V. 2. Der Einfluss des יָהֻמּוּ V. 1. dauert fort. יתיצבו] hier s. v. a. נקהמו, vgl. 3, 2. u. ähnl. St. נוסדו] im Perf., da diese Handlung eine ganz vollendete ist: warum *haben sich verschworen?* — V. 3. Der Dichter führt die Verschworenen redend ein, ohne das prosaische לֵאמֹר voraufzuschicken. *Ihre Bande, ihre Fesseln*, näml. des Herrn und seines Gesalbten, was nach *Hitzig's* Ansicht (II. S. 220. f.) nicht bloss politische Unterwerfung, sondern zugleich erzwungene Annahme des israelitischen Glaubens voraussetzt. מוסרות] überall mit ו geschrieben und daher wohl nicht von אסר abzuleiten, sondern von יסר (יסר) = אסר. — V. 4. שׂחק, die jüngere Form für das härtere צחק. Durch למו wird nicht weniger der Sinn von ישחק im 1. Gl. ergänzt, als der von ירעצ: *der im Himmel thront lachet* —, *der Herr spottet ihrer*, oder vielmehr: *wird* ihrer *lachen*, *spotten*, wenn sie wirklich wagen sollten das auszuführen, worauf sie jetzt thörichter Weise sinnen. — V. 5. אז] *dann*, zu der soeben angedeuteten Zeit, wird er zu ihnen reden. — V. 6. Die Worte selbst, die der Herr sprechen wird, in genauem Parallelismus mit den Worten der Aufrührer V. 3. Der Sinn der abgekürzten Rede ergänzt sich leicht: ihr wagt es euch aufzulehnen, *da doch ich*, der Herr selber, *es bin, der* u. s. w. נסכתי] Schon die alten Versionen weichen in der Auffassung der Bedeutung dieses Wortes von einander ab. LXX. und *Syr.* geben den Sinn von *constituere*, *einsetzen* wieder; andre, denen die meisten späteren Ausleger folgen, den von *salben*, sodass נסך = מָשַׁח. Die Sache lässt sich nicht mehr mit Sicherheit entscheiden. ציון] Im A. T. erscheint Zion nirgend als Name einer besonderen Anhöhe innerhalb Jerusalem und des darauf gebauten Stadttheils, sondern in häufiger Parallele mit ירושלם als durchaus identisch mit diesem. Auch *Josephus* braucht den Namen nicht zur Bezeichnung eines Theils der Stadt. Dass Zion der Gesammtname der Anhöhen war, worauf die Stadt mit Inbegriff des Heiligthums lag, geht überdies aus Stellen, wie diese hier und Joel 4, 17. hervor, wo הַר־קָדְשִׁי hinzugefügt wird. הר־קדשי] nicht: dem Berge meiner Heiligkeit, sondern: *meinem Heiligkeitsberge*, d. h. meinem heiligen Berge. Es bleibt jedoch die zweite Möglichkeit, dass der *Berg meines Heiligthums* zu verstehn wäre; vgl. z. B. den Gebrauch von קֹדֶשׁ 20, 3. — V. 7. אספרה אל־חק] Erstes, einleitendes Glied des V., worauf dann zwei Gll. folgen, die parallel laufen. Der Ausdruck אל־חק wird verschieden erklärt, doch steht es so ziemlich fest, dass חק hier den Sinn von *Beschluss* habe. Sprachlich ist dann zunächst diese Uebertragung gerechtfertigt: *erzählen*, berichten, *will ich von dem* (göttlichen) *Beschlusse;* die Construction wie 69, 27., der Artikel aber, wie nicht selten in der Poesie, ausgelassen. Der Bericht folgt sofort, indem es heisst: *der Herr hat zu*

mir gesagt u. s. w. Diese Erklärung scheint, die Richtigkeit und Vollständigkeit des Textes vorausgesetzt, den Vorzug vor allen andern zu verdienen, und wenn man sich von der in der Accentuation angedeuteten exegetischen Ueberlieferung entfernen will, kann man die Sache dadurch noch ansprechender machen, dass man das nachfolgende יהוה mit חק verbindet und diesem Worte so die immer ungern vermisste, durch den Zusammenhang gebotene nähere Bestimmung ausdrücklich beifügt. Das dann folgende Verbum אמר bleibt jedenfalls unzweideutig. Eine andre Erkl. von אל־חק, die sprachlich möglich wäre, ist die durch *secundum decretum* (Domini); vgl. z. B. אֶל־פִּי יְ׳ Jos. 15, 13. und ähnl. St.; allein das Folg. schliesst sich dann minder passend an. *Mein Sohn bist du*, als König nämlich, nach späterer Vorstellungsweise, s. *Hitzig* II. S. 219. f. *Ich* selbst *habe dich gezeugt*, d. h. zum Könige (Gottessohne) gemacht. היום] *heute*, indem der Herr am Tage der Einsetzung des Königs also zu ihm sprach. לו־תיך] Das ă des Perf. ist in ĕ abgeschwächt, was in Verbalformen eine Seltenheit ist; vgl. *Ew.* §. 199 b. — V. 8. 9. Die Anrede des Herrn wird fortgesetzt, und zwar in hyperbolischen Ausdrücken. Die Suffixa V. 9. gehn auf die Völker V. 8. Bei שבט ברזל hat man nicht an die Zuchtruthe zu denken, sondern es schwebt dem Dichter schon die Vergleichung vor, die er im 2. Gl. ausführt: wie man mit eisernem Stabe ohne Mühe thönerne Gefässe zertrümmert, so wirst du die Völker leicht niederschmettern. — V. 10. ועתה וגו׳] *so kommt denn jetzt zur Einsicht*, wo es noch Zeit ist. — V. 11. ביראה] mit Dag. lene im ב nach dem verbindenden Accente, weil statt יהוה das auf einen Consonanten ausgehende אֲדֹנָי gesprochen werden soll. Das 2. Gl. erklärt sich aus dem ersten, mit welchem es in genauem Parallelismus steht. גִּיל bezeichnet eine specielle Art des Dienstes, den die Könige dem Herrn widmen sollen, den gottesdienstlichen Vortrag von *Lobgesängen*, vgl. 89, 17. Jes. 29, 19. 41, 16. Dieser Theil des Gottesdienstes schliesst so wenig, wie irgend ein andrer, die Furcht, das Zittern vor des grossen Gottes Macht aus. — V. 12. נשקו־בר] Die Worte stehn einleitend *vor* den beiden parallelen Gliedern des V., geben aber keinen klaren Sinn. Da נָשַׁק (in Qal, Pi. und Hif.) nur in der Bedtg. *küssen* vorkommt und man aus 1 Sam. 10, 1. schliesst, dass der Kuss als Zeichen der Huldigung zu betrachten sei, auch nach der Unterwerfung unter Gottes Macht ganz passend die Unterwerfung unter des Königs Herrschaft hier eine Stelle finden würde, so ist es nicht zu verwundern, dass die meisten Ausleger das Wort בַּר auf den König deuten wollen. Sie entschliessen sich deshalb zu der Annahme, das chald. בַּר *Sohn* sei hier statt des hebr. בֵּן gebraucht und berufen sich auf die gleiche Erscheinung Spr. 31, 2. Verhielte sich die Sache so, so würde die Stelle ein Anzeichen mehr von dem jüngeren Ursprunge des Ps. enthalten; aber es stehn dieser Erklärung verschiedene Schwierigkeiten entgegen. Der Kuss als Zeichen der Huldigung bei Herrschern lässt sich aus 1 Sam. 10, 1. nicht mit Sicherheit erweisen, da es grade nur der die göttliche Weihe ertheilende Prophet selbst ist, der den gesalbten König küsst; und

wenn Spr. 31, 2. unzweifelhaft בַּר für בֵּן gebraucht wird, so wird dort auch mit dem Suffix בְּרִי gesagt, während der Psalmist בְּנִי gebraucht V. 7. Ueberdies müsste hier ein bestimmender Genitiv hinter בר schwer vermisst werden; man erwartete durchaus: בַּר רֵעִי. So bleibt diese Erkl. mindestens sehr bedenklich. Von den Bedeutungen, die das Wort בַּר im Hebr. selbst hat, hat man versucht die von *auserwählt* oder *rein* anzuwenden, und zwar wieder als Bezeichnung des Königs. Als solche würde jedoch das Wort ebenfalls ein gar unbestimmtes Ansehen haben und es fehlt gänzlich an Beispielen, die den Sprachgebrauch erläutern könnten. Eher liesse sich viell. an einen adverbiellen Gebrauch von בַּר denken, sodass der Sinn wäre: *huldiget lauter, aufrichtig;* allein auch dazu fehlt es an Belegen. *Ewald* geht auf die Erkl. der LXX. (δράξασθε παιδείας) und des *Chald.* zurück; er übersetzt: *nehmt* (lauteren) *Rath an* und sucht diese Erkl. sprachlich zu begründen; doch ist hier ebensowenig Sicherheit zu erlangen, und schwerlich wird man für irgend eine Auslegung allgemeine Anerkennung gewinnen. Vielleicht ist der Text nicht in seiner ursprünglichen Gestalt erhalten, in welchem Falle der Fehler zunächst in dem Worte בַּר stecken möchte. וּתֹאבְדוּ דֶרֶךְ] *und ihr* in Folge davon *zu Grunde gehet rücksichtlich des Weges,* den ihr eingeschlagen habt; was denn auf denselben Sinn hinausläuft, wie 1, 6., wo der Weg (Wandel) selbst zu Grunde ging. כִּמְעַט] *wie wenig,* d. i. gar leicht, ähnlich wie unser noch stärkeres „wie nichts". Das letzte Gl. steht wieder ausserhalb des Parallelismus, bildet aber einen für den liturgischen Gebrauch besonders passenden Schluss. כֹּל־חוֹסֵי בוֹ] Der stat. constr. vor der Präp., wie häufig bei Participien, die einer Sinnesergänzung durch eine Präp. bedürfen; vgl. *Ew.* §. 289 c.

PSALM III.

Inhalt. Zahlreich sind meine Feinde V. 2. 3., aber der Herr ist mein Schutz V. 4. 5. Er hat noch soeben meinen Schlummer beschützt; so fürchte ich mich nicht vor vielen Feinden, die mich umringen V. 6. 7. Steh mir auch diesmal bei, o Herr, und segne Dein Volk! V. 8. 9.

Ohne Zwang ergeben sich vier kurze Strophen von je zwei Versen. Nach der Ueberschrift ist das Gedicht von David zur Zeit seiner Flucht vor Absalom verfasst. Innerhalb desselben findet sich jedoch gar Nichts, das auf ein in so schmerzlicher Weise interessantes Verhältniss hindeutete. Wer der Redende sei, ist nicht klar; V. 9. liesse zunächst vermuthen, das Ganze sei ein Morgengebet der frommen Gemeinde in einer Zeit grosser Gefahr, die jedoch nicht im Stande war, das Vertrauen auf den Herrn zu erschüttern. Doch spricht dagegen der ziemlich deutliche Parallelismus mit Ps. IV., wornach vielmehr ein von zahlreichem feindlichem Heere bedrohter König oder Heerführer als redende Person erscheint. Die Art, wie der רְשָׁעִים V. 8. Erwähnung geschieht, lässt auf ein spätes Zeitalter schliessen. Der

Schluss erklärt sich am natürlichsten aus der liturgischen Bestimmung des Gedichtes und erschien beim gottesdienstlichen Vortrage wohl nicht als eine Fürbitte für das Volk, sondern als eine Bitte des Volkes selber; vgl. die ähnlichen Beispiele Ps. XXV. XXVIII. XXIX. XXXIII. XXXIV.

V. 2. [מה־רבו] *wie zahlreich sind!* Die Thatsache ist vollendet und dauert noch fort. מָה steht adverbiell im Ausrufe; vgl. *Ew.* §. 320 a. רַבּוּ hat wider die Gewohnheit den Ton auf der Endsylbe; vgl. *Ew.* §. 193 b. am Ende. Das 2. Gl. kann noch unter dem Einflusse von מָה stehn, wenn man auch dieses nicht unmittelbar mit רַבִּים verbunden haben würde. Dasselbe gilt von dem folg. V. — V. 3. [לנפשי] *in Beziehung auf mich*, von mir; vgl. z. B. לְאֹדֹנָי 22, 31. Die Umschreibung durch נֶפֶשׁ kann im Deutschen nicht nachgeahmt werden, ohne mehr hineinzulegen, als wirklich darin liegt. [ישועתה] Vgl. *Ew.* §. 173 g. — V. 4. Zwar schützt kein Schild von allen Seiten (בעדי), wohl aber der Herr gleich einem Schilde. [כבודי] *mein Ruhm*, d. i. der dessen ich mich rühme, als meines Beschützers. — V. 5. Auf Grund der engen Verbindung, welche nach den Accenten in der ähnlichen Stelle 27, 7. Statt hat, und nach Analogie von 66, 17. (אֲלָיו פִּי־קָרָאתִי) kann man mit *Ew.* §. 281 c. erklären: *mit meiner Stimme rufe ich zu dem Herrn.* Doch könnte auch קוֹלִי, das hier, wie 142, 2. (zweimal) einen Pausalaccent hat, wie öfter, als Ausruf für sich allein bestehn: *meine Stimme*, näml. erschallt! Sonst hätte mit Rücksicht auf 77, 2. אֶקְרָא auch zum Folgenden gezogen werden können. [ויענני] *und* in Folge davon *erhört er mich* regelmässig. — V. 6. Die jüngste Erfahrung von Gottes Wachen über dem Redenden: *er* hat sich, was nicht jeder darf, von Gefahren umringt, zum Schlummer niedergelegt, wo er selbst sich zu schützen nicht vermochte, und ist wohlbehalten wieder erwacht, denn Gott stützt, behütet ihn immerdar. — V. 7. [שתו עלי] *sich gelagert haben*, insofern man etwa מַחֲנֶה als Object hinzudenken darf; nach *v. Leng.* dagegen: *welche sie* (die Feinde) *ringsum stellen* (aufstellen, oder vielmehr: aufgestellt haben) wider mich. Ganz ähnlich ist jedenfalls der Gebrauch desselben Verbi Jes. 22, 7. Die Worte zeichnen die Lage, in der sich der Redende eben jetzt befindet; daran schliesst sich passend in der letzten Strophe die Aufforderung, der Herr möge auch jetzt, wie sonst, helfen. — V. 8. [קומה] mit dem Tone auf der Endsylbe; vgl. *Ew.* §. 228 b. [הכית] *Du hast* bisher *geschlagen.* [לחי] Accus. der Richtung, s. v. a. das sonst übliche עַל־לֶחְיֵי Mich. 4, 14. 2 Chr. 18, 23. Das Schlagen auf die Wange ist besonders beschimpfend, vgl. Hiob 16, 10.; doch ist das hier, nach dem Parallelgliede zu urtheilen, nicht die Hauptsache. — V. 9. *Des Herrn ist die Hülfe;* er gebietet darüber und kann sie jederzeit gewähren. Das 2. Gl. ist als Wunsch zu fassen; übrigens vgl. die Vorbemerkungen.

PSALM IV.

Inhalt. Erhöre mein Gebet, wie sonst, Du mein gerechter Gott! V. 2. Ihr Menschen aber, wie lange wollt ihr mich schmähen und

verläumden? V. 3. Wisset, dass der Herr mich begnadigt V. 4., und so geht in euch und vertrauet ihm! V. 5. 6. Mancher ist kleinmüthig, mir aber schenktest Du, o Herr, Freudigkeit V. 7. 8., und so will ich mich unter Deinem Schutze ruhig schlafen legen V. 9.

Wenn V. 1. und 9. (mit *Köster*) als Eingang und Ausgang abgesondert werden, so zerfällt der Hauptheil des Ps. recht angemessen in drei Strophen von je zwei VV.

Manche Berührungen mit Ps. III. lassen sich nicht verkennen; so die Gefahr, in welcher der Redende mit den Seinigen schwebt V. 2. 7.; die früher gewährte göttliche Hülfe V. 2. 4., und der Gegensatz zwischen V. 9. und 3, 6., welcher diesen Ps. als ein dem vorhergehenden Morgenliede entsprechendes Abendlied erscheinen lässt. Vgl. noch den Anfang von V. 7. mit 3, 3. Sonst aber ist der Inhalt und Gang des Gedichtes ganz andrer Art, wenn auch nicht mit der in Ps. III. gezeichneten Situation unvereinbar. Der Redende, allem Anscheine nach ein König oder Heerführer, wendet sich nach einem sehr kurzen Gebete zu Gott (V. 2.) an die Kleinmüthigen in seiner eignen Umgebung (V. 6. 7.), die sich in ihrer Zaghaftigkeit zu Schmähungen und Verläumdungen gegen ihr Oberhaupt haben hinreissen lassen (V. 3., vgl. V. 5.). Uebrigens ist dieses Gedicht eines der wenigen im Psalter, in denen ein individueller Character entschieden hervortritt; die Umstände, unter denen es entstanden ist, müssen jedoch für die fromme Gemeinde von grosser Bedeutung gewesen sein, wie die Aufnahme in das gottesdienstliche Gesangbuch derselben mit Sicherheit voraussetzen lässt. Die maccabäischen Helden mögen öfter in Lagen gewesen sein, wie die hier zum Grunde liegende.

V. 2. אלהי צדקי] *Du, der Du mir* ein אֱלֹהֵי צֶדֶק, *ein gerechter Gott* bist; vgl. zu 2, 6. חרחבת לי] *Du hast mir* ja auch sonst (vgl. 3, 8.) *weit gemacht*, d. i. Raum geschafft, wenn ich in der Enge war. *Ewald* fasst die Worte als Relativsatz: *der Du in Noth mir Weite gabst;* was jedoch auf keinen Fall nöthig ist. — V. 3. בני־איש] *ihr Männer*, eine Umschreibung, die sich für die feierliche Anrede besser eignet, als der blosse Plur. אֲנָשִׁים. עד־מה] *bis wann*, d. i. wie lange? als Vorwurf. Die Form מָה mit schwächerer Verlängerung des ursprünglichen *ă* bei verbindendem Accente; vgl. *Ew.* §. 182 b. כבודי לכלמה] *soll meine Ehre der Schmach* preisgegeben sein. In Uebereinstimmung mit der ganzen Haltung der Anrede kann hier nur die höhere Ehre und Würde gemeint sein, die etwa dem Oberhaupt der Nation zukommt. *Ewald* betrachtet כבודי לכלמה als einen eingeschalteten Zustandssatz, was ebenso unbequem, als unnöthig ist. Das 2. und 3. Gl. stehn noch unter dem Einflusse des עד־מה. ריק] *Eitles*, d. i. Unwahres, Lüge; hier von Verläumdungen des Redenden zu verstehn. — V. 4. וידעו וגו׳] *so wisset denn*, oder viell. besser: *so erkennet doch, dass der Herr ausgezeichnet*, vorzugsweise begnadigt *hat* durch seine huldreiche Führung, mich, *der ihm* treu und *ergeben ist*, treu anhängt. — V. 5. רגזו] *zittert* vor ihm; vgl. 2, 11. ואל־תחטאו] *und versündigt euch nicht*, wie ihr bisher gethan, V. 3. *Sprechet in eurem Herzen*, d. i. denket nach, geht in euch, hier ohne die sonst gewöhn-

liche ausdrückliche Anführung dessen, was man denken soll; vgl. z. B. 10, 6. 11. 13. 14, 1. *Auf eurem Lager*, wenn die Stille der Nacht ruhige Ueberlegung begünstigt. ודמו] *und verstummt*, steht ab von den Schmähungen und Verläumdungen V. 3., indem ihr euer Unrecht erkennt. — V. 6. Weil sie sich aber gegen den vom Herrn ausgezeichneten Herrscher vergangen haben, ist auch eine Versöhnung Gottes erforderlich; daher die Aufforderung zur Darbringung sühnender Opfer, welche dann neues und volles Vertrauen auf Gott zur Folge haben muss. זבחי־צדק] *gehörige*, gesetzmässige *Opfer*; vgl. 51, 21. Deut. 33, 19. — V. 7. מי־יראנו טוב] *wer lässt uns Glück schauen?* d. i. zwar als Wunsch: o möchten wir doch Glück schauen, erleben! aber nicht ohne Verzagtheit und Besorgniss, ob sich der Wunsch auch erfüllen werde; es schliesst sich die directe Bitte an den Herrn daran, der, wenn einer, den ängstlichen Wunsch zu erfüllen vermag. נסה] ungenaue Schreibart für נְסָא 10, 12., sonst immer שָׂא; *Ew.* §. 227 b. Die Formel ist entlehnt aus Num. 6, 26.; das Licht des göttlichen Antlitzes erquickt und beglückt diejenigen, welche es bestrahlt. — V. 8. Gegensatz zu V. 7.: mir dagegen, der ich nicht kleinmüthig zweifle, hast Du Freude ins Herz gelegt. מן [מעת וגו׳ comparativ: grössere Freude, *als* die Freude *zu der Zeit, da ihres Korns und Mostes viel ist.* עת ist stat. cstr. vor dem Relativsatze; *Ew.* §. 322 c. Das Suffix in דגנם und תירושם geht nicht etwa auf die Feinde des Redenden (im eigentlichen Sinne), von denen in dem ganzen Gedichte nicht die Rede ist, sondern ist auf die Menschen im Allgemeinen zu beziehen, die fröhlich sind bei und nach einer gesegneten Erndte und Lese; vgl. den ähnlichen Fall 65, 10. — V. 9. בשלום וגו׳] *in Frieden*, d. h. in sichrer Ruhe, *will ich beides, mich hinlegen und auch einschlafen*; denn mit dem Hinlegen ist es nicht gethan, wenn Angst und Verzweiflung das Herz quälen. *Denn Du, o Herr, allein*, ohne weiteren Beistand, dessen Du nicht bedarfst, *wirst mich in Sicherheit wohnen lassen.* Zwar steht בָּדָד sonst einige Male parallel mit בֶּטַח (לָבֶטַח) in Beziehung auf den in Abgeschiedenheit und Sicherheit Wohnenden, Deut. 33, 28. Jer. 49, 31., so dass man versucht sein könnte zu erklären: Du aber, o Herr, in Abgeschiedenheit, in Sicherheit wirst Du mich wohnen lassen. Allein jene Stellen beziehen sich auf solche Völker, die in abgeschlossenem Gebiete, unvermischt mit andern Völkern wohnten, während hier der ganzen Situation nach von etwas Aehnlichem nicht die Rede sein kann.

PSALM V.

Inhalt. Höre mein Gebet, o Herr! V. 2. 3. In der Frühe rufe ich zu Dir und harre Deines Beistandes V. 4.; denn Du liebst das Böse nicht und vertilgest die Frevler V. 5—7., während ich Dich im Heiligthume verehren darf V. 8. Leite Du mich richtig, meinen Feinden zum Trotze V. 9., deren Mund voll Trug und Lüge ist V. 10.; sie aber lass büssen und ihre Pläne nicht gelingen V. 11., zur Freude der Frommen, die Du schützest V. 12. 13.

Köster u. AA. erkennen hier nach einer Einleitung von zwei Versen zwei Strophen von je fünf Versen.

Der Inhalt des Gedichtes erklärt sich am natürlichsten aus der Annahme grosser Spaltungen in Israel, nach Art der bei Ps. I. erwähnten. Diejenigen, welche treulich an der Verehrung des Herrn festhalten (V. 4. 8. 12. f.), die צַדִּיקִים, hoffen auf Vernichtung der abtrünnigen Uebelthäter, die mit bösen Plänen umgehn (V. 11.). Eine specielle Andeutung des Zeitalters findet sich innerhalb des Ps. nicht; doch könnte derselbe wohl in der syrischen Periode entstanden sein. Er scheint von Anfang an für den liturgischen Gebrauch bestimmt zu sein.

V. 2. הַגִּיגִי] nur hier und 39, 4. Die Bedeutung ist nicht ganz sicher. Eine enge Verwandtschaft zwischen הגג und הגה ist sehr wahrscheinlich, und darauf liesse sich hier unter Berücksichtigung des Parallelismus die Erkl. durch *Seufzen* oder auch *Reden* gründen, während 39, 4. eine andre Bedeutung mehr am Orte wäre. *Ewald: Sinnen* (und ähnlich in der zweiten Stelle). *Gesenius: aestus, fervor* animi, nach Vergleichung des Arab., hier aber vielmehr: *vox aestuantis*, was sich nicht wohl rechtfertigen lässt. — V. 3. לְקוֹל שַׁוְעִי] *auf die Stimme, den Laut meines Hülferufs.* שַׁוְעִי geht entweder auf eine Hauptform שַׁוַּע zurück, deren Fem. שַׁוְעָה häufig vorkommt, oder es steht für שַׁוְּעִי als Inf. Pi'el., vgl. 22, 25. 28, 2. 31, 23.; doch ist Ersteres wahrscheinlicher. — V. 4. *Früh Morgens*, wie es dem Frommen ziemt und eben jetzt geschieht. אֶעְרֹךְ-לָךְ] Es fehlt ein Objectsausdruck; עָרַךְ ist *zurecht legen, zurichten, rüsten, vorlegen.* *Köster* denkt an die Zurüstung des Opfers, vgl. Lev. 1, 12.; Andere an den Vortrag des Gebetes, was dem Parallelismus besser entspricht; diese ergänzen bald מִלִּים, *Worte*, bald specieller תְּפִלָּתִי *mein Gebet.* Sonst liesse sich auch דְּבָרִי *meine Sache* hinzudenken. *Ewald:* ich stelle mich dar, erscheine, d. i. *ich warte Dir auf.* וְאֲצַפֶּה] *und schaue aus* nach Deinem Beistande; vgl. Mich. 7, 7. — V. 5. *Du bist nicht ein Gott, der an Frevel Gefallen hat,* sondern im Gegentheil an frommer Pflichterfüllung, deren ich mich befleissige. לֹא אֵל חָפֵץ רֶשַׁע] *nicht weilt*, d. i. darf weilen *bei Dir*, in Deinem Heiligthume, *der Böse.* Die Verba des *Weilens, Wohnens* stehn in dichterischer Sprache mit dem Accus. der Person, *bei* der man weilt u. s. w.; vgl. *Ew.* §. 282 a. — V. 6. יִתְיַצְּבוּ] s. v. a. יָקוּמוּ 1, 5. הוֹלְלִים] *Uebermüthige*, wogegen die Frommen demüthig sind. Andre: *Thoren* (= Gottlose). — V. 7. אִישׁ-דָּמִים] *den Mann der Blutschuld*, der sich nicht scheut Blut zu vergiessen. — V. 8. וַאֲנִי וגו׳] *während ich*, der ich jenen nicht gleiche, *durch die Fülle Deiner Gnade*, d. i. durch Deine grosse Gnade, die mich nämlich auf dem richtigen Wege erhalten hat, *in Dein Haus eingehe*, eingehn darf, *gegen Deinen heiligen Tempel*, d. h. vor demselben, wenn ich mich ihm nahe, anbetend *mich niederwerfe.* — V. 9. בְּצִדְקָתֶךָ] s. v. a. בְּאֹרַח צִדְקָתֶךָ *auf dem Pfade Deiner Gerechtigkeit*, der Gerechtigkeit, die Du liebst und die Dir selber eigen ist; vgl. die unserem V. verwandte Stelle 27, 11. und zu 25, 5. *Um meiner Feinde willen*, damit sie nicht die Freude haben mich fallen zu sehn; vgl. z. B. 13, 5.

Die Abstammung des Wortes שׁוּרִי ist streitig; vgl. mit *Ges.* lex. man. *Ew.* zu 27, 11. חוּשׁי] Das K'tib ist חוּשָׁי zu lesen, eine Bildungsweise, welche die Masora auch anderswo (Jes. 45, 2.) ausmärzt; ein andrer Sinn hat aber mit dem Q'ri חֵישָׁר schwerlich verbunden werden sollen. *Ebne vor mir Deinen Weg,* damit ich nicht strauchle und falle, d. h. gegen Deine Gebote fehle; denn von der äusseren Sicherheit (vgl. Jer. 31, 9.) sind die Worte in dieser Parallele schwerlich zu verstehn. — V. 10. בפיהו] Das Singularsuffix hier, den Pluralsuffixen der folgenden Gll. gegenüber, ist für uns anstössiger, als es für den Hebräer war; Dichter und Propheten verfahren in dieser Beziehung sehr frei. נכונה] etwas *Zuverlässiges*, Aufrichtiges. הוות] *Verderben*, immer im Plur.; sie sinnen nur Verderbliches, daher ihr Inneres selbst nur aus Verderben zu bestehn scheint. Etwas anders fassen Andre den Ausdruck, nämi. gradezu als *scelera* (*Ges.*) oder *Bosheit* (*v. Leng.*), was nicht schlechthin zu verwerfen ist. *Ein offnes Grab ist ihre Kehle,* (nicht: ihr Schlund,) denn die Lügen, die sie reden, bereiten jeden Augenblick Tod und Verderben. *Ihre Zunge machen sie glatt,* sie schmeicheln, um ihre Zwecke desto besser zu erreichen. — V. 11. יפלו וגו׳] entweder: mögen sie fallen ihrer (bösen) Anschläge halben (*Rosenm.* u. AA.); oder auch: *mögen sie aus ihren Plänen fallen,* d. h. in deren Durchführung scheitern, nach Art von Ovid's: *magnis tamen excidit ausis;* sehr ansprechend, aber ohne weitere Bestätigung dieses Sprachgebrauchs im A. T.; doch vgl. Sir. 14, 2. ברב פשעיהם] wohl nicht: *ob* ihrer Sünden Menge, oder bloss: *bei* ihrer Sünden Menge (*Ew.*), sondern wahrscheinlich: *in, mitten in ihrer S. Menge,* damit ihr Sturz desto klarer als ein Act der göttlichen Gerechtigkeit erkannt werde; vgl. die ähnliche Stelle 94, 23. — V. 12. wird am natürlichsten als fernerer Ausdruck des Wunsches gefasst: *und freuen mögen sich* (eben darüber) u. s. w. — V. 13. kann noch vom Vorhergehenden abhängen sollen: *dass* Du, *weil* Du; doch wird man darin besser die Begründung der ganzen Bitte V. 11. 12. finden: so bitte ich, *denn* Du u. s. w. כצנה] *nach Art des* (grossen, den ganzen Körper schützenden) *Schildes,* d. i. wie mit diesem; vgl. *Ew.* §. 221. תעטרנו] *Du umgiebst ihn* schützend, nicht schmückend. Die Form ist als regelmässiges Qal zu betrachten, nicht als Hif. (für תַּעֲטִירֶנּוּ); wegen des doppelten Accus. s. *Ew.* §. 283 b.

PSALM VI.

Inhalt. Strafe mich nicht zu hart, o Herr! sondern erbarme Dich des Elenden V. 2—4.; rette mich; was hättest Du von meinem Tode? V. 5. 6. Ich bin sehr elend, krank vor Kummer, den meine Feinde mir bereiten V. 7. 8. Weichet von mir, ihr Uebelthäter; denn der Herr hat mein Gebet gehört und wird es gnädig aufnehmen; beschämt werden alle meine Feinde zurückweichen V. 9—11.

Köster nimmt vier Strophen an, von drei VV. im Eingang und Ausgang, sonst von zwei VV. Der Hauptabschnitt ist jedenfalls hinter V. 8.

Der Redende ist krank (V. 3.), aber nicht sowohl körperlich, als an der Seele, und zwar vor Kummer, den ihm seine Feinde bereiten (V. 8.); die Rettung von Letzteren ist somit seine wichtigste Sorge und tritt deshalb in dem hoffnungsvollen Schlusse (V. 11.) stark hervor. Nähere Anzeichen über Zeitalter und Person des Verf. fehlen gänzlich. Höchst wahrscheinlich aber ist das Lied mit Berücksichtigung der unglücklichen Lage Israels geschrieben und von jeher für den liturgischen Gebrauch bestimmt gewesen. Für eine solche Beziehung spricht auch die Vergleichung des Eingangs mit der zum Grunde liegenden Stelle Jer. 10, 24. f. *Hitzig* (II. S. 75.) hält den Propheten Jeremia selbst für den Verf., und allerdings finden sich noch mehrere Berührungen mit dessen Buche; s. zu V. 3. und 7.

V. 2. *Nicht in Deinem Zorne,* da der Zorn das Mass überschreiten lässt, sondern בְּמִשְׁפָּט Jer. 10, 24. nach gerechtem Masse, wie es der Fromme willig hinnimmt, züchtige mich; vgl. 38, 2. — V. 3. אמלל] *schwach, siech;* vgl. *Ew.* §. 157 b. רפאני] Dasselbe Verbum bei Jeremia öfter in Bezug auf die Leiden des Volkes; s. z. B. 30, 17. 33, 6. — V. 4. Der Redende ist krank an Leib *und Seele,* wovon der Grund sich V. 8. zeigt. עד־מתי] *bis wann* willst Du zürnen? Vgl. 79, 5. 80, 5. 89, 47. Dieselbe Aposiopese wiederholt sich 90, 13. — V. 5. שובה] *kehre wieder!* indem Gott den Redenden verlassen hat, sich fern von ihm hält, vgl. 10, 1. Andre vergleichen Stellen wie Ex. 32, 12. In enger Verbindung mit dem Folg. zu übersetzen: „wiederum errette mich", genügt hier nicht. Wegen des Tons auf der Endsylbe vgl. zu 3, 8. *Um Deiner Gnade willen,* da Du mir ja sonst immer ein gnädiger Gott gewesen bist. — V. 6. Aber auch Gott selber kann an dem Tode seines Schützlings keine Freude haben, da ihm der Dank des Lebenden willkommener sein muss, als das dumpfe Schweigen des Todten in der Unterwelt. — V. 7. *Ich bin ermüdet,* und ebenso V. 8.: mein Auge *ist eingefallen* und *alt geworden,* d. h. stumpf, wie bei Greisen. יגעתי באנחתי] wie bei Jer. 45, 3. Das 1. Gl. von V. 8. wiederholt sich fast wörtlich unten 31, 10. — V. 9. 10. *Der Herr hat* eben jetzt *meine Stimme gehört und wird mein Gebet* zuverlässig *annehmen* in Gnaden, nicht unerhört lassen. — V. 11. יבשו] *sie werden beschämt,* zu Schanden *werden,* insofern ihre Pläne misslingen.

PSALM VII.

Inhalt. Rette mich, o Herr, vom Untergange durch meine Feinde! V. 2. 3.; ich bin ja unschuldig V. 4—6. Auf, Herr, mir zu Hülfe! Du hast ja ein Gericht schon angeordnet V. 7. und die Nationen umgeben Dich; so kehre denn zum Himmel zurück, mir dem Unschuldigen Gerechtigkeit wiederfahren zu lassen und die Frevler zu vertilgen V. 8—10. Mein Schutz ist der Herr, der gerechte Richter V. 11. 12.; den hartnäckigen Frevler aber wird sein eignes Thun verderben V. 13—17. Preisen will ich den Herrn ob seiner Gerechtigkeit V. 18.

Strenge strophische Anordnung mit gleichmässiger Gliederung lässt

sich nicht nachweisen; auch scheint die ursprüngliche Ordnung der Verse wenigstens an einer Stelle gestört zu sein; s. zu V. 9. 10.

Dieses für den gottesdienstlichen Gebrauch geschriebene Lied bezieht sich nach V. 8. 9. unzweifelhaft auf die Verhältnisse Israel's; nicht nur, dass den Herrn bei dem bevorstehenden Gerichte die Nationen umgeben, sondern es wird auch ausdrücklich gesagt, der Herr *richte die Völker*. Speciellere Andeutungen über die Zeitverhältnisse fehlen; doch lässt der Gegensatz zwischen den Frevlern und dem Pflichtgetreuen einen späten Ursprung vermuthen. Mehrfach verwandt ist Ps. IX., s. daselbst V. 2. 3. 5. 9. 16. f. — Der in der Ueberschrift enthaltenen Ueberlieferung zufolge wäre der Ps. von David auf Veranlassung (der Verfolgungen) eines sonst völlig unbekannten Binjaminiten, Namens *Kûsch*, gedichtet.

V. 3. Das Ganze wird am einfachsten als Ein Satz gefasst: *damit mich* (נפשי, vgl. zu 3, 3.) *nicht wie ein Löwe zerfleische einer, der zerreisst, ohne dass ein Retter da ist;* indem der Zustandssatz ואין מ׳ nur das Wort פרק näher bestimmt, sodass der Sinn ist: *ein rettungslos Zerreissender*. Es muss jedoch bemerkt werden, dass פָּרַק in dieser Bedtg. sonst nicht vorkommt; 1 Kön. 19, 11. ist bei ähnlichem Sinne das Part. Pi. מְפָרֵק gebraucht. Dagegen steht פֹּרֵק Klagel. 5, 8. in dem Sinne von מַצִּיל vgl. auch unten 136, 24. Viell. ist das Wort hier im Ps. entstellt und die ursprüngliche Lesart טֹרֵף gewesen, vgl. 50, 22. Mich. 5, 7. Die Verbindung dieses Part. als Subj. mit dem Verbum desselben Stammes hätte wenigstens nichts Bedenkliches und der Sprachgebrauch wäre gesichert. Minder passend übersetzen Andre: „dass *er* nicht zerfleische, zerreissend ohne Retter", oder in ähnl. Weise. — V. 4—6. bilden Einen Satz: *wenn ich solches gethan*, wie mir Schuld gegeben wird und wie das Folgende es näher erläutert, ohne dass grade זאת auf dieses Folgende hinweisen soll. — V. 5. *Wenn ich* (Böses zuerst) *erwies dem, der mir mit Bösem vergilt;* indem רע sowohl zu גמלתי, als zu שִׁלַּם Object ist. Das Part. Qal steht in der Bedtg. des Pi'el שֹׁלֵם, vgl. *Ew.* §. 170.; das Genitivsuffix vertritt den Accus. der Person, der bei שִׁלַּם stehn kann, s. 31, 24. 35, 12. Andre nehmen שלמי für ein Aequivalent von אִישׁ שְׁלוֹמִי *Freund* 41, 10., was weder erweislich, noch dem Zusammenhange nach so passend ist, als die oben gegebene Erklärung: גמל und שלם stehn einander entgegen, grade wie Jes. 59, 18. 66, 6. u. ö. Das 2. Gl. macht Schwierigkeit, insofern das Verbum חָלַץ, in Beziehung auf Personen gebraucht, den Sinn von *befreien* hat und daher zu dem Vorhergehenden einen (nicht genugsam angedeuteten) Gegensatz bilden muss. *Ewald* (§. 333 a. am Ende) sucht freilich nachzuweisen, dass das ו consecut. als Bezeichnung des Gegensatzes genügen könne, allein genau betrachtet ist unter den übrigen von ihm angeführten Stellen keine, welche mit dieser hier gleich stünde; auch zieht *Ewald* selbst für sie eine andere Annahme vor, wornach zwischen dem 1. u. 2. Gl. zwei ganze Glieder ausgefallen wären und der Text urspr. etwa so gelautet hätte:

אִם־גָּמַלְתִּי שִׁלְמִי רָע — וָאֲשַׁלְּמָה אֹהֲבִי שָׁוְא׃
אִם לֹא גָּמַלְתִּיהוּ טוֹב תַּחַת רָע — וָאֲחַלְּצָה צוֹרְרִי רֵיקָם׃

„wenn ich Böses erwies dem, der mir mit Bösem vergalt und mit Hass vergalt dem, der mir Liebe bewies; wenn ich nicht vielmehr Gutes ihm (dem Feinde) erwies für Böses und rettete den, der mich anfeindet ohne Grund; u. s. w.“ Gewiss eine sehr sinnreiche Art, den jetzt so schroffen Uebergang zu erklären. Nach syrischem Sprachgebrauche wollen Andre (z. B. *Gesen., Hitzig*) dem Verbum חָלַץ die Bedtg. *spoliavit* beilegen, was immer grosses Bedenken erregt. — V. 6. Der Nachsatz zu den vorhergehenden Bedingungssätzen: *dann verfolge mich der Feind und* (was hier das Wesentliche ist) *erreiche mich auch* u. s. w. יִרְדֹּף] Diese abnorme Form ist aus einer Form יִרְדָּף durch Umwandlung des Sch'wa comp. in einen vollen Vocal mit nachfolgendem unorganischen Dag. forte ebenso entstanden, wie z. B. אַשְׁרֵנִי 17, 11. aus אַשְׁרֵנִי. Ein analoges Beispiel aus der Verbalbildung ist indessen nicht vorhanden und lässt die Form um so auffallender erscheinen; viell. hat ursprünglich das regelmässige יִרְדֹּף da gestanden, oder auch das oben vorausgesetzte יִרְדָּף, welches nicht ohne Analogie ist; vgl. z. B. חֲבַלְתָּךְ 73, 9., יַצְחֵק־לוֹ Gen. 21, 6. und ähnliche Formen mehr. Beide Formen, יִרְדֹּף und יִרְדָּף, kommen hier auch in Hdschriften und Ausgg. vor. *Ewald's* Auffassung der Form (§. 224 a.) kann nicht gebilligt werden. *Und trete mein Leben zu Boden*, d. i. trete mich zu Boden, so dass es mir das Leben kostet. וְיִכְבֹּד וגו׳] entweder: *und meine Ehre* (oder Hoheit, bei den Auslegern, die an David als Verf. festhalten,) *bette er in den Staub;* oder auch: *meine Seele* (d. i. mich), was eine bessere Parallele zu dem vorhergehenden Gl. zu bilden scheint; vgl. 16, 9. 30, 13. u. ō. Dann ist der Staub = עֲפַר מָוֶת 22, 16., das *Grab*. — V. 7. קוּמָה] Wegen des Tones vgl. zu 3, 8. בְּעַבְרוֹת צוֹרְרָי] wird meistens so gefasst: *bei den Ausschreitungen*, Excessen, *meiner Feinde* od. in ähnlicher Weise, was auch an sich unbedenklich scheinen würde, wenn nicht das parallele Gl. ein entsprechendes בְּאַפֶּךָ aufwiese, welchem gegenüber auch hier die Aeusserungen, *das Ueberwallen des göttlichen Zornes gegen die Feinde* (*Ew.* übersetzt gradezu: erheb Dich mit den *Strafen* meiner Dränger) mehr an ihrem Platze sein werden; vgl. die עֶבְרַת אַפּוֹ Hiob 40, 11. עוּרָה אֵלַי] *wach auf zu mir* (eilend od dgl.), mit prägnanter Construction, die bei hebr. Dichtern sehr gewöhnlich ist. מִשְׁפָּט צִוִּיתָ] In ihrer Stellung am Schlusse dieses V. könnten diese Worte zunächst als Begründung der vorhergehenden Bitte angesehn werden, etwa in dem Sinne von: denn *Du hast ja Recht geboten*, geboten, dass geschehe was Recht ist. Allein das Folgende (V. 8. 9.) macht es viel wahrscheinlicher, dass מִשְׁפָּט in der Bedeutung *Gericht* zu nehmen sei, wodurch die Stellung am Schlusse des V., die doch nach der Gliederung der Parallelreihen nicht aufgegeben werden kann, unbequemer wird. Die alten Uebersetzer halfen sich grösstentheils dadurch, dass sie vor מִשְׁפָּט eine Präpos. ergänzten und צִוִּיתָ als Relativsatz fassten, wie z. B. der *Syrer* den Sinn ausdrückt: *in judicio quod praecepisti;* doch hätte die Präpos. hier schwerlich fehlen dürfen. Auch *Hitzig* will מִשְׁפָּט unmittelbar an das Vorhergehende anschliessen, aber als Accus. der Richtung: auf zu mir *ins Gericht;* dann sondert er jedoch

צוּרת unpassender Weise ab und setzt es in nahe Verbindung mit dem folgenden V.: „Du geheutst, und der Völker Gemeinde umringet Dich", als Zwischensatz mitten unter den imperativischen Sätzen. *Ewald* (§. 333 c. am Ende) betrachtet die Worte als einen frei untergeordneten Zustandssatz, der etwa den Sinn hätte von: *Gericht bestellt habend.* Will man aber hier die Bedeutung des Perf.'s nicht ohne Noth fallen lassen, (wie *Ew.* allerdings in seiner Uebersetzung der Pss. thut: „reg' Dich zu mir, Gericht *bestellend!*") so möchte man die Sache einfacher und sprachgemässer so fassen, dass der Redende zur Begründung der vorgetragenen Bitte auf ein vorliegendes (seinen Umständen nach uns nicht näher bekanntes) Factum hindeutet, welches eine nahe Entscheidung des Streites zwischen ihm und seinen Gegnern erwarten lässt; also etwa so: wach auf, eile mir zu Hülfe! *Du hast ja schon* (ein oder das) *Gericht bestellt.* — V. 8. schliesst sich im 1. Gl. sehr passend an diese Erkl. an: *und eine Versammlung* („Gemeinde" passt hier nicht) *von Nationen umgiebt Dich* schon, als Zuschauerkreis bei der bevorstehenden Entscheidung, die ein Kampf (zwischen Israel und seinen gegenwärtigen Feinden, vgl. oben die Vorbemerkung,) bringen wird. Das 2. Gl. ist unter allen Umständen formell weniger bequem; der Imperativ fügt sich nicht gut in die Parallele. Man wird nicht umhin können zu übersetzen: *so kehre denn über ihr zur himmlischen Höhe zurück!* um nämlich von dort aus den Gang der Ereignisse zu leiten, der von Deiner Gerechtigkeit ein neues Zeugniss sein wird. Damit hat sich aber der Dichter weit von dem Bilde entfernt, das bei den Worten עוּרה אלי im vorigen V. zum Grunde lag. Uebrigens vgl. die verwandte Vorstellung 9, 5. — V. 9. Die Worte יהוה ידין עמים stehn an dieser Stelle nicht bloss überflüssig, sondern gradezu störend; sie sind in der That aller Wahrscheinlichkeit nach von ihrer ursprünglichen Stelle gerückt; vgl. zu V. 10. Die beiden übrig bleibenden Parallelglieder genügen vollkommen um einen Vers für sich zu bilden und schliessen sich an das Vorige auf das Beste an, indem die neu begonnene Bitte nicht sofort wieder unterbrochen wird. שׁפטני] *richte mich,* ich unterwerfe mich Deinem Urtheile, vgl. 26, 1. 35, 24.; *was meiner Schuldlosigkeit* (צִדְקִי) *und Redlichkeit entspricht, das komme über mich,* werde mir zu Theil! In dieser Weise relativ aufgefasst repräsentirt die Präpos. כְּ mit ihrem Complemente allein das Subj. des Satzes. — V. 10. Die beiden ersten Gll. bilden eine passende Parallele, wenn sich auch nur im 2. Gl. allein die Rede wieder an Gott selber wendet: *möge ein Ende nehmen die Bosheit der Frevler und mögest Du stärken den Gerechten,* Pflichtgetreuen. Aber das 3. Gl. steht nach Form und Inhalt nicht passend neben jenen, und die mehrfach empfohlene Umänderung von וּבֹחֵן in בּוֹחֵן hat wenig Wahrscheinlichkeit für sich, da ein Versehen, wie dabei vorausgesetzt wird, keineswegs leicht vorkommt, auch 55, 20., worauf sich *Ewald* als auf einen gleichen Fall beruft, in andrer Weise wird geholfen werden müssen. Es liegt bei unsrer Stelle die Vermuthung nahe, dieses isolirte Versglied sei mit dem ebenfalls isolirten 1. Gl. von V. 9. zu einem Ganzen zu combiniren, obgleich

nicht geläugnet werden soll, dass der Parallelismus zwischen den beiden Gliedern: יהוה ידין עמים ובחן לבות וכליות אלהים צדיק: „der Herr richtet die Völker und ein Prüfer von Herzen und Nieren ist der gerechte Gott", keineswegs ein zwingender, sondern eben nur ein erträglicher ist. Passender ist der Parallelismus in der wahrsch. hier benutzten Stelle Jer. 11, 20. Durch zufälliges Auslassen des V. und späteres Nachtragen am Rande wäre dann hier, wie öfter, bei der schliesslichen, auf unkritischen und völlig sklavischen Grundsätzen beruhenden Feststellung des Textes eine Verwirrung entstanden, die sich dieses Mal noch ziemlich sicher erkennen lässt. Die ursprüngliche Stelle des jetzt zerrissenen V. möchte eben hier, hinter V. 10., gewesen sein, so dass sein Inhalt als das Motiv für das in V. 11. ausgesprochene Vertrauen erscheint. Uebrigens vgl. 9, 9. — V. 11. מגני על-אלהים] *mein Schild*, d. h. meine Beschützung, ruht gleichsam *auf Gott*, ist ihm anvertraut, ist *Gottes Sache;* vgl. zu 10, 14. Das 2. Gl. scheint adjectivischer Beisatz zu אלהים zu sein, obgleich ein eigner Satz für die Parallele geeigneter wäre. — V. 12. leitet ebenso die Betrachtung des Schicksals der Frevler ein, wie der hinter V. 10. wieder hergestellte V. den 11. V. einführt. Der Ausdruck זעם weist auch schon specieller auf die Bestrafung der Bösen hin. בכל-יום] *jeden Tag*, d. i. allezeit, so dass zu keiner Zeit ein Frevler seinem Zorne entgeht. — V. 13—17. gehören eng zusammen und das Subj. bleibt durchweg der nicht genannte, aber deutlich genug bezeichnete Frevler. V. 13. אם-לא] als Ausdruck des Schwurs zwar an dieser Stelle etwas stark, wo man kaum mehr als etwa die Frageform הֲלֹא erwarten konnte; doch scheint diese Erkl. vor jeder anderen den Vorzug zu verdienen: *fürwahr, schon wieder wetzt er sein Schwert.* Das *„wieder"* (ישוב) mag eine specielle Beziehung haben, die uns nicht näher bekannt ist. Sonst könnte noch folgende Erkl. einigermassen in Betracht kommen: *wenn er nicht umkehrt*, (sich nicht bekehrt,) *wenn er* (mit Wiederholung von אם allein) im Gegentheil *sein Schwert wetzt* u. s. f. Hinter ישוב das Subj. wechseln zu lassen und das Folgende von dem zürnenden Herrn zu verstehn, ist gänzlich unzulässig; vgl. auch Stellen, wie 11, 2. דרך] seinen Bogen *hat er gespannt* u. s. w. — V. 14. Während כּוֹנֵן V. 13. von dem *Richten* des Bogens, dem Zielen, zu verstehn war, wird für הֵכִין hier die Bedeutung *paravit* genügen: *und er hat sich Todesgeschosse bereitet.* לו = Dat. commodi; ein besondrer Nachdruck ist der Stellung wegen nicht darauf zu legen. לדלקים] *zu brennenden*, zu Brandpfeilen; allem Anscheine nach ist dasselbe gemeint, was Jes. 50, 11. זיקות heisst. — V. 15. Gegensatz gegen V. 13. 14., mit Nachdruck eingeführt durch הִנֵּה: *aber sieh da!* Denn so darf man hier schon übersetzen, wenngleich für die Mehrzahl der Stellen eine Uebertragung von הִנֵּה durch „siehe" viel zu stark ist. Auch den Nachsatz zu dem Bedingungssatze, der im Vorhergehenden angenommen werden könnte (s. oben), würde הִנֵּה auf das Passendste einleiten. יחבל-און] *gebären wird er Nichtiges;* das parallele Gl. ist mehr entwickelt, indem es heisst: *schwanger gehn mit Unheil, aber Täuschung zur Welt bringen;* און entspricht

hier aber jedenfalls dem שקר, nicht dem עמל. — V. 16. *Eine Grube hat er gegraben, gehöhlt, und dann fällt er* selbst hinein; ויפל mit Vav consec. darf hier dem Zusammenhange nach wohl nicht auf die Vergangenheit beschränkt werden. — V. 18. [כצדקי] *wie es seine Gerechtigkeit verdient.* Dieser letzte V. bildet ein Epiphonem, das sich von dem eigentlichen Körper des Gedichtes einigermassen absondert, aber für den liturgischen Vortrag nicht ohne Bedeutung ist. Vgl. die Einl. §. 4.

PSALM VIII.

Inhalt. Wie gefeiert ist des Herrn Name auf der ganzen Erde! V. 2.; schon der Kinder Mund redet auf's kräftigste sein Lob V. 3. Wie unbedeutend ist dagegen, dem Schöpfer der Welt gegenüber, der Mensch! und doch hat Gott ihn gnadenvoll ausgezeichnet V. 4—6. und ihn zum Herrscher auf Erden bestellt V. 7—9. Wie gefeiert ist des Herrn Name! V. 10.

Am Schlusse wiederholt sich der erste Halbvers des Gedichtes, was einen guten Effect macht, obgleich der Uebergang von V. 9. zu V. 10. gänzlich unvermittelt ist; letzterer wird als ein liturgisches Epiphonem angesehn werden dürfen. Regelmässige Strophen darf man in dem Gedichte schwerlich suchen.

Bei der Allgemeinheit des Inhalts lassen sich aus diesem keine näheren Anzeichen rücksichtlich der Abfassungszeit entnehmen; die Sprache hat einige Eigenthümlichkeiten, die auf ein verhältnissmässig hohes Alter zu deuten scheinen; s. zu V. 8.

V. 2. מה [מה־אדיר וגו׳] steht adverbiell, wie 21, 2. 36, 8. u. ö. und als Ausruf, vgl. *Ew.* §. 320 a.: *wie herrlich ist Dein Name,* wie gross Dein Ruhm, *auf der ganzen Erde;* hier schliesst sich אשר an, das sich zunächst entweder auf den göttlichen Namen oder auf die Erde wird beziehen müssen. Die erste Beziehung wird durch dasjenige, was von dem Inhalte des Relativsatzes klar ist, beseitigt, die zweite dagegen bestätigt sich bei unbefangenem Blicke als die allein richtige. Freilich ist mit der Form תְּנָה, wie sie jetzt da steht, nimmermehr eine Erkl. zu gewinnen, die in aller Hinsicht Vertrauen verdiente; denn die von *Ammon* ausgehende, wornach תְּנָה für נָתְנָה stehn soll, eben wie תַּחַת 2 Sam. 22, 41. für נָתַתָּה, befriedigt zwar rücksichtlich des Sinnes, nicht aber in grammatischer Hinsicht. Die Bildungsgesetze der hebr. Sprache verlangen vielmehr in der angezogenen Parallelstelle entschieden die Wiederherstellung der zufällig ausgefallenen Sylbe נָ vor dem noch ganz deutlich gebliebenen תַּחַת, und durch dasselbe Mittel wird an unsrer Stelle eine sonst jeder angemessenen Erkl. spottende Form zu heilen und נָתְנָה zu lesen sein. Nichts anderes haben auch die Punctatoren, denen einmal die erste Sylbe abhanden gekommen war, mit ihrer sonst so auffallenden Punctation bezweckt, als *möglichst genaue Annäherung* an das, was der Zusammenhang hier verlangte: (die Erde,) *die Deine Herrlichkeit* (preisend)

erschallen lässt über den Himmel, sie verkündet, so, dass sich der Schall ihres Ruhmes über das ganze Himmelsgewölbe ausbreitet, d. h. nicht „über denselben hinaus", sondern über seine ganze, der Erde zugewandte Fläche. נָתַן הוֹד ist eine specielle Art von נָתַן קוֹל. Andre haben andere Versuche an dem bedenklichen תְּנָה vorgenommen, und zwar mittels blosser Aenderung der Punctation, so dass entw. תָּנָה oder תְּנָה gelesen werden soll; wieder Andere erklären die Form wie sie ist für ein aramaisirendes Perf. *Gesen.* blieb bei der gleichlautenden Imperativform stehn und gab die sprachlich völlig unzulässige Erkl.: *quam gloriam tuam pone etiam super coelos.* Aber auf keinem Wege ist ein Resultat zu gewinnen, das so einfach und natürlich in den Zusammenhang passte, als das oben bezeichnete. — V. 3. Alles preiset Dich, selbst der Mund der Kinder und dieser nicht am schwächsten. יסד עז] Man kann übersetzen: *Du hast eine Macht gegründet* oder zugerichtet, bereitet *aus dem Munde von Kindern;* so dass der (den Herrn unbewusst preisende) Mund der Kinder eben die Macht bildete (ausmachte), welche die Feinde Gottes zum Schweigen bringen soll; oder man nimmt mit der Mehrzahl der neueren Erklärer עז in dem Sinne von *Lob, Preis,* und ergänzt beim Verbum *„Dir": ein Lob hast Du Dir bereitet — aus dem Munde* u. s. w., d. i. ein aus ihrem Munde hervorgehendes Lob. Es fehlt an Momenten, welche der einen oder der anderen Auffassung den Vorzug sicherten. Die Modification, wornach Gottes Preis, wie ein festes oder herrliches Gebäude *gegründet* sein soll, möchte dem Dichter etwas unterlegen, woran er nicht dachte. *Um Deiner Feinde willen,* was denn durch das Folgende weiter erläutert wird: *um zum Schweigen zu bringen* die gottlosen und spöttischen Reden von Feind und Widersacher; denn von einer *Vertilgung* derselben (*Luther*) kann hier nicht die Rede sein. מתנקם] *der sich zu rächen sucht,* insofern er, der Frevler, sich von Gott zurückgesetzt sieht gegen den Frommen; doch darf der ursprüngliche Begriff vielleicht nicht gepresst werden. — V. 4. 5. Wenn ich beim Anblicke des Himmels und seiner zahllosen Gestirne Deine unendliche Macht und Grösse erkenne, dann muss ich mir wieder und wieder sagen: was (d. h. wie wenig, wie gering) ist doch der Mensch u. s. f.! Der Mensch fühlt sich klein gegen Gott, nicht gegen den Himmel, wie auch das Folgende hinreichend zeigt. אשר כוננתה] wohl nur: *die Du gebildet hast,* vgl. z. B. Deut. 32, 6.; Andre: *befestigt* hast. — V. 6. *Und dass Du ihn* in Folge dieser unverdienten Beachtung *nur wenig entbehren lässt im Vergleiche mit einem Gotte,* d. h. ihm wenig fehlen lässt von dem, was einen Gott vor dem sonst Existirenden auszeichnet. — V. 7. כל] ohne nachfolgenden Genitiv, würde in schlichten Prosa den Artikel nicht haben entbehren können. — V. 8. צנה] nur hier, aber unbedenklich als eine von צאן geleitete Nominalform anzuerkennen; צאֲנָה (nach der vollen Schreibart) ist aus צאֲנִי hervorgegangen und verhält sich zu צאן ebenso, wie z. B. גֹּבִי zu גֹּב. Das Wort mag als ein alterthümliches anzusehn sein, das nur zufällig in einem poetischen Abschnitte erhalten ist. Alt (ja der Lautentwicklungsstufe nach älter) ist überdies jedenfalls

die Form שָׁדַי, die aber häufiger vorkommt und sich unter dem Schutze der Poesie in jüngere Zeiten herüber gerettet hat; vgl. z. B. 50, 11. 80, 14. Die בהמות שדי sind übrigens hier s. v. a. was sonst חַיַּת הַשָּׂדֶה heisst, das *Wild;* vgl. 1 Sam. 17, 44. u. ähnl. Stellen. — V. 9. [עברי וגו׳ Hinter רגי הים hätte man wohl Grund den Plur. עִבְרֵי zu erwarten; jetzt behilft man sich damit zu übersetzen: *was die Pfade der Meere durchzieht,* womit jedoch eben nur die Fische gemeint sein würden. Vielleicht ist der Plur. im Texte herzustellen.

PSALM IX.

Inhalt. Den Herrn will ich preisen V. 2. 3., da die Feinde weichen und zu Grunde gehn V. 4., und der Herr mir mein Recht verschafft hat V. 5. Völlig sind jene vernichtet V. 6. 7., und der Herr thront für immer als ein gerechter Richter der Nationen V. 8. 9., als ein Schutz der Bedrängten, auf den seine Getreuen nicht ohne Grund vertrauen V. 10. 11. — Preiset den Herrn! denn er vergass des Hülferufs der Leidenden nicht V. 12. 13., der da lautete: „erbarme Dich mein, o Herr, auf dass ich Dich dankbar preise!“ V. 14. 15. Die feindseligen Völker sind in ihrer eignen List gefangen V. 16. 17.; zur Hölle fahren sie, während die Leidenden nicht vergessen werden V. 18. 19. — Auf, Herr, mögen die Völker gerichtet und ihrer Ohnmacht inne werden! V. 20. 21.

Man erkennt noch mit Sicherheit, dass diesem Gedichte ursprünglich *alphabetisch geordnete Distichen* zum Grunde liegen, von denen ausser den drei ersten auch noch die mit den Buchstaben זחטי beginnenden vorhanden sind. Die fernere Spur solcher Distichen lässt sich ausserdem in dem folgenden Ps. nachweisen, theils in V. 1., theils besonders in den Schlussversen V. 12—18.; woraus denn mit Recht geschlossen wird, dass beide jetzt äusserlich (doch nicht durch eine Ueberschrift) getrennte Gedichte ehemals ein Ganzes gebildet haben. Die erwähnte alphabetische Ordnung ist indessen, wie man sieht, — nicht etwa unvollendet geblieben, indem der Dichter „vor Vollendung dieser Kunst unterbrochen worden“ (*Ew.*), — sondern *zerstört,* und bei der uns jetzt vorliegenden Bearbeitung so behandelt worden, dass eine fernere Vereinigung der ursprünglich zusammen gehörenden Theile in Ps. IX. und X. keinen Werth mehr hat; vielmehr stellt sich zunächst Ps. IX. als ein im Ganzen geschickt restaurirtes und in sich wohl abgerundetes Gedicht dar, welches man nur etwa um die beiden letzten Verse verkürzt zu sehn wünschte, weil deren Inhalt nicht recht zu dem durch Nichts gestörten Gange des vorhergehenden Dankliedes stimmt. In dem ursprünglichen Gedichte muss freilich auch aus dem triumphirenden Anfange ein Uebergang zu flehentlicher Bitte gemacht sein (s. 10, 12—18., und sogar schon 10, 1.); bei den grossen Zerstörungen, die das Gedicht an mehreren Stellen betroffen, lässt sich jedoch nicht mehr beurtheilen, mit welchem Geschicke derselbe vermittelt war. — Wie es übrigens mit der Zerstörung dieses alpha-

betischen Ps. und mit seiner Ueberarbeitung zugegangen sei, ob jene etwa eine zufällige war und dadurch diese nöthig gemacht wurde, oder ob der spätere Bearbeiter selbst erst die frühere Ordnung vernichtete um einzufügen was ihm angemessener schien; das Alles wissen wir nicht. Nur soviel wird unzweifelhaft sein, dass der neue Bearbeiter gar nicht erkannt hat, wie er es mit einem alphabetischen Ps. zu thun habe; denn einen solchen wieder herzurichten würde ihm vermuthlich nicht schwer geworden sein. — Von einer „willkührlichen Compilation aus mehreren Liedern zum liturgischen Gebrauche“ (*Köster*) kann bei dem Ps. ebensowenig die Rede sein, als von sechsgliedrigen Strophen, die der Bearbeiter beabsichtigt habe.

Die nationale Beziehung, sowohl des ursprünglichen Gedichtes, als des jetzigen Ps. IX., wird aus V. 6. 7. 9. 12. 15. 16. 18. 20. 21. leicht und sicher erkannt. Von hohem Alter kann selbst die Grundlage nicht sein, obgleich sie bis zur Feststellung der officiellen Textesrecension schon so gewaltsame Behandlung erfahren hatte; vgl. die Vorbemerkungen zu Ps. X.

V. 4. בְּשׁוּב אֹיְבַי וגו׳] Formell Zeitbestimmung zu dem Inhalte des vorhergehenden Distichons: da, *indem meine Feinde zurück weichen;* zugleich ist aber dies der Grund des freudigen Dankes, der dem Herrn (von Israel) dargebracht wird. Die Imperfecta des 2. Gl. treten in den Werth des Infinitivs (בשוב) ein: *und indem sie straucheln* (oder fallen) u. s. w.; vgl. *Ew.* §. 337 b. — V. 5. Das (gegenwärtige) Zurückweichen der Feinde ist die Folge der von Gott geübten Gerechtigkeit: *denn Du hast meine Sache und meinen Rechtsstreit geführt, hast Dich auf den Thron* (Richterstuhl) *gesetzt als ein gerechter Richter,* d. h. hast gerechtes Gericht gehalten. — V. 6. Der Dichter malt weiter aus was er freilich zum Theil nur erst *im Geiste* als vollendete Thatsache vor sich sieht. שָׁמַמְתָּ] *ihren Namen* sogar hast Du ausgetilgt; vgl. V. 7. אֲבַד זִכְרָם. Ungewöhnlicher Art ist die in der Formel לְעוֹלָם וָעֶד constante *schwächere* Verlängerung aus עַד in עֶד. — V. 7. Der Inhalt des V. stimmt zu dem des vorhergehenden ersten V. dieses dritten Distichons so gut, dass über seine ursprüngliche Echtheit im Allgemeinen kein Zweifel obwalten kann; dennoch fehlt es nicht an Schwierigkeiten, die eine theilweise Entstellung des Textes vermuthen lassen. Die Worte des 1. Gl. dürfen nicht in der Art als Ein Satz gefasst werden, dass תַּמּוּ unmittelbar als Präd. zu הָאוֹיֵב, dagegen חֳרָבוֹת als Zustandswort zu תַּמּוּ erscheint: *die Feinde sind vollendet als Trümmer, „wurden gänzlich ew'ge Trümmer“ (Ew.);* denn wenn auch הָאוֹיֵב (ausnahmsweise) mit dem Plur. construirt werden kann, so gut wie הָאֹרֵב Richt. 20, 37., so ist es doch durchaus unpassend, dass die Feinde zu *Trümmern* (Ruinen) werden sollen. Eher würde der von Anderen (mit Aufgebung der jetzigen Accentuation) gewonnene Sinn zulässig sein: *die Feinde — sie sind dahin! Ew'ge Wüsteneien! (Köster);* doch liegt es ohne Zweifel am nächsten תַּמּוּ und חֳרָבוֹת als Subj. und Präd. mit einander zu verbinden: *vollendet sind* (gleichsam: fertig stehn da) *Ruinen für ewig* (nach der Weise Nineve's und Babel's); wobei denn freilich für das Wort הָאוֹיֵב keine

andre Stelle in der Analyse bliebe, als die eines sog. absoluten Nominativs, auf den sich aber ordnungsmässig in dem folgenden Satze ein Pronomen zurückbeziehen sollte, hier etwa so: *der Feind* — vollendet sind die Ruinen *seiner Prachtgebäude* für ewig! Da jedoch eine solche Zurückbeziehung fehlt, auch der Sinn ebenso deutlich und der Fluss der Rede besser wäre, wenn das so sehr isolirte, völlig entbehrliche האויב nicht da stände, so wird ein Verdacht gegen dessen Echtheit gerechtfertigt sein. Das Wort erscheint als ein in den Text eingedrungenes Interpretament und ist, wie unter ähnlichen Umständen öfter der Fall, durch P'siq von dem Nachfolgenden abgesondert; es mag am ersten als Erkl. zu dem allgemeineren רשע V. 6. anzusehn sein. *Hitzig* nimmt האויב als Anrede: *o Feind!* vollendet sind die Verwüstungen auf ewig; wofür in dem ganzen Zusammenhange Nichts spricht, da die Anrede im 2. Gl. unzweifelhaft auf Gott geht. ויעירם נחשת] parallel mit den Anreden des vorigen V.; es wird doch kein Andrer hier Städte zerstören, als derselbe Gott, der in dem Parallelverse die Feinde vertilgte! Städte aber sind die ערים hier (nicht = צָרִים Feinde), weil sie in Parallele mit den חרבות des 1. Gl. stehn; auch passt ja dazu das Verbum נחש (= נחץ) vollkommen gut. Im 3. Gl., das wiederum dem 3. Gl. des vorigen V. entspricht, fällt lediglich das המה auf, welches hinter dem Suff. nur als Corroborativ angesehn werden kann, ohne dass hier die mindeste Veranlassung zu einer so nachdrucksvollen Redeweise zu erkennen wäre; höchstens liesse sich an eine von dem Feinde ausgesprochene Drohung denken, Israel zu vernichten, welcher hier triumphirend entgegen getreten würde. — V. 8. Von hier bis an V. 12. hinan ist die frühere alphabetische Ordnung zerstört, die Zahl der Verse jedoch allem Anscheine nach dieselbe geblieben; denn da der Buchstabe ו in mehreren alphabetischen Gedichten (wie Ps. XXV. XXXIV.) übergangen wird, weil die hebr. Sprache denselben im Anlaute (mit Ausnahmen, die kaum in Betracht kommen), nicht duldet, so würden auch hier ganz passend für ד und ה zwei Distichen Raum gehabt haben. *Und so thronet der Herr für immer; er hat zum Gerichte seinen Thron hingestellt*; die Vorstellung ist trotz aller äusseren Aehnlichkeit doch nicht dieselbe wie V. 5.; dort hatte sich der Herr *in dem einzelnen Falle* auf den Richterstuhl gesetzt, um den vorliegenden Streit zu entscheiden; hier (und V. 9.) wird sein Richteramt als ein *beständiges* vorgestellt, wobei denn freilich das 2. Gl. (כונן וגו׳) weniger gut in den Zusammenhang passt. — V. 9. *Und Er*, mit Nachdruck; nicht etwa ein dem Höchsten sich an die Seite setzender mächtiger Herrscher, sondern der Herr selber. — V. 10. Da ein Wunsch hier nicht sonderlich an seiner Stelle wäre, so wird ויהי s. v. a. וְיִהְיֶה sein, vgl. *Ew.* §. 333 b.: *und er ist fürder*. Der seltene Ausdruck דָּךְ kehrt 10, 18. wieder und das eigenthümliche לעתות בצרה (*zu Zeiten*, die da vergehn *in der Noth*,) 10, 1., beide innerhalb der ältern Theile von Ps. X., woraus geschlossen werden darf, dass sich auch hier die urspr. Fassung zum Theil erhalten hat. Viele Ausleger fassen die Präpos. in לעתות nicht als Bezeichnung der Zeit, sondern geben

sie durch: *für;* ebenso 10, 1. — V. 11. *Und auf Dich vertrauen* nun und für immer u.s.f.; *denn nicht hast Du verlassen die sich an Dich wenden,* wie die Erfahrung auf's Neue gelehrt hat, V. 5. ff. — V. 12. Das Gedicht nimmt, wie es jetzt vorliegt, hier (grade in der Mitte) einen neuen Aufschwung, was aber den vorliegenden Umständen nach für die poetische Form von keinter Bedeutung ist. [ישב ציון von den Auslegern durchweg auf den Herrn bezogen, wogegen auch Nichts zu erinnern ist; doch wäre wohl möglich, dass hier ursprünglich eine Anrede stand, nämlich: יֹשְׁבֵי צִיּוֹן *ihr Bewohner Zions!* Jedenfalls sind diese angeredet; vgl. V. 15. — V. 13. giebt den Grund zu der vorangehenden Aufforderung an: *denn er*, der Rächer von Blutschuld, *hat* (wie bereits aus dem Früheren hervorging) *ihrer* (der Bewohner Zions) *gedacht.* Die Leiden Israels hatten also bereits einen hohen Grad erreicht, ehe Gott einschritt, wie der Ausdruck דרש דמים lehrt. Die עֲנִיִּים des K'tîb sind hier und in mehreren anderen Stellen, namentlich auch 10, 12., durch die עֲנָיִים des Q'rî verdrängt, ohne dass eine Aenderung in der Bedeutung beabsichtigt zu sein scheint; vgl. *Hitzig* zu dieser Stelle, aber auch *Ew.* §. 149 g. Das entgegengesetzte Verfahren ist unten V. 19. beobachtet. — V. 14. 15. fügen sich dann, aber auch nur dann sehr gut in den Zusammenhang, wenn man darin den Wortlaut der צעקת עניים V. 13. erblickt; vgl. die ähnliche Manier 2, 3. 6. Mit dem nächsten Distichon kehrt die Rede zu der V. 13. angewandten Form zurück. [חָנֵנִי so nur hier, während es sonst חָנֵּנִי heisst; *Ew.* §. 251 c. zieht die Variante חָנֵנִי vor, die auf eine imperat. Hauptform חָנַן zurückgeführt werden kann; doch ist die gewöhnliche Form vielleicht nur durch einen Schreibfehler entstellt. עניי משנאי] *mein Elend,* das da herrührt *von denen, die mich hassen.* Der Ausdruck wird, obgleich an sich unbedenklich, durch die Mangelhaftigkeit in der Gliederung des V. zweifelhaft; vielleicht fehlt vor משנאי ein Imperativ wie חוֹשִׁיעֵנִי od. dgl., mit welchem dann das 2. Gl. beginnen müsste und wovon V. 15. abhangen würde. Die שערי־מות (vgl. auch 107, 18. Hiob 38, 17.) sind dieselben, die correcter שַׁעֲרֵי שְׁאוֹל heissen: Jes. 38, 10. Schon war der Redende früher im Begriffe gewesen, in die Thore der Unterwelt für immer einzugehn, da hatte ihn der Herr noch wieder ans Licht emporgehoben; dieselbe Wohlthat ist es, die er jetzt abermals erwartete und erbat. — V. 15. (Hilf mir,) *auf dass ich all Dein Lob,* Dein Lob vollständig *verkünde;* תְּהִלָּתֶיהָ ist Sing. und die Schreibung mit י incorrect; viele Hdschrr. und Ausgg. lassen es daher auch weg, obgleich die Masora es beibehält. Die *Thore der Tochter Zions* bilden den lieblichsten Gegensatz zu den Thoren des Todes V. 14., und ihre Erwähnung bezieht sich wohl auf einen festlichen Einzug in die Stadt. Die *Tochter Zions* aber ist eben Zion (Jerusalem) selbst, als Mädchen personificirt, wie dem persischen Dichter „die Amme der Wolke" die Wolke als Amme ist. — V. 16. vgl. 7, 16. זו [ברשת־זו טמנו gilt für ein Aequivalent von אֲשֶׁר (*Ew.* §. 321 b.); doch lässt die Behandlung des Wortes bei der Accentuation sowohl hier und 142, 4., als Ex. 15, 13. (vgl. auch Ps. 132, 12.)

vermuthen, dass nach dem Sprachbewusstsein der Punctatoren die Demonstrativbedeutung in dem Worte nicht ganz geschwunden war, obgleich eingeräumt werden muss, dass die Punctatoren nicht ganz consequent verfahren sind, wie Ps. 17, 9. zeigt. — V. 17. Die meisten Ausleger verbinden nach dem Vorgange der LXX. und andrer alter Versionen die Worte נוֹדַע יְ eng mit dem Folgenden: *erkannt ist der Herr, dass er Recht gehandhabt*, d. h. erkannt ist nunmehr (von aller Welt), dass der Herr u. s. w. Hiergegen ist auch von Seiten der Sprache Nichts einzuwenden; die Unterordnung des abhängigen Satzes ohne Conjunction wiederholt sich V. 21. *Hitzig* u. *Ew.* trennen dagegen die Sätze und geben נוֹדַע durch „sich kund thun", was ebenfalls einen passenden Sinn und leichteren Fluss der Rede giebt. Die Wahl ist schwierig. נוֹקֵשׁ] soll nach der Absicht der Punctatoren wahrsch. Partic. Qal. von נקשׁ = יקשׁ sein und würde dann auf den Herrn zu beziehen sein: *er verstrickt* den Frevler. Allein ungleich mehr sind das Reflexiv und das Perf. hier an ihrem Platze, so dass נוֹקֵשׁ zu schreiben, oder auch נוֹקֵשׁ = נוֹקֵשׁ zu setzen wäre (*Ew.* §. 140 a.): *in dem Werke seiner* (eignen) *Hände hat sich der Frevler verstrickt*, gefangen. — V. 18. *Sie kehren um zur Hölle;* nicht als ob sie von dort ausgegangen wären, sondern s. v. a. sie kehren, jetzt zurückgeschlagen, um, und fahren gradeswegs zur Hölle. Wegen לשאילה vgl. *Ew.* §. 216 b. — V. 19. Die Negation erstreckt ihren Einfluss natürlich auf das 2. Gl. mit. Wegen des K'tîb und Q'rî vgl. zu V. 13. — V. 20. Dass hier wieder die ursprüngliche Fassung des Gedichts zerstört ist, liegt am Tage, indem ein mit dem Buchst. כ beginnendes Distichon folgen sollte; statt dessen begegnen wir dem כ schon im vorhergehenden V. Der plötzliche, unvermittelte Uebergang aus dem freudigen Dankliede zu der hier folgenden Aufforderung, die fremden Völker in Schranken zu halten, darf unter diesen Umständen nicht grade verwundern, obgleich die Restauration des Voraufgehenden mit grossem Geschicke unpassende Uebergänge vermieden hatte und etwas Aehnliches, wie wir jetzt hier vor uns haben, recht wohl schon in dem urspr. Gedichte vorkommen konnte. קוּמָה] vgl. zu 3, 8. אל־יעז אנוש] *nicht mögen Menschen*, die dessen bei ihrer natürlichen Schwäche nicht würdig sind, auf Erden *mächtig sein*, d. i. mit Berücksichtigung der Parallele: nicht Menschen lass über die Streitigkeiten der Völker um Recht und Unrecht entscheiden, sondern behalte Dir selbst diese Entscheidung vor: *vor Dir mögen die Völker gerichtet werden*, sich zum Gerichte stellen! Andre geben dem Verbum יעז die Bedeutung von *trotzen*: „nicht trotze der Sterbliche" (*Ew.*); ganz passend zwar für den Zusammenhang und für den Inhalt von V. 21., aber nicht sicher erweislich. — V. 21. מוֹרָה] nach der Ansicht sehr vieler Ausleger minder correcte Schreibart für מוֹרָא *Furcht*: setze, *verursache ihnen Furcht*; diese Verbindung kommt sonst nicht vor und giebt unläugbar einen etwas schwachen Sinn, den man wohl nicht berechtigt ist dadurch zu verstärken, dass man an die Stelle der Furcht den *Schreck* setzt (*Ew.*); noch viel weniger befriedigen andre Erklärungsversuche, die auf die

Bedeutung von מוֹרָה *Scheermesser* zurückgehn. *Hitzig* sucht durch Zusammenstellung von מוֹרָה mit יוֹרֶה den allerdings passenden Sinn von *Schranke* (= חֹק, vgl. z. B. Hiob 14, 13.) zu gewinnen; doch lässt sich derselbe nicht nachweisen. Schon die ältesten Uebersetzer lasen zum Theil, wie es scheint, mit veränderter Aussprache מוֹרֶה *Lehrer* (oder wie es die LXX. und der Syrer fassen: *Gesetzgeber*); zum 2. Gl. würde der Lehrer nicht schlecht passen und der gewonnene Sinn überhaupt jeder andern Erkl. sehr wohl an die Seite gesetzt werden können. *Mögen die Völker erfahren*, inne werden durch ihr Schicksal, (oder nach dem Obigen viell. unter der Zucht des ihnen von Gott gesetzten Lehrmeisters,) *dass sie Menschen*, nichts als schwache Menschen, *sind*.

PSALM X.

Inhalt. Warum, o Herr, hilfst Du nicht in der Noth? V. 1. Uebermüthige Frevler verfolgen den unschuldig Leidenden, ohne dass sie Strafe trifft V. 2—11. Auf, Herr, schone sie nicht! V. 12. 13. Du bist ja der Wehrlosen Schutz V. 14., drum vertilge die Frevler V. 15. — Nun herrscht der Herr als König für alle Zeit! Vertilgt sind die Fremden aus seinem Lande V. 16.; der Leidenden Wunsch hat er erhört, er stärkt und schützet sie V. 17. 18.

In Fortsetzung des vorigen Ps. finden sich die Spuren der ursprünglichen alphabetischen Anordnung theils bei V. 1., der doch wohl nicht zufällig mit dem Buchst. ל beginnt, theils bei V. 12—18, indem die Distichen für ק, für ר (dieses jedoch verkümmert), sowie für ש und ת, da stehn, wo man sie erwarten durfte. An Berührungen mit dem Sprachgebrauche von Ps. IX. fehlt es nicht; vgl. namentlich V. 1. mit 9, 10., und V. 12. mit 9, 13. 19. Sechs Distichen sind zwischen V. 1. und 12. zerstört und an ihrer Stelle nur zehn Verse, wie es scheint, (V. 2—11.) ergänzt worden, und zwar durchaus in Uebereinstimmung mit dem Gange, den das Gedicht sonst nimmt. In der Manier unterscheidet sich diese Ergänzung aber von der in Ps. IX. durchgeführten sehr stark. Während dort in fliessender Rede meist nur alltägliche Gedanken vorgetragen wurden, finden wir hier eine grossentheils sehr unebene, holprichte Darstellung und eine ganz eigenthümliche Schilderung von Unbilden, die der Leidende (d. i. das unglückliche Israel) zu dulden hat. Im Allgemeinen hat die Ergänzung ein alterthümlicheres Ansehn als der zerstörte alphabetische Ps. selbst und der Gedanke lag nahe, dass hier ein älteres Gedicht von dem Ergänzer benutzt sei. Doch ist in Beziehung auf eine solche Annahme grosse Vorsicht zu empfehlen, da uns bei den hebr. Schriftdenkmälern für eine sichere Beurtheilung des Alters nur wenige Elemente vorzuliegen pflegen. Auch hier deutet der materielle Inhalt durchaus nicht auf hohes Alterthum, sondern nur die Darstellung lässt an ein solches denken, ohne dass sie doch sichere Kriterien an die Hand gäbe. Beachtenswerth sind noch die Berührungen im

Sprachgebrauche zwischen den alphab. Theilen des Ps. und der Ergänzung; vgl. besonders V. 13. mit V. 3. 4. 11., und V. 14. (חלכה) mit V. 8. 10. Am wahrscheinlichsten ist wohl, dass der Ueberarbeiter (Ergänzer) auch die Schlussdistichen nicht unberührt gelassen und so diese Berührungen hineingetragen hat; der verstümmelte Zustand des Dist. für ר bestätigt wenigstens die Ansicht, dass auch in diesen Theil des Gedichts die gewaltige Störung eindrang, von der man überhaupt keine Ahnung mehr haben würde, wenn nicht eben ein ursprünglich alphabetisch geordnetes Ganzes dieselbe erlitten hätte. Denn Ziel und Verlauf der beiden Hälften, wie sie *jetzt* vorliegen, ist sehr verschieden: Ps. IX. ein Danklied, dem sich nur am Schlusse eine Bitte um göttliches Einschreiten anfügt, die man nach dem Vorhergehenden nicht grade erwarten konnte; Ps. X. dagegen umgekehrt fast verzweifelnde Klage und sich daran anschliessende — noch nicht sehr zuversichtliche — Bitte, dann aber plötzlich (V. 16—18.) Ausdruck der bereits eingetretenen Erfüllung des sehnlich gehegten Wunsches der Leidenden, während Ps. VI. doch nicht über eine zuversichtliche Hoffnung hinaus ging. Bei dieser wollen freilich auch hier die Ausleger gern stehn bleiben, da sich auf andre Weise keine klare Ansicht von dem Ganzen, wie es vorliegt, ergeben will; doch erscheint die Deutung auf die Zukunft bei V. 16. immer ausserordentlich hart und willkürlich. Auch darf man nicht vergessen, wie starke Störungen das ursprüngliche Gedicht erfahren hat, und nicht übersehen, wie gut der Schluss von Ps. X. zu dem Anfang von Ps. IX. stimmt.

Die nationale Beziehung tritt auch in diesem Ps. entschieden hervor, jedoch erst am Schlusse, V. 16. Die *Vertreibung der Fremden aus dem heil. Lande* hat Statt gefunden oder wird wenigstens, nach der gewöhnlichen Ansicht, erwartet; ein Umstand, der aus verschiedenen Perioden der Geschichte Israels erklärt werden könnte; doch liegt es vorzugsweise nahe entweder an die babylonische oder an die syrisch-macedonische Periode zu denken.

V. 1. לָמָּה] Diese normal gebildete Form ist statt des degenerirten, aber gewöhnlicheren לָמָּה gewählt, weil nach der masorethischen Aussprache das Wort אֲדֹנָי folgt, mit dessen Anlaute sich die tonlose Schlusssylbe von לָמָּה nicht wohl verträgt. תעמד] *stehst Du*, unthätig, statt uns zu Hülfe zu eilen. ברחוק] in der Ferne, *fern*, wofür sonst immer מֵרָחוֹק gesagt wird. תעלים] mit Ergänzung von עֵינֶיךָ (nach Jes. 1, 15.) oder viell. von אָזְנְךָ, vgl. Klagel. 3, 56.; der Sinn ist immer: *warum versagst Du Deine Hülfe?* לעתות בצרה] vgl. zu 9, 10. — V. 2. *Durch den Uebermuth des Frevlers* oder *bei* demselben) *brennt der Leidende;* so schon die alten Versionen, wie die meisten neueren Ausleger. Das Brennen wird dabei, von Manchen wenigstens, als bildlicher Ausdruck für die Herzensangst gefasst, wogegen *Hitzig* gradezu übersetzt: *er wird versengt.* Da indessen weder eine eigentliche Auffassung zulässig erscheint, noch auch das Brennen ein übliches oder auch nur natürliches Bild für die Angst ist, — indem die Berufung auf 39, 4. so wenig beweist, als die auf Jes. 13, 8.,

— so möchten wohl eher diejenigen jüdischen und christlichen Ausleger Recht haben, welche das Verbum דלק in dem Sinne des *Verfolgens* nehmen. Dann wird aber anstatt בגאות zu lesen sein: בְּגַאֲוָתִי, wodurch ein sehr schöner Sinn gewonnen wird: *in seinem Uebermuthe verfolgt der Frevler den Leidenden;* דלק mit dem Accus. wie Klagel. 4, 19. Im 2. Gl. darf ein ähnlicher Sinn, wie 7, 16. f. ausgedrückt war, dem Zusammenhange nach nicht gesucht werden, sondern Subj. zu יחשבו sind *die Leidenden,* zu חשבו dagegen *die Frevler,* indem hier für einen Augenblick die Plurale statt der vorher und nachher gebrauchten Singulare eintreten. Wegen זו vgl. zu 9, 16. — V. 3. giebt nicht den Grund des Gelingens der Verfolgungen und Nachstellungen der Frevler an, sondern den Grund seiner Schandthaten selbst: *denn er preist* (nicht Gott, wie der Fromme thut, sondern) *das Gelüste seiner Seele,* d. h. sein eignes Gelüste. הַלֵּל construirt sich zwar sonst mit dem Accus. oder mit den Präposs. בְּ und לְ, nicht mit עַל; doch steht עַל dem לְ schon sehr nahe, und preisen, d. i. Lob aussprechen *über* etwas (vgl. *Ew.* zu der St.), lässt auch diese Verbindung wohl erwarten. וּבוֹצֵעַ] entw. *der Habgierige,* oder gradezu *der Räuber* (vgl. *Ges.* lex. man.). Auch über ברך sind die Ansichten getheilt; entw. *er verlässt* Gott, giebt ihm gleichsam den Abschied, indem er seiner leichtsinnig vergisst, oder *er lästert* ihn; vgl. *Ges.* lex. man. Die ersterwähnte Auffassung ist an dieser Stelle passender, weil dann durch das nachfolgende נאץ eine sehr natürliche Steigerung bewirkt wird. — V. 4. רשע] absolute vorangesetzt; der Satz selbst mit der erforderlichen Pronominalbeziehung auf רשע folgt nach fernerer Voraufsendung der Nebenbestimmung כגבה אפו, in dem übrigen Theile des V.: *der Frevler, — gemäss der Höhe seiner Nase,* d. i. wie er denn die Nase hoch trägt, — *alle seine Gedanken sind* (diese): *nicht sucht,* d. h. nicht strafet *er* (Gott); vielmehr *es giebt gar keinen Gott!* Die Anordnung ist in geschickter Weise so gemacht, dass die Gedanken des Frevlers sich auf die beiden Hälften des V. vertheilen. Wegen des Inhalts ist V. 11. und besonders V. 13. zu vergleichen; in der Form hat 22, 2. Aehnlichkeit, insofern dort die Worte דִּבְרֵי שַׁאֲגָתִי der angeführten Rede ebenso nachgesetzt sind, wie hier die Worte כל־מזמותיו. Die ausgesprochene Gesinnung ist nicht die eines demüthigen Frommen, sondern nur bei dem hochmüthigen Frevler möglich; die „Höhe der Nase" als Zeichen des Hochmuths zu fassen ist daher dem Zusammenhange ganz entsprechend und mit Unrecht haben einige Ausleger daran Anstoss genommen. דרש, *suchen,* nämlich die begangene Sünde, um ihretwegen Strafe zu verhängen; dann gradezu *strafen.* מזמות, hier (anders als V. 2.) in seiner ersten und einfachsten Bedeutung. — V. 5. יחילו דרכו] Die Worte werden sehr verschieden aufgefasst und die alten Versionen weichen sogar zum Theil von dem masorethischen Texte ab, wie z. B. die LXX., wenn sie übersetzen: *βεβηλοῦνται αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ*, wobei statt יחילו eine Form von חָלַל zum Grunde liegt. Der Zusammenhang mit V. 6. empfiehlt vorzugsweise einen Sinn, wie der schon vom chald. Uebersetzer ausgedrückte: *prosperas reddunt vias*

suas impii. Ein solcher aber wird unter Berücksichtigung des hebr. Sprachgebrauchs (vgl. namentlich Hiob 20, 21.) am leichtesten gewonnen, wenn man חיל in der Bedeutung von *Bestand haben, von Dauer sein,* nimmt und mit den meisten neueren Erklärern übersetzt: *Bestand haben* (wider Erwarten, anstatt zu Grunde zu gehn 1, 6.) *seine Wege zu jeder Zeit;* d. i. was er unternimmt gelingt beständig. Das K'tib (דרכו ohne י) deutet hier nicht, wie sonst zuweilen, auf eine ursprünglich beabsichtigte andre (singularische) Aussprache hin, sondern mag auf zufälliger Auslassung oder der besondern Sparsamkeit eines Schreibers beruhen. Das 2. Gl. ist dem Sinne nach nicht ganz klar und der Ausdruck hart: מרום, urspr. Ortsbezeichnung, *die Höhe* (besonders die himmlische), steht hier in dem Sinne von *hoch* (vgl. *Ew.* §. 274 b.); *hoch* aber ist zugleich *fern,* vgl. Jes. 30, 18. Wenn nun die Gerichte Gottes, der hier angeredet ist, hoch sind מנגדו, so fragt es sich, ob gemeint ist, dass sie *fern sind von ihm,* d. h. ihn, den Frevler, nicht erreichen, treffen, oder ob sie *zu hoch sind für ihn,* d. h. ob umgekehrt er sie nicht erreicht, d. i. erkennt und versteht. Beide Auffassungsarten haben ihre Vertheidiger gefunden und die Entscheidung ist schwer. In den Zusammenhang fügen sich beide ganz wohl; der Sprachgebrauch scheint beides zu gestatten, indem bei der ersten Erkl. nicht übel die Stelle 38, 12. verglichen wird, und bei der zweiten grammatische Analogie in unbedenklicher Weise aushilft. Der Fall gehört zu denjenigen, wo man hinter der Präp. מן den Inf. הֱיוֹת zu ergänzen pflegt: sie sind zu hoch *um vor ihm,* d. h. ihm vor Augen, ihm klar *zu sein.* Mit dem 1. Gl. des V. würde die erste Erkl. eine genauere Parallele abgeben, zu dem 3. Gl. dagegen die zweite besser hinüberleiten; doch dieses letzte Gl. steht, wenn man V. 5. und 6. im Zusammenhange liest, fast überflüssig und vielleicht ausserhalb der Parallelgliederung, so dass ihm auf die Erkl. der benachbarten Glieder kein grosser Einfluss einzuräumen sein möchte. *Alle seine Feinde — er bläst unter sie* oder auch: *gegen sie an;* jedenfalls scheinen die Worte einen ähnlichen Sinn haben zu sollen, wie unser: er schnaubt sie an. Es darf aber nicht unbemerkt bleiben, dass hier für die Frommen eine Bezeichnung gewählt ist, die sonst schwerlich ihres Gleichen hat und an sich wenig angemessen erscheint; denn sie sind doch wohl *die Feinde* (eig. sogar die Bedränger) *des Frevlers.* Wie dieser auffallende Umstand zu erklären sei, steht dahin. — V. 6. *Er sagt in seinem Herzen* (d. i. er denkt): *nicht werde ich wanken,* näml. im Glücke, wie 16, 8. 21, 8. u. ö. Im 2. Gl., das unzweifelhaft denselben Gedanken in andrer Form wiedergeben soll, ist der Ausdruck so holpricht und befremdend, dass an der Richtigkeit des Textes gezweifelt werden darf. Bei den neueren Auslegern haben zwei verschiedene Erklärungsversuche den meisten Beifall gefunden; die eine, *von Geschlecht zu Geschlecht* (ist es), *dass* (ich) *nicht ins Unglück* (kommen werde); die andre: (nicht werde ich wanken) *von Geschlecht zu Geschlecht,* (ich,) *der ich nicht im Unglück bin.* Wie willkürlich die erste Erkl. sei, wie matt die zweite, liegt am Tage. Der Haupt-

anstoss liegt offenbar in dem völlig ungeeigneten אשר, an dessen Statt man am ersten ein Verbum hätte erwarten sollen; es würde darauf ankommen, ein solches zu treffen, aus dem sich die Entstehung der jetzigen Lesart natürlich erklärte und vielleicht liesse sich dies von אָשַׁב sagen: von Geschlecht zu Geschlecht *werde ich bleiben*, dauern, vgl. Gen. 49, 24.: וַתֵּשֶׁב בְּאֵיתָן קַשְׁתּוֹ „in Festigkeit, d. i. fest blieb sein Bogen." Dann könnte לא־בוץ, wenn auch nicht mit wünschenswerther Deutlichkeit, dem Verbum als Zustandssatz ohne Conjunction untergeordnet sein: *ohne im Unglück zu sein;* natürlicher wäre es ohne Zweifel gewesen, dem Verbum einen positiven Beisatz zu geben, nach Art jenes באיתן in der angef. St. der Gen. — V. 7. Nach der Unterbrechung, die sich auf die befremdende Straflosigkeit des Frevlers bezieht, V. 5. 6., kehrt der Dichter wieder zu der mit V. 4. abgebrochenen Schilderung von dessen Schändlichkeit in Gesinnung (V. 11.), Wort (V. 7.) und That (V. 8—10.) zurück. אלה] wird bald als Verwünschung, *Fluch* gefasst, bald als *Eid*, bald endlich ausnahmsweise als *Meineid*. Da letztere Erkl. durch den Sprachgebrauch nicht erwiesen werden kann; da ferner der *Eid* nur dann hier an seiner Stelle wäre, wenn אלה mit מרמות ותך zusammen eine Bezeichnung des Meineides bildete, was jedoch nicht wahrscheinlich ist; so wird אלה am sichersten in dem Sinne des Fluchs oder viell. noch zutreffender *des Fluchens* zu nehmen sein: *voll ist sein Mund Fluchens, Truges* u. s. w.; vgl. 59, 13. ותך] Die Schreibart des Wortes variirt zwischen תֹּךְ (hier und 55, 12.) und תּוֹךְ (72, 14.). Ueber Abstammung und Bedeutung giebt es verschiedene Ansichten: es ist entw. von תכך, das im Arab. *secuit, diripuit, spoliavit* bedeutet, im Chald. *mulctavit* (wie das entsprechende Nomen *mulcta*); oder von dem (mit תכך jedenfalls nahe verwandten) תוך, das im Syr. die Bedeutungen *separavit, damno affecit, defecit* hat, und in der *Peschito* die hebr. Verba גזל und ענש wiederzugeben dient, während die Nominalform ܬܘܟܢܐ (תוכנא) überall an die Stelle des hebr. תך (תוך) tritt. Aber alle durch diese etymologische Vergleichungen gewonnenen möglichen Bedeutungen befriedigen bei unsrer Stelle viel weniger, als bei 72, 14. und 55, 12., weil hier eben nur von Versündigungen durch das Wort die Rede ist, woher es denn auch die LXX. sonst zwar durch *τόκος Wucher* geben (55, 12.: תך ומרמה *τόκος καὶ δόλος*), hier aber übersetzen: *καὶ πικρίας καὶ δόλου* (*πικρίας*, weil sie für מרמות etwa מרות od. dgl. lasen; *δόλου* = תך). Ob nun תך wirklich eine solche, dem Begriffe des Truges oder der List verwandte Bedeutung hatte, oder ob man sich entschliessen muss, der weniger passenden Verbindung ungeachtet, das Wort in dem Sinne von Raub (Erpressung) oder Brüche oder Wucher zu nehmen, bleibt dahin gestellt; sein Mund ist voll von Raub (oder Brüche), wäre dann viell. s. v. a. droht mit Raub (Brüche); der Wucher scheint am wenigsten hier zu gehören. *Gesenius* und die meisten neueren Erkl. drücken den etwas allgemeineren Sinn von *oppressio, vexatio* aus, der aus der Vergleichung der verwandten Sprachen

nicht hervorgeht. *Ewald: Tücke. Unter seiner Zunge* gleichsam verborgen liegt *Kummer und Unheil*, die, sobald er redet, aus seinen Worten entspringen. Man hat auch wohl unter Bezugnahme auf 140, 4. eine Vergleichung mit dem verborgenen Gifte der Schlange hier finden wollen; viell. mit Grund. Doch ist es nach 66, 17. überhaupt zweifelhaft, ob „unter der Zunge“ mehr bedeuten soll, als „im Munde“ oder unser „auf der Zunge“. עמל ואון] bezeichnen das unglückliche Resultat seiner frevelhaften Reden, nicht etwa die ihm eigne Gesinnung. — V. 8—10. Schilderung der thätlichen Verfolgung Unschuldiger (Israeliten) durch die (fremden) Frevler. *Er sitzt* (lauernd, vgl. *Ges.* lex. man. s. v. יָשַׁב) *im Hinterhalte der Weiler* oder Dörfer; diese specielle Angabe ist ihrer Beziehung nach eben nicht sehr deutlich; man erkennt den Grund nicht mehr, weshalb die Frevler hier etwa als räuberische Dorfbewohner bezeichnet werden, oder auch grade die Nachbarschaft der Dörfer aufsuchen, um ihre Räubereien zu üben. Auch an *Zelt*dörfer (Beduinenlager) zu denken liegt wenigstens kein bestimmter Grund vor. Vielleicht soll aber חצרים gar nicht Dörfer bedeuten, sondern *Vorhöfe*, näml. die Vorhöfe des Heiligthums; das Ganze würde sich dann aus Verhältnissen erklären lassen, wie die 1 Macc. 1, 35. ff. erwähnten. *An (den) verborgenen Stätten*; etwas allgemeinere Bezeichnung des Schauplatzes seiner Schandthaten; der Artikel ist nach semitischem Sprachgebrauche ganz richtig gesetzt, während wir ihn sparen. עיניו לחלכה יצפנו] Da in dem Worte לחלכה unzweifelhaft eine Bezeichnung desjenigen steckt, dem die Frevler auflauern, so möge hier zunächst der Werth des nicht ganz klaren Verbi יצפנו ermittelt werden. Nach *Ges.* ist צפן *verbergen* auch s. v. a. *sich* (lauernd) *verbergen*, und letztere Bedeutung viell. aus einer Ellipse zu erklären (= abscondidit retia, laqueos). Zu Stellen wie 56, 7. Q'ri, Spr. 1, 11. 18. passt das auch ganz gut, aber hier sind *die Augen* des Frevlers Subject, die doch beim Auflauern sich weder selbst verstecken sollen, noch auch Schlingen legen. So könnte man wohl versucht sein, יְצַפְּיוּ für יִצְפְּנוּ vorzuschlagen, vgl. 37, 32.: צוֹפֶה רָשָׁע לַצַּדִּיק וּמְבַקֵּשׁ לַהֲמִיתוֹ. Dennoch wird man von solcher Aenderung abstehn müssen, da die überraschende Aehnlichkeit der Stelle mit Spr. 1, 11. 18. entschieden für יצפנו spricht; צפן wird also wahrscheinlich aus dem „sich lauernd verbergen“ die neue Bedeutung *auflauern* entwickelt haben, die weil man ihres Ursprungs nicht mehr gedachte, ungeeigneter Weise auch auf die Augen übertragen wurde. Im Uebrigen ist zu beachten, dass עֵינָיו hier wider die Gewohnheit als Masc. construirt ist; vgl. *Ew.* §. 174 d. Das Wort לַחֵלְכָה ist, wie die Vergleichung von V. 10. 14. lehrt, nach der Absicht der Punctatoren s. v. a. לַחֵילָה *Deinem* (näml. Gottes) *Heere*, Deiner frommen Schaar. Dies kann aber wegen V. 10. unmöglich die Meinung des Verf. gewesen sein; vielmehr ist es jetzt allgemein anerkannt, dass hier eine einfache, von den Punctatoren entweder verkannte oder verworfene Nominalform gestanden haben muss, deren Stammverwandtschaft und Aussprache nicht mehr mit Sicherheit nachgewiesen werden kann,

deren Sinn aber zur Bezeichnung des frommen Leidenden geeignet war. In der Weise übersetzen schon die LXX.: *εἰς τὸν πένητα*; der *Chald.*: למסכנייא *den Armen*; *Symm.*: *εἰς τοὺς ἀσθενεῖς* (*σου*); *Syr.*: *dem Unglücklichen*. Von חלך herstammend muss das Wort wohl mittels des Bildungssuffixes ה ־ (aus י ־, vgl. zu 8, 8.) aus einer ganz einfachen Abstractform abgeleitet sein und die erste (geschlossene) Sylbe einen kurzen Vocal gehabt haben; wie *Ewald* zu d. St. *meint*, am wahrscheinlichsten ein *ŏ*, also: חֶלְכָּה, von einer Form חֶלֶךְ, die nach ihm *Ohnmacht* bedeutet hat, eig. das dunkel, verwirrt sein vor den Augen, vgl. das arab. حلك und حكل. Doch lassen sich gegen die Herbeiziehung dieser arab. Stämme nicht unerhebliche Einwendungen machen; s. *Hitzig* zu d. St. — V. 9. Hinter dem vorigen V. erscheint V. 9. ziemlich matt und überflüssig, ja zum Theil schwächend und störend. Die fernere Ausmalung der Nachstellungen in V. 10. zeigt freilich, dass der *Löwe* vorher genannt sein muss und sichert dadurch das 1. Gl. von V. 9. als echt, obgleich dasselbe ausser der Vergleichung nichts Neues beibringt; *er lauert im Verborgenen, wie ein Löwe in seinem Lager* (oder wie Andre wollen: in seinem *Dickicht*). בסכה] nach der jetzigen Punctation mit dem Pronominalsuff. ה ־ = ו; vgl. 27, 5. Doch ist viell. ursprünglich die dem Masc. gleichbedeutende Femininform סֻכָּה beabsichtigt gewesen; vgl. Hiob 38, 40. Die beiden folgenden Glieder sind es, die an diesem Platze schwächend und störend erscheinen; denn wenn sich V. 10. als 2. (oder 2. und 3.) Glied an das erste Gl. v. V. 9. unmittelbar anschlösse, so wäre die Gedankenverbindung eine enge und angemessene, jetzt aber treten Dinge dazwischen, die nach dem vorher gebrauchten יחתּוֹ נפל nicht mehr erwartet werden durften und auf die Vergleichung, die einer weiteren Ausführung entgegensieht, nicht die geringste Beziehung haben: *er lauert auf, um den Leidenden zu rauben* (oder zu *ergreifen, Hitzig*; zu *packen, Ew.*); *er raubt ihn, indem er ihn in sein Netz zieht*. Man darf annehmen, dass hier erläuternde Randbemerkungen in den Text eingedrungen sind. — V. 10. *Und so duckt er sich, bückt er sich*, nach Löwenart, *und die Unglücklichen fallen in seine* (Löwen-) *Klauen*. Diese Erkl. ist (besonders durch die Vergleichung mit Hiob 38, 40.) hinreichend gesichert, obgleich die Bedeutung *sich ducken* für das (in Qal sonst nicht vorkommende) Verbum דכה nicht weiter erweislich ist. Die Vertauschung des K'tib וְדָכָּה mit dem Q'ri וְרָכָּה ist ganz unnöthig. *Hitzig* meint וְדָכָּה lesen zu müssen, in dem Sinne von *der Arme*, also ungefähr s. v. a. דַּךְ V. 18. 9, 10. בעצומיו] *in seine starken* (Klauen); natürlich ist das Wort mit *Ewald* zu d. St. als Dual zu fassen. חלכאים] nach dem Q'ri: חֵיל פָּאִים *exercitus* (turba) *afflictorum*; urspr. aber Plural zu חֶלְכָּה V. 8. 14., oder vielmehr zu dessen älterer Form חֶלְבִּי; vgl. *Ew.* §. 189 g. — V. 11. Hinterher, nach begangenem Verbrechen, *denkt er*: *Gott vergisst* (es), nämlich das Verbrechen; *hat sein Antlitz verhüllt*, als Ausdruck der Gleichgültigkeit Gottes rücksichtlich der menschlichen Handlungen, vgl. 51, 11.; *sieht* überhaupt *in Ewigkeit nicht*, was wir hier auf

der Erde treiben. Das Ganze also in einer sehr gelungenen Steigerung dargestellt; vgl. V. 4. 13. 59, 8. 94, 7. Die Perfecta der Verba שכח und ראה reichen mit ihrer Bedeutung in die Gegenwart (und Zukunft) herein; nicht so חסתיר, welches nur auf die einmalige Handlung geht, wenn auch deren Wirkung länger dauern kann. — V. 12. Rückkehr zur alphabetischen Ordnung. Wegen קומה s. zu 3, 8. Zum 2. Gl. vgl. 9, 11. 13. 19. Die Bitte bildet hier einen Gegensatz zu der Aeusserung des Frevlers V. 11. — V. 13. Beziehung auf V. 3. 4. מָה mit der leichteren Verlängerung; vgl. *Ew.* §. 182 b. לא תדרש] mit indirecter Rede; s. *Ew.* §. 328. — V. 14. Das Distichon für ר ist nicht unverletzt; zwar ist der V. ein verhältnissmässig langer, doch gelingt es nicht, ihn in Uebereinstimmung mit den sonst geltenden Grundsätzen der poetischen Gliederung etwa in zwei kürzere Verse zu zerlegen. Vielmehr widerstrebt die vordere Hälfte des V. überhaupt jeder passenden Gliederung und ist jetzt formell ganz prosaisch gefasst: ja *Du siehst* des Frevlers Schandthat, ob es dieser gleich läugnet; also fernerer Gegensatz zu V. 11. Die Behauptung wird durch die Ueberzeugung begründet, dass Gott überhaupt jedes Unrecht sehe und desselben nicht vergesse: *denn Du,* grade Du und Keiner sonst, *Du siehst Kummer und Gram,* die das Unrecht hervorbringt. לתת בידך] *um* (sie) *in Deine Hand zu geben;* man vergleicht, um den dunkeln Ausdruck zu erklären, Jes. 49, 16., wo der Herr sagt: (ich vergesse dein nicht, Zion;) vielmehr auf die Hände habe ich dich gezeichnet (עַל־כַּפַּיִם חֲקַקְתִּיךְ), deine Mauern sind mir stets vor Augen. Aber „in die Hand geben" ist doch nicht dasselbe, was „auf die Hände zeichnen"; auch sind Gram und Kummer nicht so bequem zu zeichnen, wie Zion's Mauern. Nicht besser steht es um einige ältere Erklärungsversuche, wornach entweder Gott die *Urheber des Frevels* seiner eignen Hand (zur Bestrafung) überliefern soll (LXX., *Syr.*), oder auch Gott *ihnen* mit seiner Hand *ihren Lohn* geben soll (*Ibn Ezra*). Ein sichres Verständniss ist viell. nicht mehr zu gewinnen, den meisten Anspruch auf Berücksichtigung hat gewiss noch die Erkl. *v. Lengerke's,* der unter Vergleichung von 56, 9. annimmt, Gott sammle gleichsam in seiner Hand allen Gram, den der Frevler verursacht, um ihm denselben zu seiner Zeit vollständig in Rechnung zu bringen. Die zweite, zweigliedrige Hälfte des V. ist deutlicher, wenn auch der Ausdruck etwas ungeschmeidig bleibt. Bei יעזב wird דָּבָרוֹ *seine Sache* zu ergänzen sein; עליך, weil Gott die Last davon tragen soll, vgl. 7, 11. חֶלְכָּה] Die Punctatoren haben hier aus unbekannten Gründen eine sonst nicht vorkommende Aussprache bezeichnet; denn man hätte bei ihrer Ansicht von dem Worte (vgl. zu V. 8. 10.) jedenfalls חֶלְכָּה = חֵילָךְ erwarten müssen, als Pausalform des Suff. am Sing. Auch wenn man (wider die Wahrscheinlichkeit) eine Pluralform statuiren wollte, bliebe die Sache dieselbe, indem dann חֶלְכָּה = חֵילֶיךָ sein würde. יתום, das absolute voransteht, hätte ordnungsmässig nachher durch ein Pronomen wieder sollen in Erinnerung gebracht werden: עֵזֶר לוֹ. — V. 15. *Den Arm* des Frevlers, als das Instrument seiner Gewaltthätigkeit; vgl. *Ges.*

lex. man. s. v. זָרוֹעַ. Im 2. Gl. steht ורע wieder absolute voran: *der Bösewicht — seinen Frevel mögest Du*, wenn Du Strafe geübt haben wirst, *suchen ohne ihn zu finden*, d. i. möge derselbe spurlos von Dir vertilgt werden. Wegen des Qamesz unter dem ו in וָרָע vgl. *Ew.* §. 243 a. am Ende. — V. 16. Der plötzliche Uebergang zu der Erfüllung des bisher kaum (V. 14.) mit einiger Zuversicht auf Erhörung vorgetragenen Wunsches (vgl. die Vorbemerkungen) trifft auffallender Weise mitten in das Distichon für ש; ob dem aber auch vor der Ueberarbeitung so war, bleibt dahin gestellt. *Sie sind vertilgt*, wenn auch erst im Geiste des Dichters. — V. 17. *Du hast erhört und richtest* (eben dadurch) *ihren Muth auf* (לֵב wie z. B. 40, 13.), *neigest Dein Ohr* auch ferner ihnen zu. — V. 18. scheint sich in der Construction an den Schluss von V. 17. anzuschliessen: *so dass Du* (oder indem Du) *Recht schaffst dem Verwaisten und Gebeugten*; woran sich dann auch das 2. Gl. mit gleichem grammatischen Werthe anschliessen kann, nach *Ew.* §. 337 b. Doch liesse sich die Construction auch ganz von dem Vorhergehenden trennen, und man hätte dann unter Ergänzung des Subj.'s אַתָּה zu übersetzen: *Du wirst Recht schaffen;* vgl. Jes. 38, 20. u. ähnl. Stellen. Im 2. Gl. ist der Ausdruck לְעֶרֶץ אֱנוֹשׁ מִן־הָאָרֶץ nicht mehr mit Sicherheit zu erklären; man könnte sich zwar in Uebereinstimmung mit der vorausgesetzten Situation Israels ganz passend eng an die gewöhnl. Bedeutung von ערץ anschliessen und übersetzen entw.: (und dass er) *nicht fürder Menschen aus dem Lande scheuche,* oder auch: *nicht wird er fürder* u. s. w. Doch hat diese Auffassung das gegen sich, dass אנוש in einem etwas andern Sinne genommen wird, als ihm sonst eigen zu sein pflegt und namentlich auch 9, 20. 21. inwohnte; es wäre hier fast ein Ausdruck des Mitleids: „die armen Leute", näml. die misshandelten und darum lieber das Land verlassenden Israeliten, während es sonst mehr ein Ausdruck der Geringschätzung ist: „elende, schwache Menschen". Man hat deshalb für ערץ eine andre Bedtg. gesucht, die auch an dieser Stelle eine Beziehung des אנוש auf den Frevler erlaubte, und solche von dem arab. عرض *widerstreben* entlehnt: (dass) *nicht ferner widerstreben Menschen von der Erde* (d. i. schwache Erdenbewohner), näml. dem göttlichen Willen. Dieselbe Bedtg. des Verbi würde auch Jes. 47, 12. sehr gut passen.

PSALM XI.

Inhalt. Dem Herrn vertraue ich; wie sollte ich da nach dem Rathe kleinmüthiger Menschen bei drohender Gefahr die Flucht ergreifen? V. 1—3. Der Herr sieht die Menschen und kennt ihr Thun V. 4. 5.; er wird die Frevler bestrafen und die Redlichen belohnen V. 6. 7.

Gleichmässige Strophen lassen sich nicht nachweisen. Ein Hauptabschnitt findet sich nur hinter V. 3.

Die Situation ist derjenigen, die bei Ps. III. IV. zum Grunde lag, insofern ähnlich, als dort wie hier Andere, sei es Feinde (3, 3.) oder Freunde (4, 6. 7. und hier V. 1—3.), die Lage des Redenden für eine verzweifelte halten, er selbst aber an dem Vertrauen auf Gott fest hält. Ausserdem treten hier beachtenswerthe Berührungen mit den Gedichten von nationaler Beziehung, besonders mit Ps. VII. hervor, die in jenen Pss., wenn man von 3, 9. absieht, fehlten; so im Allgemeinen der Gegensatz zwischen dem צַדִּיק und dem רָשָׁע, im Einzelnen aber der Habitus von V. 2. vgl. mit 7, 13. 10, 8. 9., von V. 4. 5. vgl. mit 7, 10. 12. 5, 5—7. Auch vgl. V. 1. mit 7, 2.; V. 2. am Ende mit 7, 11. am Ende. Nicht weniger deutet die Zerstörung der שָׁתוֹת V. 3., d. i. der Grundfesten (des Staates), auf grosse politische Erschütterungen, die sich jedoch nicht näher ermitteln lassen; s. zu der Stelle. Mehreres Einzelne in dem Ps. hat ein eigenthümliches, vermeintlich alterthümliches Ansehn; doch lässt sich daraus kein sichrer Schluss rücksichtlich der Zeit der Abfassung ziehen.

V. 1. Da ich auf den Herrn vertraue, *wie mögt* (oder dürft) *ihr da zu mir sagen* u. s. w. Die Frage als Ausdruck der Missbilligung. לִנְפְשִׁי] hier anders als wie 3, 3., da die Anrede folgt, die sich auf den Redenden wenigstens mit erstreckt. Man kann denselben als das Haupt einer verfolgten Schaar von Frommen ansehn, welcher der gutgemeinte Rath gegeben wird, sich in geschützte und ihr wohlbekannte Gegenden zurückzuziehen. נודו הרכם צפור] Die alte Lesart (das K'thîb) נודו kann unbedenklich beibehalten werden: *flieht nach eurem Gebirge*, Du und die Deinigen! Das Q'rî ist durch das vorhergehende לנפשי veranlasst; doch wäre das Femin. in der Anrede immer unpassend, auch wenn nicht הרכם mit dem Pluralsuff. folgte. צִפּוֹר, collective: *ihr Vögel*, als Anrede an die gescheuchten, flüchtigen Frommen, braucht wohl keinen Anstoss zu erregen. Die alten Verss. drücken jedoch nicht הרכם und צפור aus, sondern הַר עָמוֹ צִי, also (in Verbindung mit dem von ihnen befolgten Q'rî): *flieh ins Gebirg wie ein Vogel!* Die Vergleichspartikel wäre allerdings ganz gut am Orte und die Rede flösse etwas bequemer; zugleich wäre sie aber auch trivialer, und dem Gebirge würde der sehr angemessene Zusatz genommen: *euer* (heimathliches) Gebirg, wo ihr euch leichter sichert. *v. Leng.* nicht angemessen: flüchtet zu eurem Berg, *ein Vogel*! = als Vogel. — V. 2. gehört noch zu der Anrede und motivirt den gegebenen Rath: die Gefahr ist gross. Bogen und Pfeil passen auch zu den Vögeln, mit denen die Frommen verglichen werden; das letzte Gl. freilich — wenn es ursprünglich hier stand — hat nur die Menschen mehr im Auge. כוננו] Wegen des Perf. vgl. *Ew.* §. 333 c.; genauer war der Ausdruck 7, 13. יָרָה mit בְּ ist „nach Jemandem schiessen"; anders 64, 5. mit dem Accus. — V. 3. Noch immer Fortsetzung der Anrede: es ist soweit gekommen, dass euer Bemühen, euer Widerstand doch vergeblich und also nur die Flucht räthlich ist. כִּי könnte hier als fernere Angabe des Grundes für den ertheilten Rath betrachtet werden: (flieht), *denn die Grundfesten sind*

zerstört; doch schliesst sich das Parallelglied besser an, wenn man כִּי als Zeitpartikel fasst: *da* die Grundfesten u. s. w. Bei der Zerstörung der שתות könnte man zunächst mit *Ewald* an die wankenden *Grundlagen der Erde*, 82, 5. vgl. 75, 4., denken, die denn freilich auch nur Bild der Erschütterung des Staates sein würden; aber der Umstand, dass hier nicht von einem Wanken, einer blossen Erschütterung die Rede ist, sondern von völligem Umsturze, gewaltsamer Zerstörung, sowie die Vergleichung von Jes. 19, 10., wo sich der Ausdruck שתות wiederfindet, machen es wahrscheinlich, dass dieser, obgleich ganz ähnlicher Grundbedtg., doch anders zu fassen ist, als die מוסדי ארץ und dgl. Es werden eben durch das (beide Male masculinisch gebrauchte) Wort gradezu Personen bezeichnet sein, aber nicht (mit *Ew.* zu Jes. a. a. O.) die untersten Stände als die breiten und nothwendigsten Grundlagen des Staates, sondern in Uebereinstimmung mit der Ansicht der meisten Ausleger umgekehrt *die Grossen* (הַשָּׂרִים), die der ganze Orient als die Stützen des Staats ansieht. Werden nun diese Grundfesten, diese Pfeiler des Staats zerstört, צדיק מה־פעל] Da der V. nothwendig noch zu der Anrede V. 1. 2. gehört, folglich zur Motivirung des gegebenen Rathes, so lässt sich an dieser Stelle kein andrer Sinn erwarten, als der: *was soll dann der Gerechte thun?* d. i. collective, was sollen und können die schuldlosen Frommen dann thun um ihre gute Sache zu retten? Widerstand ist vergeblich, nur die Flucht kann helfen! Den bei diesem Sinne etwas befremdenden Gebrauch des Perf. פעל sucht *Hitzig* (II. Vorrede S. VIII. f.) geschickt zu rechtfertigen; sonst wäre es auch leicht möglich, dass die urspr. Lesart gewesen wäre: מַה־יִּפְעַל; denn wenn eine solche Aenderung (wie *Ew.* zu der St. in der ersten Ausg. meint) zu schwierig wäre, so gäbe es überhaupt keine Möglichkeit einer Emaculation der masorethischen Recension. Für das jetzt einmal dastehende Perf. sind verschiedene andre Erklärungen versucht worden. *Ewald* (1. Ausg.): „was hat er gewonnen?“ (vgl. das Nomen פְּעֻלָּה); Andre: „was hat er gethan?“ näml. um ein solches Schicksal zu verdienen; eine Erkl., die sonst ganz plausibel erscheinen könnte, aber nicht in den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden passt. Wenn übrigens die Pfeiler des Staates fallen und dies ein Beweggrund wird, kräftige Gegenwehr aufzugeben und dem Redenden die Flucht zu empfehlen, so stellt sich eine Situation heraus, die mit den Lebensverhältnissen David's völlig unvereinbar zu sein scheint, so oft man diese auch als bei dem Ps. zum Grunde liegend dargestellt hat. Viel eher möchte sich Veranlassung finden, an die maccabäischen Zeiten zu denken, wenn auch die Aufforderung zur Flucht ins Gebirge nicht grade mit 1 Macc. 2, 28. combinirt werden darf. — V. 4. Hier beginnt die Entwicklung der entgegenstehenden Ansicht des Redenden: *der Herr ist in seinem heiligen Palaste; der Herr — im Himmel ist sein Thron.* So wird zu übersetzen sein, in zwei vollständigen Sätzen; aber die beiden parallelen Glieder passen nicht gut zu einander, wenn unter dem heil. Palaste, wie gewöhnlich, der Tempel zu Jerusalem verstanden wird. Da die Rich-

tigkeit des Textes durch die rhythmische Gliederung des V. verbürgt wird, ist wohl anzunehmen, dass hier der Himmel selbst einem Palaste verglichen wird, und ebenso verhält es sich viell. mit den Stellen 18, 7. 29, 9. Mich. 1, 2. Hab. 2, 20. — V. 5. Man beachte den Gegensatz zwischen אהב חמס und שנאה נפשו. — V. 6. ימטר] Die Form soll nach der Ansicht der Punctatoren viell. als Ausdruck des Wunsches genommen werden; doch passt es ungleich besser in den Zusammenhang, wenn hier eine zuversichtliche Erwartung ausgesprochen wird, und so fassen die meisten Ausleger יַמְטֵר als Aequivalent von יַמְטִיר; vgl. *Ew.* §. 131 b. פחים] *Schlingen* regnen sonst nicht vom Himmel, wie die von demselben Verbum abhängenden אֵשׁ וְגָפְרִית Gen. 19, 24., und sind als bildlicher Ausdruck für Blitze, wofür man sie genommen hat, an sich unpassend und hier vollends unmotivirt. *Hitzig* versteht „eine Art brennender Schwefelfaden", die als Speise auf den Tisch der Frevler fallen. Es liegt nahe statt des so wenig angemessenen Wortes פַּחִים zu schreiben, *Kohle*, die zu Feuer und Schwefel besser passt, als Schlingen, selbst dann, wenn nur die schwarze, nicht die glühende Kohle dadurch sollte bezeichnet sein; denn eben durch die Zusammenstellung mit dem Folgenden wird es schon klar, dass sie ihre Bestimmung nicht verfehlen werde. Uebrigens arbeitet der Schmidt Jes. 44, 12. schwerlich anders, als bei glühender Kohle, und so möchte darüber kein gegründeter Zweifel obwalten können, dass פֶּחָם im Sprachgebrauche = גַּחֶלֶת oder vielmehr collect. = גֶּחָלִים 18, 9. 13. f. geworden ist, welcher Ausdruck auch in der ähnlichen Stelle 140, 11. gebraucht wird. Die Aenderung des Textes scheint aber rathsamer, als die Annahme einer sonst nicht vorkommenden gleichgeltenden Form פַּחִים, die *Ew.* zu der St. statuirt und nach Analogie von 18, 13. f. als stat. constr. fasst; die auch sonst vorkommende Zusammenstellung von אש und גפרית steht jedoch der engen Verbindung von Kohle und Feuer = Feuerkohlen entgegen. Mit Recht wird aber von *Ewald* u. Andd. אש וגו enger mit dem Vorhergehenden verbunden, als die Accentuation andeutet, dagegen das Folgende als ein in sich abgeschlossenes Parallelglied betrachtet: *ein Gluthwind ist ihr Becherantheil*, d. i. ihr Antheil an dem Kelche, aus welchem Gott diejenigen, die er bestrafen will, ihr Schicksal trinken lässt. Der Schluck aus diesem Kelche, der ihr Schicksal darstellt, bringt ihnen den Untergang durch einen von Gott zu dem Ende gesandten Gluthwind (Samûm.) Andre übersetzen: „ein Gluthwind ist *ihres Bechers Theil*"; wobei denn eine etwas andre Vorstellung zum Grunde läge, indem die Frevler darnach aus einem für sie besonders bestimmten Becher den darin enthaltenen Geschickes-Antheil tränken. Für diese Auffassung spricht allerdings die Parallelstelle 16, 5., wo nicht wohl anders übersetzt werden kann, als: „der Antheil meines Looses und meines Bechers", d. i. der Antheil an den unter die Menschen vertheilten Gütern, welcher mein Loos (Gut) ausmacht, und die Portion, die in meinem Becher enthalten ist. מָנָת, aus ursprünglichem *mănăwăth*; vgl. die entsprechenden arab. Formen, *de Sacy* gramm., 2. éd., I. §. 661. — V. 7. *Gerecht ist*

Gott, liebt Gerechtigkeit, und darum eben wird er die Redlichen belohnen. ישר יחזו פניו] *Redliche werden sein Angesicht schauen*; Gott wird sie zu dem Glücke zulassen, sein Angesicht zu schauen, d. h. er wird sie durch seine hülfreiche Gegenwart begnadigen. Der Sing. ישר als Collectivausdruck fällt weniger auf, als das Pluralsuffix in פניו, über dessen Zulässigkeit die Stimmen getheilt sind; vgl. *Ew.* §. 247 d. und dagegen *v. Leng.* zu d. St. Da indessen der oben ausgedrückte Sinn hier jedenfalls der allein angemessene und eine Corruption des Textes wenig wahrscheinlich ist, so dürfte diese Stelle viell. als der beste Beweis zu Gunsten des streitigen Sprachgebrauchs anzusehen sein.

PSALM XII.

Inhalt. Hilf, o Herr, da Treulosigkeit überhand nimmt auf Erden V. 2. 3., vertilge die Heuchler V. 4. 5. Der Herr verspricht Hülfe V. 6. und auf sein Wort kann man sich verlassen V. 7.; er wird die Leidenden schützen, wenn sie auch von Gottlosen umgeben sind V. 8. 9.

Eine Anordnung nach vier Strophen von je zwei Versen scheint dem Gange des Gedichtes zu entsprechen. Andre erkennen nur zwei Strophen von je vier VV. an.

Es fehlt an jeder näheren Andeutung des Zeitalters, dem der Ps. angehört, nur dass der allgemeine Gegensatz zwischen den Leidenden und Armen V. 6. und den Frevlern V. 9. und in Verbindung damit die Klage über das Abnehmen der Frömmigkeit V. 2. auf solche innere Spaltungen schliessen lassen, die meist der späteren Zeit des Judenthums angehören. Zu beachten ist, dass es sich hier nicht, wie in manchen andern Gedichten ähnlicher Beziehung, um einen offenen Kampf, sondern nur um Werke der Lüge und Hinterlist handelt.

V. 2. גמר חסיד] *Die Frommen sind geschwunden*, bis auf eine geringe Zahl, wie sich von selbst versteht; vgl. V. 6. 8. פסו] nur hier, aber völlig unbedenklich: *es haben sich verloren die Getreuen*, die noch dem Herrn anhangen. Andre wollen אמונים als Abstractum fassen: „denn *die Treue* hat sich verloren". Es ist unmöglich mit Sicherheit zu entscheiden, wie es der Dichter gemeint hat; doch darf nicht unbemerkt bleiben, dass die Punctation mit ֶ der ersten Auffassung minder günstig ist. Ungeachtet des weiten Ausdrucks בני אדם ist hier übrigens doch wohl nur an Israel zu denken. — V. 3. שוא] hier gradezu *Lüge*. שפת חלקות] Accus. adv., vgl. zu 3, 5.; *mit Lippe der Glätte*, gleisnerischer Lippe, vgl. 5, 10. בלב ולב] *mit doppeltem Herzen*, dem einen in der Brust, dem andern, davon verschiedenen und deshalb falschen, auf der Zunge; vgl. *Ew.* §. 303 b. — V. 4. In der Parallele mit den gleisnerischen Lippen erwartet man nicht grade *die Zunge, die da Grosses redet*, d. i. prahlt; der Dichter geht aber von der Lügenhaftigkeit seiner Gegner auf ihre ruchlose Nichtachtung des Herrn über; denn gegen diesen sind ihre Prahlereien

gerichtet, wie V. 5. zeigt; vgl. *Ges.* lex. man. s. v. נָפִיחַ. — V. 5. Der Herr vertilge *diejenigen, welche sagen* u. s. f. לִלְשֹׁנֵנוּ נַגְבִּיר] Die Worte werden sehr verschieden erklärt und eine Einigung der Meinungen wird nicht zu erreichen sein. LXX., *Syr.*: *linguam nostram magnificabimus*, gleichsam: ihr wollen wir lobsingen, nicht dem Herrn. *Chald.*: *lingua nostra praevalemus*; eigentl. wohl = in Ansehung unsrer Zunge sind wir mächtig; Hif. intransitiv. Andre: *unsrer Zunge schaffen wir Stärke. Ewald* sehr ansprechend und in trefflichem Parallelismus mit dem folg. Gl.: *unsrer Zunge sind wir verbündet*, mit Berufung auf Dan. 9, 27.: וְהִגְבִּיר בְּרִית לָרַבִּים, wozu sich auch Jes. 28, 15. ebensogut schickt, als zu jeder andern Erkl. *Wer ist Herr über uns?* Die Worte können wohl nur als eine ausdrückliche Auflehnung wider Gott, den Herrn, den die Frommen anerkennen, verstanden werden. — V. 6. *Wegen der Gewalt*, die *gegen die Leidenden* geübt wird; dies kann füglich mit יאמר יי׳ verbunden werden, doch ist es möglich, dass es schon zu den von Gott gesprochenen Worten selbst gehört, wie die meisten Ausleger wollen. עתה] *nun* endlich, nachdem ich lange, aber vergeblich, auf eine Sinnesänderung der Frevler gewartet, *werde ich mich erheben* zum Schutze der Leidenden. Uebrigens vgl. Jes. 33, 10. אשית בישע יפיח לו] *werde ich in Heil versetzen* (oder einsetzen) *den, der darnach trachtet*; so verstehn die meisten der neueren Erklärer die etwas ungewöhnlichen Ausdrücke in diesem Satze. Zu שית בישע vergleicht *v. Leng.* das שָׂם נַפְשׁ בַּחַיִּים 66, 9.; deutlicher ist jedenfalls der Ausdruck 50, 23. יפיח wird meistens als Impf. Hif. von פוח angesehn, vgl. Hab. 2, 3., welches dann hier einen Relativsatz mit Einschluss seines Antecedens (als Objects zu אשית) bildete: *denjenigen, der darnach trachtet. Ew.* zu Spr. 13, 8. vgl. §. 169 a. gewinnt denselben Sinn, sieht aber das Wort als intrans. Particip von יפח an, vgl. 27, 12., *athmend*, mit לו, *sich sehnend nach ihm* (dem Heile); wahrsch. richtig. Weniger richtig scheinen diejenigen den beabsichtigten Sinn zu treffen, welche mit Berufung auf 10, 5. erklären: denjenigen, *welchen er* (der Frevler) *anschnaubt.* Nach *Ewald's* Ansicht gehören die hier angeführten Worte Gottes einem älteren, von dem Dichter nur entlehnten Orakel an, was allerdings durch die Wendung V. 7. wahrsch. wird. Uebrigens bildet der göttliche Ausspruch durchaus den Mittelpunct der zweiten tröstlichen Hälfte des Gedichts und tritt dem Worte der Frevler V. 5. ebenso gegenüber, wie der göttl. Spruch 2, 6. dem der Frevler 2, 3. — V. 7. אִמְרוֹת יי׳] mit Sch'wa comp., ist die bestbeglaubigte Lesart; vgl. *Ew.* §. 90 b. צרוף בעלילו לארץ] Unter den zahlreichen Erklärungen, die man versucht hat, ist keine, die in jeder Hinsicht befriedigt; die grösste Unsicherheit herrscht rücksichtlich der Bedtg. von בעלילו. Als die natürlichste Deutung dieses Wortes dürfte aber die von *Coccejus*, *J. D. Mich.*, *Ges.* u. AA. empfohlene erscheinen: gereinigt *in der Werkstatt.* Hieran schliesst sich auch לארץ ganz passend an, wenn man nur dessen gewöhnlichste Bedtg fest hält: *zur Erde*, näml. fliessend, mit prägnanter Constr. Silber, das in der Werkstatt gereinigt zur Erde fliesst, kann man in jeder Schmelzhütte

sehn; aus dem Schmelzofen, worin das Erz aufgehäuft ist, fliesst unten das ausgeschmolzene reine Silber ab. Ein ähnlicher Sinn würde gewonnen, wenn man dem Worte עלי־ל die Bedtg *Schmelzofen* beilegen dürfte, was jedoch etymologisch nicht leicht begründet werden kann. מזקק] *geläutert;* das Wort wird in Bezug auf Metalle und auf Wein gebraucht, die urspr. Bedtg. der Wurzel aber ist sehr dunkel. שבעתים] *siebenfach*, also auf das Sorgfältigste; vgl. Gen. 4, 15. — V. 8. תשמרם] Das Suff. bezieht sich auf die Leidenden und Armen V. 6.; im 2. Gl. aber geht der Dichter in den Sing. über, was durch das singularische ירים לו veranlasst sein kann. Die LXX. drücken in beiden Gll. das Suffix der ersten Pers. im Plur. aus; ob sie jedoch eine abweichende Lesart (תשמרנו) vor sich hatten, ist sehr zweifelhaft und der Sinn bleibt jedenfalls derselbe. מן־הדור זו] *vor diesem Geschlechte*, d. h. der jetzigen verdorbenen Generation; das Demonstr. nicht ohne den Nebenbegriff der Verachtung. — V. 9. Eine Rückkehr zur Schilderung der Verhältnisse der Frevler erwartet man hier im Grunde nicht, am wenigsten aber Aeusserungen, die nach dem bereits Gesagten so überflüssig sind, wie diese: *rings ergehn sich* (treiben sich herum) *Frevler.* Viel passender hätte V. 8. den Schluss des Gedichtes gebildet. Das 2. Gl. ist überdies in seiner kurzen Fassung hart und der Sinn unklar; schon die alten Verss. weichen sehr von einander ab und befriedigen wenig. LXX. (mit verändertem Texte): *κατὰ τὸ ὕψος σου ἐπολυώρησας τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων. Chald.: sicut hirudo quae exsugit sanguinem hominum. Symm.: ὅταν ὑψωθῶσιν οἱ εὐτελεῖς τῶν υἱῶν τῶν ἀνθρώπων. D. Qimchi: cum exaltantur (impii), ignominia est hominibus. Gesen.* (lex. man. ed. 2. s. v. זלות): *ut si exsurgit* (ingruit) *procella in homines.* Andre: wenn *sie* sich erheben, *Schrecken* den Menschenkindern (*Hitz.*). Am natürlichsten *Ewald:* es müssen wohl von allen Seiten Frevler sich zeigen, *wie* (sobald) *sich* (ungestraft) *Niederträchtigkeit erhebt unter den Menschen;* doch ist der Gedanke matt und nicht geeignet aufzuklären, warum der Dichter in dieser Weise auf die Frevler zurückkommt. זלות wird bei dieser Erkl. mit זִיָּלֵל Jer. 15, 19. Klagel. 1, 11. vgl. V. 8. combinirt, was allerdings am nächsten liegt. לבני א׳, *unter* den M., ist wenigstens kein gewöhnlicher Ausdruck.

PSALM XIII.

Inhalt. Wie lange, Herr, lässt Du mich ohne Beistand gegen meinen Feind? V. 2. 3. Errette mich von ihm! V. 4. 5. Deiner Gnade vertraue ich; möge dies Vertrauen gerechtfertigt werden V. 6.

V. 2. 3. und 4. 5. sind einander parallel; aber V. 6. steht allein und kann schwerlich als eigentliche Strophe gelten.

Wer der Feind und die Bedränger des Redenden sind, wird nicht näher angedeutet. Alterthümlichen Character hat das Gedicht nicht.

V. 2. Zum 1. Gl. vgl. 9, 13. 19. 10, 12.; zum 2. Gl. 10, 1. נצח] hier nach *Ges.* und Audd.: *völlig, ganz und gar;* doch wird man mit der näher liegenden Bedtg. *fortwährend*, d. h. ohne Unterbrechung,

ausreichen; vgl. 79, 5. 89, 47. Wenn Andre die Bedtg. *ewig, für immer,* auch hier festhalten wollen, so sieht man nicht recht, welche wunderliche Vorstellung von der Ewigkeit sie dem Dichter unterlegen. — V. 3. אשית עצות בנפשי] wie lange *soll ich Pläne in meiner Seele entwerfen?* d. i. mich sorgenvoll mit Plänen zu meiner Errettung tragen? שית עצות ist wohl nichts Anderes als *Pläne machen, entwerfen,* vgl. Spr. 26, 24., wo das Verbum in ganz ähnlicher Weise mit מְרִמָּה verbunden ist, in dem Sinne von *Trug bereiten, auf Trug sinnen;* בנפש ist *bei sich, im Geiste. Ew.: bis wann werd' ich in meine Seele Pläne werfen?* Das 2. Gl. hängt zwar unzweifelhaft noch von עד־אנה ab, aber schwerlich auch noch von אשית, sondern ist zu erkl.: *wie lange soll Kummer in meinem Herzen sein?* יומם] *bei Tage,* denn die im 1. Gl. erwähnten Pläne werden vorzugsweise *bei Nacht* entworfen, als zu der Zeit, wo die Sorge den Geist am wenigsten ruhen lässt, und die überhaupt für das ernste Nachdenken als die günstigste angesehn wird; vgl. Stellen wie 4, 5. 6, 7. 16, 7. 17, 3. Andre übersetzen *täglich,* Tag für Tag, da der ausdrückliche Gegensatz zu der Nacht fehlt; mit dem vorhergehenden עד־אנה vertrüge sich diese Uebersetzung wohl, und man führt zu Gunsten derselben ganz passend die Parallelst. Ez. 30, 16. an. *Ewald* u. Andd. ersetzen dieses „täglich" durch *beständig.* — V. 4 הביטה] vgl. 10, 14. und den Gegensatz oben V. 2. 10, 1. האירה עיני] *lass* (Dein belebendes, erquickliches) *Licht auf meine Augen fallen,* die sonst dem Schlafe erliegen, und zwar dem tiefsten, den es giebt, dem Todesschlafe. המות] ist nicht Accus. der Wirkung (v. *Leng.:* dass ich nicht schlaf' in den Tod; ebenso *Ew.*), sondern es ist = שְׁנַת הַמָּוֶת und zu beurtheilen nach *Ew.* §. 281 a. Man kann Accusative dieser Art passend mit dem Namen *absolutes Object* belegen, vgl. *de Sacy* gramm. Ar., 2. éd., II. §. 213. In dem vorliegenden Falle ist an die Stelle des allgemeinen Ausdrucks, der in dieser Weise häufiger vorkommt, die *besondere Art* getreten, an die Stelle des Schlafes im Allgemeinen der *Todesschlaf.* Ganz analog, aber vollständiger im Ausdrucke ist Jer. 51, 39. 57.: וְיָשְׁנוּ שְׁנַת־עוֹלָם; vgl. Lev. 26, 36. — V. 5. יכל mit dem Accus. *überwältigen;* anderswo (Gen. 32, 26.) steht in gleichem Sinne statt des Acc. die Präp. ל. Das 2. Gl. noch abhängig von פן; vgl. 38, 17. — V. 6. ואני] bildet einen Gegensatz zu den Feinden, deren Hoffnungen der vorhergehende V. aussprach: *ich dagegen.* יגל] als Wunsch: *möge es frohlocken* dereinst oder bald. בישועתך] nicht: *in Deinem Heil* (*v. Leng.*), sondern *über* Deine Hülfe. אשירה] *lobsingen will ich* dem Herrn, näml. dann, wenn jene erwünschte Hülfe gekommen sein wird, *dafür dass er mir* (*Gutes*) *erwiesen;* denn in diesem speciellen Sinne ist גמל mit על hier zu nehmen, wie 116, 7. u. ö.

PSALM XIV.

Inhalt. Ein Thor dachte: es ist kein Gott! Alle Welt handelte frevelhaft V. 1—3. Aber die Uebelthäter, die mein Volk auffrassen,

haben es erfahren; ein panischer Schrecken hat sie ergriffen, denn Gott weilt immitten der Gerechten; er ist ihre Zuflucht V. 4—6. Käme doch von Zion die ersehnte Hülfe! Frohlocken möge Israel, wenn der Herr seines Volkes Leiden endet V. 7.

V. 1—3. und V. 4—6. sind einander parallel; V. 7. kann (mit *Köster*) als ein Epiphonem angesehn werden.

Von diesem Gedichte findet sich im zweiten Buche, Ps. LIII., eine zweite Recension, die hier sofort mit berücksichtigt werden muss. Sie unterscheidet sich, abgesehen von mehreren unwichtigeren Abweichungen, die unten werden erwähnt werden, von der hier vorliegenden dadurch, dass sie nach einem dem Redactor der zweiten Sammlung des Psalters eignen Grundsatze (vgl. die Einl. §. 7.) den Gottesnamen יהוה überall durch אֱלֹהִים ersetzt, und in V. 6., der den beiden Versen 14, 5. 6. entspricht, eine sehr abweichende Gestalt des Textes aufweist, des Inhalts, dass die Uebelthäter ein panischer Schrecken ergriffen hat, indem Gott die Gebeine des belagernden Feindes zerstreute, der zu Schanden ward, weil er Gott verachtete; s. unten zu V. 5. 6. Die bei dem Ps. zum Grunde liegende Situation wird dadurch jedoch nicht wesentlich anders gestaltet; vielmehr hat der Redende, als welcher Israel selber angesehn werden kann, beiden Recensionen zufolge nach früherer Züchtigung seiner ruchlosen Feinde jetzt von Neuem zu leiden und hofft auf göttliche Hülfe. Für die Erkenntniss dieser gegenwärtigen Drangsale ist es wichtig den Sinn der Formel שׁוּב שְׁבוּת עַמּוֹ V. 7. zu ermitteln. Gewöhnlich wird dieselbe von dem „Wenden (d. h. Enden) der Gefangenschaft" oder auch vom „Zurückführen der Gefangenen" verstanden, nach dem Vorgange der LXX. und mit Beziehung auf Stellen, wie Deut. 30, 3. Jer. 29, 14. 31, 23. u. a. m. Zu der Stelle Hiob 42, 10. passt jedoch diese Erkl. nicht, und man sieht sich zu der immer misslichen Annahme gezwungen, dass eine vermuthlich späte Uebertragung auf schwere Leiden aller Art stattgefunden habe. Dagegen hat *Ewald* (zu Jer. 48, 47., vgl. Lehrb. §. 165 b. Not.) vorgezogen die ältere Ableitung des Wortes שְׁבוּת (oder statt dessen שְׁבִית) von שׁבה ganz aufzugeben und dasselbe auf die Wurzel שׁוּב zurückzuführen, so dass die Hauptform — der stat. abs. — שְׁבוּת gelautet, in der Verbindungsform aber den Vocal der Stammsylbe verloren hätte, ebenso wie לְוֻת Spr. 4, 24.; vgl. auch Beispiele wie שְׁשֹׁן, stat. constr. שְׁשֹׁן, von שׁוּשׁ. Eür diese Ansicht scheint allerdings die so beliebte enge Verbindung mit dem Verbum שׁוּב (in Qal oder in Hif.) zu sprechen; gegen dieselbe spricht aber: dass שְׁבִית (= שְׁבוּת) in der Stelle Num. 21, 29. unzweifelhaft (und im stat. abs.) die Gefangenschaft bezeichnet, die Existenz des Wortes, als Derivates von שׁבה, also völlig gesichert ist; dass sich die Formel שׁוּב שְׁבוּת in nicht wenigen Stellen ganz entschieden auf die von Israel erduldete Gefangenschaft bezieht und nicht zugegeben werden kann, dass die gegen eine solche Auffassung (von *Ewald* zu Jer. a. a. O. und von *v. Leng.* zu Ps. 14, 7.) angeführten Stellen alle oder auch nur in der Mehrzahl wirklich das beweisen, was sie beweisen sollen; endlich dass eine Formel, wie diese *„die*

Wendung (eines Unglücklichen) *wenden*" nicht ohne grosse Willkühr durch *„ihn wieder begnadigen und befreien"* erklärt wird. Der erwähnten eigenthümlichen Anwendung in Hiob 42, 10. ungeachtet, ist es daher nicht rathsam, die ältere Ansicht von der Sache aufzugeben, diese vielmehr auch hier festzuhalten und jene Formel zu übertragen: „die Gefangenschaft wenden, d. h. enden", oder vielleicht besser: „die Gefangenen zurückführen". Dann läge es aber nahe, den Schlussvers des vorliegenden Ps. auf das babylonische Exil, V. 1—6. auf ein vergangenes Ereigniss zu beziehen, dessen Betrachtung den Dichter und sein Volk mit Hoffnung für die Zukunft zu erfüllen geeignet war. Viele Ausleger denken dabei an das Schicksal Sanherib's und seines Heeres, worauf namentlich die Gestalt des Textes 53, 6. hinzudeuten scheinen kann. Doch sollte man sich nicht verhehlen, dass in diesem Falle, zumal nach Verfluss so langer Zeit, eine ganz andere Schilderung der Feinde zu erwarten gewesen wäre, als die in V. 1—4. enthaltene. Eher könnte viell. mit Rücksicht auf die in dem Ps. stark benutzte Stelle Jer. 10, 21. 25. der Rückzug der Scythen aus Palästina in Betracht kommen, der zugleich dem exilischen Zeitalter soviel näher ist. Ueberhaupt aber ist man durchaus nicht gezwungen wegen V. 7. innerhalb des Exiles stehn zu bleiben; denn abgesehen davon, dass es auch zu andern Zeiten israelitische Gefangene genug gegeben hat, deren Befreiung man ersehnte (vgl. z. B. 1 Macc. 1, 32. 10, 33.), ist den rechtgläubigen Juden die grosse nachexilische Zerstreuung unter die Heiden immer nur eine Fortsetzung des Exiles, der Gefangenschaft, gewesen, und deren Ende nicht minder sehnsüchtig herbeigewünscht worden, als das des Exiles im engeren Sinne des Wortes. Der ganze Ps. findet auch in den Ereignissen und Verhältnissen der maccabäischen Zeit eine sehr genügende Erklärung. Israel's Wunsch nach Hülfe von Zion her V. 7. ist an sich klar und in dieser Zeit begreiflicher, als im Exile, wo der Herr seine Residenz auf Zion wenigstens einstweilen aufgegeben hatte; vgl. Ez. 8, 6. 11, 23. Der gottlose Thor V. 1. wäre gewiss nicht minder passend der König Antiochus Epiphanes (vgl. 2 Macc. 9, 10. 11.) oder einer der syrischen Feldherrn, Lysias etwa oder Nicanor, als Sanherib oder ein Scythischer Häuptling; das „Auffressen des Volkes" bezeichnet die damalige Behandlung Israels ebensogut, vielleicht noch treffender, als die in früheren Zeiten, weshalb der Dichter kein Bedenken trägt, die bekannten Ausdrücke aus Jer. 10, 25. hier zu wiederholen; dasselbe geschieht unten 79, 6. f. Der Schrecken, der die Feinde befiel, ginge etwa auf ein Ereigniss, wie der Rückzug des Lysias 1 Macc. 4, 29—35. oder die Niederlage des Nicanor 1 Macc. 7, 40—47. (vgl. noch 1 Macc. 5, 34. 43. 12, 28. 2 Macc. 13, 16.). Die „Hülfe von Zion her" setzt aber eine Abwesenheit des Redenden von Jerusalem nicht voraus, wie namentlich 128, 5. beweist; und wenn dies wirklich der Fall wäre, so stünde nichts im Wege, sich den Dichter mit vielen andern Frommen von dort entfernt zu denken. — *Hitzig* (II. S. 73. f.) hält den Propheten Jeremia für den Verf. des Psalms, den Einfall der Scythen in Palästina für die

Veranlassung zu dessen Entstehung, und den König Sanherib für den Ruchlosen V. 1. *Ewald* fasst den Inhalt des Ps. überhaupt anders auf, als oben geschehen ist; nach ihm malt der Dichter etwa einige Jahre vor Babel's Falle V. 1—6. (in Ps. XIV. wohl nur V. 1—5.) den *bevorstehenden* Untergang des babylonischen Weltreiches, den er *im Geiste* schon als fertig geschaut hat, in flüchtigen, aber grossen Bildern, und lässt auf die sich vordrängende Anschauung zuletzt V. 7. ruhiger den Wunsch baldiger Ausführung des *an sich Gewissen* folgen. Damit fiele denn natürlich die oben angenommene Hinweisung auf ein vorhergegangenes Ereigniss ganz weg. Aber diese Vorstellungsweise ist eine höchst unnatürliche und wird der entgegengesetzten Auffassung nicht vorgezogen werden dürfen. Auch *v. Leng.* nimmt an, dass V. 5. *die Zukunft* als schon erfahren und gewiss darstellt, leitet aber die Leiden der frommen Gemeinde nicht von Fremden, sondern von einheimischen entarteten Mitgliedern der Nation ab. — Ueber das gegenseitige Verhältniss der beiden Recensionen des Gedichtes s. das Weitere unten zu V. 6. und am Schlusse der Erkl.

V. 1. אמר נבל בלבו] Obgleich נבל *Thor* (und nach hebr. Anschauungsweise zugleich *Gottloser*) hier ohne Artikel steht, ist doch, wie das Folgende hinreichend zeigt, dabei an eine bestimmte Person gedacht. Das Perf. geht auf die Vergangenheit wegen V. 2. und besonders wegen V. 4. 5.: *ein* (bestimmter und allen Zeitgenossen wohl bekannter) *Thor dachte* u. s. w. Die Pluralformen im 2. Gl. fassen ohne Zweifel mit der Hauptperson deren Genossen zusammen, mit dem gottlosen Herrscher oder Heerführer das Heer selbst und was sonst mit ihm in Verbindung steht; von diesen heisst es: *sie machten schlecht, abscheulich ihre Handlungsweise; Niemand that Gutes,* näml. aus ihrer Mitte. עלילה] Object zu *beiden* vorhergehenden Verben; vgl. übrigens Zeph. 3, 7. Gen. 6, 12. In der andern Rec., 53, 2., steht: וְהַתְעִיבוּ עָוֶל; die eingefügte Conjunction schwächt den Eindruck, den die Verba unverbunden hervorbringen; עָוֶל für עֲלִילָה braucht dagegen keinen Anstoss zu erregen und erklärt sich genau so, wie חֲטָאוֹת als Object zu התעיב Ez. 16, 52.: sie machten den Frevel gar arg und ganz abscheulich, gleichsam über das Mass des sonst Erlebten hinaus. — V. 2. השקיף] *er blickte* (sich vorüber beugend, s. *Ges.* lex. man.) *herab;* das Perf. kann hier wohl nur von der einmaligen, bereits vergangenen Handlung stehn: der Zustand war, wie ihn V. 1. beschrieb; *da sah* der Herr herab, und die endliche Folge war die, welche V. 4. 5. berichten. — V. 3. הכל סר] 53, 4.: כֻּלּוֹ סָג, was auf dasselbe hinausläuft: *sie alle,* der Thor und seine Genossen, *waren abgewichen* von dem richtigen Wege, vgl. Jes. 30, 11. הַסִּיגוּ und יָחַד sind beide = יַחְדָּו. *Nicht war auch* (nur) *ein Einziger da,* unter ihnen, der Gutes that. — Hinter V. 3. findet sich in einem Codex von christlicher Hand, dem Cod. Vatic. der LXX. und einigen andern Uebersetzungen ein aus Röm. 3, 13—18. entlehnter Zusatz, dessen Unechtheit von *de-Rossi, Rosenm.* und *Hitzig* hinlänglich erwiesen ist. — V. 4. הלא ידעו וגו׳] *haben es nicht erfahren alle die Uebelthäter?* näml. wie thöricht sie handelten; sind sie nicht dafür bestraft wor-

den? Wie die Antwort auf diese Frage ausfallen müsse, versteht sich von selbst; sie ist in V. 5. enthalten. *Alle* die Uebelthäter sind natürlich die damals bestraften; 53, 5. fehlt jedoch das Wort כל und entbehrlich ist es jedenfalls. Andre erklären: *sind denn ohne Einsicht* alle die Uebelthäter? was als Rede des Herrn zu fassen wäre, und wobei das Perf. ganz in der Ordnung ist; doch ist der Uebergang zu V. 5. minder leicht. Einige Hdschriften geben: יֵדְעוּ im Imperf., womit die LXX übereinstimmen: *οὐχὶ γνώσονται πάντες κτλ.* V. 5. spricht aber deutlich zu Gunsten des Perfects. אכלי עמי] *die mein Volk auffrassen* (oder wenn Gott als redend betrachtet wird: *auffressen*); vgl. Mich. 3, 3. Hab. 3, 14. Spr. 30, 14. und besonders die hier benutzte Stelle Jer. 10, 25. Das Suffix der ersten Person in עמי zwingt nicht, den Herrn als redend zu denken; auch der Dichter kann sehr wohl so reden, und jedes Mitglied der Gemeinde, und dafür spricht auch einigermassen das sogleich folgende יי׳ לא קראו. Doch ist darauf weniger Gewicht zu legen, zumal da die beiden nächsten zusammengehörenden Glieder so gar schlecht zu den אכלי עמי passen, dass jene und diese kaum neben einander bestehn können. Ueber das Verständniss jener Glieder sind freilich die Meinungen der Ausleger sehr getheilt. Die früher beliebte Erklärung: „die mein Volk auffrassen (oder auffressen), *wie* sie Brod essen (oder *wie man* Brod ist); die den Herrn nicht anrufen" ist natürlich ganz unzulässig. Nicht weniger die *v. Lengerke*'s: „(die) fressend mein Volk, Brod fressen, d. h. Brod zu fressen, *zu schmausen scheinen.*" *Ewald* nimmt die Perfecta אָכְלוּ und קָרָאוּ als blosse Fortsetzungen des Partic. אכלי ע׳, nach Lehrb. §. 337 b., und übersetzt demgemäss: „die mein Volk zehren, Brod verzehren, Jahve nicht rufen an"; mit der erläuternden Bemerkung: „wie leichtsinnig sie sind, erhellt genug daraus, dass sie nur immer darauf los schmausen und prassen, auch Völker, auch das Geistige, Israel, verprassend und vernichtend, nur zu eignem Wachsthum und sinnlichem Wohlleben." Diese Auffassung kann unmöglich gebilligt werden; denn erstlich ist „Brod verzehren" nicht Acquivalent von *schmausen*, prassen, weder Jer. 41, 1., noch Matth. 15, 2. Luc. 14, 1., noch endlich im Arabischen bei *Luqmân* fab. 5. 29., sondern es ist, s. v. a. *speisen, sein Mahl einnehmen;* sodann ist die Art, wie hier die אכלי עמי mit denen, die „Brod verzehren", in Verbindung gesetzt werden, eine durchaus willkürliche; um leichtsinnige Menschen handelt es sich überhaupt in dem Ps. nicht, sondern um schlechte, und wenn von leichtsinnigen die Rede wäre, die darauf los schmausend nebenher auch ganze Völker verprassen, so würde nicht an die Spitze gestellt sein, dass sie Israel verzehren und dann erst die weitere, aber ungleich schwächere Beschreibung des Frevels folgen. Denn verhältnissmässig schwach bleibt der Ausdruck unter allen Umständen, auch dann, wenn man wie es in der Ordnung ist, die Sätze אכלי לחם und יי׳ לא קׄ aufs Engste mit einander verbindet, in dem Sinne: *die da Brod essen* (ihr Mahl einnehmen) *ohne den Herrn anzurufen;* denn darin allein liegt die Versündigung solcher, die Brod essen, dass sie es thun ohne dem Herrn

gedankt zu haben, vielmehr wohl gar todte Götzen dabei anrufen. So gross aber auch diese Sünde sein mag, gegen die andre fällt sie sehr weg, die den völligen Ruin des Volkes Gottes zur Folge hat. Man hat das Missverhältniss fühlend vorlängst Abhülfe darin zu finden geglaubt, dass man die Worte אכלי עמי zum ersten Halbverse zog; doch dürfte das kaum genügen, die Sache erträglich zu machen. Von einer Corruption des Textes ist auch kein irgend bestimmtes Anzeichen da, und namentlich wird das letzte Gl. durch die zum Grunde liegende Stelle Jer. 10, 25. gänzlich gesichert, wo aber vom „Brod essen" gar nicht die Rede ist und die Anrufung des göttlichen Namens in der angemessensten und natürlichsten Verbindung vorkommt. — V. 5. *Dort erbebten sie,* bekamen sie einen Schreck (vgl. *Ew.* §. 281 a.); durch שָׁם wird auf den Ort des Ereignisses hingewiesen, sei es, dass dieser in unmittelbarer Nähe lag, oder dass der Dichter sich nur den bekannten Schauplatz vergegenwärtigt. Ps. 53, 6. wird hinzugefügt: לֹא־חָיְתָה פָחַד, wornach die LXX. auch in Ps. XIV. die Worte einrücken: *ἐκεῖ ἐδειλίασαν φόβῳ οὗ οὐκ ἦν φόβος.* Es ist aber nicht wahrscheinlich, dass diese Worte dem Gedichte ursprünglich angehört haben, denn sie geben keinen erträglichen Sinn. Was die LXX. darin zu finden scheinen, dass ein Schreck sie befiel, wo kein Grund dazu vorhanden war, kann man ohne grosse Willkühr nicht daraus herauslesen; ebensowenig die Deutung bei *v. Leng.*: „wo kein Beben war, d. h. mitten in Sicherheit, Glück und Frieden, d. h. plötzlich und nnerwartet." *Hitzig* („da bebten sie, bebten; es war kein Beben, sondern" u. s. w.) und *Ewald* („da bebten sie ein Beben, das kein Beben war; denn" u. s. w.) fassen den Ausdruck als eine Epanorthose: „sie erbebten; *vielmehr sie erbebten nicht* (bloss), sondern erduldeten noch viel Schlimmeres", wie es dann der Rest von 53, 6. aussagt; aber bei der Beschaffenheit eben dieses Schlimmeren, tritt man dem Dichter wohl zu nahe, wenn man ihm einen so geschmacklosen Uebergang zutraut, und da der masorethische Text die Worte in Ps. XIV. gar nicht kennt, so möchten sie als unecht anzusehen sein. Vielleicht rühren sie aus einer Randbemerkung her, die gegen das unmittelbar Vorhergehende einen Einspruch zu thun beabsichtigte, wie Aehnliches Jes. 23, 13. vorzukommen scheint. Der Schluss von 14, 5. schiesst sich an das Vorige passend an: sie wurden von Schreck befallen, *denn der Herr ist inmitten des pflichtgetreuen Geschlechtes*, weilt bei seinem getreuen Volke, oder auch: *ist mit demselben*, ist auf seiner Seite in dem Kampfe gegen das Geschlecht der Frevler. — V. 6. עצת־עני תבישו] Das kann wegen des 2. Gl. unmöglich heissen: *consilium afflicti pudefacere soletis* (*Rosenm.*), und ebensowenig: *die Rathschläge des Elenden mögt ihr vereiteln* (*de Wette*); denn da der Herr seine Zuflucht ist, wird eben dadurch die Vereitelung seiner Rathschläge unausführbar. Höchstens könnte daher ein Gedanke wie dieser Platz finden: mögt ihr immerhin *zu vereiteln suchen,* es wird euch doch nicht gelingen, denn der Herr ist seine Zuflucht (*v. Leng.*). So wird man jedoch die Worte des Ps. nicht erklären dürfen, sondern viel eher den einfachen Aus-

spruch erwarten: den Plan des Leidenden werdet ihr *nicht* zu Schanden machen, denn u. s. w.; wobei jedoch immer noch der Ausdruck עצת־עני als ungewöhnlich auffallen würde, trotz der עֲצִית 13, 3. Obgleich die Sache auf diese Weise etwas bedenklich aussieht, wird man doch für das Verbum חֲבִישׁ einen andern Sinn schwerlich annehmen dürfen, weder den von *schmähen* (*Hitz.*) oder *verspotten*, noch den von *erröthen* (*Ew.*), wobei dann עצת־עני den Anschlag *auf den Dulder* bezeichnen soll und die Construction nach Lehrb. §. 281 c. erklärt wird. Vielmehr ist es höchst wahrscheinlich, dass der Text an dieser Stelle nicht wohl erhalten ist. Darauf deutet auch die sehr starke Abweichung, welche 53, 6. neben 14, 5. 6. aufweist: פִּי־אֱלֹהִים פִּזַּר עַצְמוֹת חֹנֶךָ הֲבִישֹׁתָה כִּי־אֱלֹהִים מְאָסָם *denn Gott hat die Gebeine dessen, der dich belagerte*, (oder vielleicht: wider dich sich lagerte, d. h. dich bekriegte,) *zerstreut; du hast* (*ihn*) *zu Schanden gemacht, denn Gott hat sie* (= ihn) *verworfen.* Ob freilich diese andre Rec. grade die ursprüngliche Gestalt des Textes wiedergebe, ist keineswegs gewiss; denn man kann sich nicht wohl verhehlen, dass der Anfang des V. (שם פחדו־פ) zu diesem Schlusse ziemlich schlecht stimmt. Doch wird es nicht unmöglich sein, eine Situation zu denken, die den anscheinend schroffen Uebergang erklärte. Jedenfalls sind die Worte verständlicher, als der Inhalt von 14, 6.; angeredet wäre Israel; חֹנֶךָ seltnere Pausalform für חֹנְךָ, vgl. *Ew.* §. 252 a.; הֲבִישֹׁתָה viell. in Uebereinstimmung mit einer Andeutung von *Ewald* in הֲבִיחָשֵׁם zu verwandeln. Ueber die Entstehung einer so bedeutenden Abweichung beider Recensionen von einander vgl. *Vogel* zu *Lud. Cappelli* Crit. sacra I. p. 49. *Ewald* in den Theol. Studien u. Krit. 1829. S. 774. f. Es scheint jedenfalls, dass die eine Rec. (Ps. XIV.) aus einem beschädigten oder verblichenen Exemplare geflossen ist, dessen nur zum Theil erhaltene Schriftzüge der Abschreibende so gut wie er vermochte zu ergänzen suchte. — V. 7. Statt יָשָׁב liest man 53, 7. יָשִׁית; wegen שׁוּב שְׁבוּת עַ vgl. die Vorbemerkungen.

Wenn die zweite Rec. des Gedichtes in der Stelle 53, 6. den Vorzug vor der andern zu verdienen scheint und sich die Entstehung der minder brauchbaren Textesgestalt dort aus der erwähnten Hypothese sehr wohl erklärt, so ist damit über das gegenseitige Verhältniss der übrigen unwesentlichen Varianten noch nicht entschieden, auch den Umständen nach eine einigermassen zuverlässige Entscheidung gar nicht möglich, weil sich die Abschreiber im Oriente dem Originale gegenüber die grössten Freiheiten zu nehmen pflegen, und dergleichen ebensowohl bei Ps. LIII. vorgekommen sein können, als bei Ps. XIV.; höchstens könnte man im Allgemeinen ein günstiges Vorurtheil aus dem Verhältnisse von 53, 6. zu ziehen geneigt sein; doch s. zu V. 1. 5.

PSALM XV.

Inhalt. Wer darf unter Gottes Schutze auf seinem heiligen Berge wohnen? V. 1. Der Redliche, Gerechte, Wahrhaftige, der sich von

Sünden frei erhält und die Verehrer des Herrn ehrt V. 2—5 a. Ein solcher steht unter Gottes Schutze V. 5 b.

Von strophischer Anordnung kann nicht wohl die Rede sein. Möglich ist, dass beim gottesdienstlichen Vortrage mit V. 2. ein Stimmenwechsel eintrat.

Der Ps. wird von vielen Auslegern auf die Uebersiedelung der Bundeslade nach Jerusalem, 2 Sam. 6, 12. ff., bezogen; das *Zelt* des Herrn V. 1. wäre dann im eigentlichen Sinne zu nehmen, vgl. 2 Sam. 6, 17. 7, 2. Doch möchte es zu der Zeit höchst überflüssig gewesen sein, Fragen aufzuwerfen, wie die hier an die Spitze gestellte. Dagegen erklärt sich die Abfassung eines Ps., wie dieser, und dessen Aufnahme in die Sammlung leicht aus den Verhältnissen der nachexilischen und besonders der maccabäischen Zeit, wo das Heiligthum unwürdiger Weise längere Zeit hindurch in den Händen der Gottlosen war, und von Israel's Geschlechte nur Abtrünnige zu der heil. Stätte Zutritt hatten, eben die Verworfenen, welche die Verehrer des Herrn nicht ehrten V. 4. Sobald dies unnatürliche Verhältniss sich änderte, war es an der Zeit den Gegenstand so zu behandeln, wie hier und 24, 3—6. geschehen ist. Die formelle Behandlung wird aber abhängig sein von der Stelle Jes. 33, 14—16. Ist der Ursprung des Ps. dieser Art, so ist der Ausdruck *Zelt* V. 1. vom Tempel zu verstehn.

V. 1. *Wer darf* (als Schützling) *weilen in Deinem Zelte?* Vgl. 5, 5. 27, 4. f. 61, 5. 65, 5. 84, 5. und besonders 24, 3. ff. Dass die Idee des göttlichen Schutzes mit in den Worten liegt, zeigt der Schluss des Gedichts. *Auf Deinem heiligen Berge;* ob diese Bezeichnung schon zur Zeit Davids in Gebrauch war, ist wenigstens sehr zweifelhaft. — V. 2. תמים] Accus. als Zustandsbezeichnung: *als ein integer vitae; Ew.* §. 279 a., vgl. *de Sacy* gr. Ar. II. §. 147. ודבר אמת בלבבו] nicht: *wer im Herzen Wahrheit redet,* sondern: *wer da redet,* ausspricht, (was) *Wahrheit in seinem Herzen* (ist), d. h. was er wirklich denkt; Gegensatz von dem, was 12, 3. gemeint war. Die Ausleger scheinen zum Theil durch Missverständniss der Accentuation irre geleitet zu sein. — V. 3. לא־רגל] als Fortsetzung von V. 2. nach *Ew.* §. 337 a. am Ende und b.: *wer nicht verläumdet;* das Verbum in Qal nur hier; das Perf. wie 1, 1. על־לשנו] *Chald.* und *Syr.* geben zwar statt der Präp. על ohne Weiteres בְּ wieder, doch wird ein Unterschied zwischen beiden auch hier anzuerkennen sein; es ist gleichsam: *wer nicht Verläumdung trägt* (oder hegt) *auf seiner Zunge.* לרעהו] *seinem Nebenmenschen,* obgleich der Dichter dabei gewiss nur an Israeliten denkt. לא־נשא] *nicht ausspricht,* urspr. mit Ellipse von עַל־לְשׁוֹנוֹ oder עַל־שְׂפָתָיו, vgl. 16, 4. — V. 4. נבזה וגו׳] Relativer Nominalsatz: *in dessen Augen verachtet ist der* (von Gott) *Verworfene. Ewald:* das Verworfene; nicht wahrscheinlich, und zwar wegen des Gegensatzes. נשבע להרע] Wenn להרע schon nach gewöhnlicher Rechtschreibung nichts Andres ist, als Inf. Hif., so spricht hier noch besonders die Vergleichung von Lev. 5, 4. gegen jeden ersuch andrer Auffassung. Es heisst dort:

אוֹ נֶפֶשׁ כִּי תִשָּׁבַע לְבַטֵּא בִשְׂפָתַיִם לָהָרַע אוֹ לְהֵיטִיב *aut si quis imprudenter juraverit aliquid facere, sive malum sive bonum sit.* Dass man jedoch unser נשבע להרע nicht mit dem נשבע לבטא des Lev. zusammenstellen darf, wie *Ew.* thut, sondern mit dem נשבע להרע או להיטיב vergleichen muss, unterliegt keinem gegründeten Zweifel. Diese letzte Formel wird nun aber so zu verstehn sein, dass Jemand schwört „Liebes oder Leides zu thun", näml. einem Anderen. Dann liegt hier eine Abkürzung der Formel vor, die an deren Sinne nichts ändert; denn es ist nicht mehr Grund vorhanden, die Haltung eines Schwurs להרע zu beloben, als die eines Schwurs להיטיב. Anders *Ew.* u. AA.: „er schwört, so dass er übel thut, schadet = *zum Schaden*, natürlich *zum eignen*"; aber welchen Sinn sollte dann wohl das להרע או להיטיב Lev. 5, 4. haben? Eine wunderliche Mischung beider Ansichten s. bei *Ges.* thes. p. 1299. — V. 5. Die beiden ersten Gll. stehn noch immer unter dem Einflusse der V. 2. gebrauchten Participialform; עשה־אלה fasst sodann den ganzen Inhalt von V. 2. an zusammen und bildet mit dem nachfolgenden Verbum die eigentliche Antwort auf die Frage V. 1. בנשך] *auf Wucher*, mit Rücksicht auf das Gesetz in der Lev. 25, 37. vorliegenden Fassung. לא ימוט] vgl. 10, 6. 13, 5.

PSALM XVI.

Inhalt. Behüte mich, Gott; Du bist meine Zuflucht und mein Glück V. 1. 2. Die Frommen liebe ich und halte mich fern von den Götzendienern V. 3. 4. Der Herr ist mein Antheil, des ich mich freue V. 5.. 6. Ihn preise ich und habe ich vor Augen; drum werde ich nicht wanken V. 7. 8. und juble, Deines Schutzes, o Herr, gewiss V. 9—11.

Es scheint, dass Strophen, die aus zwei Versen bestehn, beabsichtigt sind; am Schlusse finden sich jedoch drei parallele VV.

Obgleich der Text stellenweise beschädigt ist, so ist doch der Sinn des Ganzen unzweifelhaft: Ausdruck festen und freudigen Vertrauens auf Gott in einer Zeit, die wohl Gefahr bringen konnte V. 10. Die Art wie von der Zunahme der Götzendiener die Rede ist und der Gegensatz mit den *Heiligen* V. 3. und *Frommen* V. 10. erinnert sehr an die maccabäischen Zeiten, wo die Ausdrücke ἅγιοι (= קדושים) 1 Macc. 3, 43. 6, 54. und ὅσιοι (= חסידים) 1 Macc. 7, 17. vgl. 2 Macc. 14, 6. als stehende Bezeichnungen der gläubigen Israeliten erscheinen. Gewiss ist auch, dass sich die Situation, die dem Ps. zum Grunde liegt, aus keiner andern Zeit besser erklärt.

V. 2. אָמַרְתְּ] Das Wort galt früher als Anrede an die (nicht einmal vorher genannte) Seele (נַפְשִׁי); später bei Manchen als erste Pers., die mit defect. Schreibart zu punctiren gewesen wäre: אָמַרְתִּי; jetzt wird es von *Hitz.*, *Ew.* §. 190 d., *v. Leng.*, als eine durch völlige Abwerfung des Schlussvocals verkürzte Form der ersten Person betrachtet. Das einzige Richtige wird sein, was *v. Leng.* für „*zu gewagt*" hält, näml. ein verblichenes י wieder herzustellen und

zu schreiben: אָמַרְתִּי: *ich sage zu dem Herrn.* [אדני אתה] *mein Herr bist Du;* אדני in seinem urspr. Sinne wie 35, 23., u. ö., woraus sich jedoch kein Schluss auf ein höheres Alter des Ps. ziehen lässt. [טובתי בל-עליך] *mein Glück ist nicht über Dich hinaus;* d. h. entweder ich finde kein *höheres* Glück als das, was mir in Dir wird, in Deiner Verehrung; oder es ist s. v. a. *nicht ausser Dir,* also: ich finde *nur* in Deiner Verehrung mein Glück. Eins oder das Andre möchte die erträglichste Art sein, den vorliegenden Text zu erklären; doch muss anerkannt werden, dass ein solcher Gebrauch der Präp. עַל, wie hier vorausgesetzt wird, sich durch genau entsprechende Parallelstellen nicht erweisen lässt, indem Gen. 48, 22. und selbst Exod. 20, 3. immer noch etwas anders gewandt sind, als die Stelle hier. Möglich bleibt es, dass der Text corrumpirt ist, wie denn ein starker Verdacht in dieser Hinsicht das zunächst Folgende trifft; es tritt jedoch hier noch kein irgend deutliches Anzeichen von Corruption hervor und ebensowenig liegt ein überzeugender Verbesserungsversuch vor. *Houbigant* vermuthete: [בַּל בִּלְעָדֶיךָ] *nicht ausser Dir,* was immer zu beachten bleibt; *Hitzig* begnügt sich mit בִּלְעָדֶיךָ (ohne בַּל) und erklärt dieses durch: *nur Du,* mit Berufung auf Stellen wie Num. 22, 35. Jes. 47, 8. — V. 3. Dieser V. ist nicht mehr ganz verständlich und ohne Zweifel corrumpirt. Nur der Gegensatz zu V. 4. macht einigermassen klar, was der Dichter hier hat sagen wollen, näml. dass er, der sein Glück in dem Herrn findet, auch seine Freude hat an den frommen Glaubensgenossen im (heil.) Lande, umsomehr da (V. 4.) die Anbeter der verhassten falschen Götter sich leider sehr vermehren. Es liegt jedoch keine einfache und natürliche, dem Hebräer geläufige Satzbildung vor, sondern an die Spitze tritt die Präp. לְ, deren Beziehung völlig unklar ist. Am nächsten läge es vielleicht, dieselbe noch von אמרתי V. 2. abhängen zu lassen, so dass eine Parallele zu ליהוה entstünde; allein es folgt Nichts, was einer Anrede an die Heiligen ähnlich sähe und auch der Inhalt von V. 4. macht eine solche Wendung hier nicht wahrscheinlich. V. 3. in der Construction mit V. 4. zu verbinden ist nicht nur mit Rücksicht auf die übliche selbstständige Gestaltung der einzelnen Verse in der hebr. Poesie bedenklich, sondern den Umständen nach völlig unzulässig, weil ein ganz unangemessener Sinn entsteht. So bei andern Erklärern (*Böttcher* Proben S. 43 ff., u. anders de inferis I. p. 178. sqq., *Hupf.* bei *de Wette,* 4. Aufl.), die der Präp. ל ihre gewöhnliche Bedeutung lassen, und so auch bei *Ewald,* welcher übersetzt: die Heiligen, welche sind im Lande, und Edeln, die all' meine Liebe haben — (V. 4.) viel werden ihre Götzen, sie tauschen Fremde ein u. s. w. Hier ist לִקְדוֹשִׁים als absolute voran gestelltes Nomen betrachtet nach §. 301 d. und אַדִּירֵי als stat. cstr. vor dem Relativsatze nach §. 322 c. Aber der gewonnene Sinn kann auf keine Weise befriedigen: wenn man „den Heiligen" auch einige Götzen hingehn lassen wollte, hier sollen sie derselben *viele* annehmen und doch noch jenes ehrenden Namens und der innigen Liebe des Dichters theilhaft bleiben? Es wird nöthig sein anzuerkennen, dass der V. einen in sich abgeschlos-

senen und zu V. 4. einen Gegensatz bildenden Sinn gehabt hat; und ferner, da sich ein solcher aus der jetzt vorliegenden Textesgestalt nicht mehr gewinnen lässt, dass der Text corrumpirt ist. *De Wette* übersetzte freilich (nach dem Vorgange von *Storr* u. AA.) ganz fliessend: „die Heiligen, welche im Lande, *sind die Herrlichen*, an denen ich all meine Lust habe"; aber das steht nicht da und *de Wette* meint am Ende selbst, dass der Text vielleicht verderbt sei. Was aber für eine bequeme Erkl. hinderlich ist, das ist zuerst das לְ vor קְדוֹשִׁים; denn לְ kann wohl unter Umständen als Aequivalent von *quod attinet ad* angesehen werden, aber mit vollem Rechte wird (von *Böttcher* Proben, S. 46. ff.) bezweifelt, dass dasselbe so, wie es hier angenommen werden müsste, an die Spitze des Satzes treten könne, wo der Hebr. sonst, gleich dem Araber, einfach den Nominativ zu gebrauchen gewohnt ist. Sodann aber und in noch viel höherem Grade ist das וְאַדִּירֵי hier im Wege. Man kann zwar darüber, was dies 2. Gl. *eigentlich* bedeuten solle, bei mehreren Auslegern die unglaublichsten Dinge lesen, aber darüber kommt man nicht hinweg, dass dieses ganze Gl., so wie es da steht, als ein einziger, dem 1. Gl. paralleler Terminus erscheint, während zu erwarten war, dass der Satz zum Abschlusse gebracht werde. Da nun für solchen die letzten Worte (כָּל־חֶפְצִי־בָם) sehr wohl geeignet sind, so möchte am wahrscheinlichsten in dem וְאַדִּירֵי ein Fehler stecken oder auch hinter demselben eine Lücke anzunehmen sein, als der vom Dichter beabsichtigte Sinn aber *sein Wohlgefallen an den Frommen im Lande* deutlich genug durchblicken. Die Heiligen, *die im Lande sind*, sollen gewiss nicht einen Gegensatz zu dem Dichter bilden, der ausserhalb Landes im Exil lebt (*Ew.*); denn wer da sagt: *im Lande*, der meint immer das Land, worin er selbst sich befindet; dass aber dieses Land hier das heil. Land sei, wird mit Grund vorausgesetzt, weil dies die Heimath der Heiligen (= Israels) war. Der Ausdruck wird, insofern er nicht als ein ganz müssiger erscheinen soll, *die Heiligen ausserhalb Landes*, näml. die in der Gefangenschaft oder vielmehr in der Zerstreuung befindlichen Israeliten, zum Gegensatz haben; nicht so zwar, als ob er diesen nicht auch befreundet wäre, aber seine Lust und Freude (חֵפֶץ) hat er zunächst nur an den gleichgesinnten Anwesenden, an den Mitkämpfern, wenn wir die maccabäische Zeit im Auge behalten, die überall im Lande den Glauben und die Gläubigen zu beschützen streben. Die אַדִּירִים sollen jedenfalls eine Parallele zu den Heiligen bilden, und man brauchte an der Auffassung als „Edle" gewiss keinen Anstoss zu nehmen (*Böttch.*). — V. 4. Der Anschluss an das Vorige ist unter allen Umständen ein so loser und der Uebergang ein so schroffer, dass man wohl vermuthen darf, es sei unmittelbar vor V. 4. abermals irgend etwas ausgefallen, das den Gegensatz zu den Heiligen noch entschiedener und gleichsam ausdrücklich hervorhob. Durch eine solche Annahme erklärt sich auch, weshalb die beiden ersten Glieder des V. so wenig klar sind, während die beiden letzten Zweifeln minder unterliegen. Diese heissen: *nicht werde ich ihre Spenden* (Gussopfer = Trankopfer) *von Blut darbringen und nicht*

ihre Namen auf meine Lippen nehmen. Die Suffixe in נסכיהם und שמותם weisen auf Götzen zurück, die im Vorhergehenden bezeichnet sein müssen; vgl. Ex. 23, 13. Hos. 2, 19.; die Spenden *von Blut* werden mit *Ibn 'Ezra* von Trankopfern zu verstehn sein, denen Opferblut beigemischt war; der Genuss des Bluts aber war den Israeliten verboten Gen. 9, 4. Wegen des Dag. lene in נְסָכֵיהֶם vgl. *Ew.* §. 212 b. Es fragt sich nun zunächst, ob die Götzen in dem ersten Theile des V. genannt sind oder nicht, und da antwortet ein Theil der Ausleger (u. AA. auch *Ges.* und *Ew.*) mit ja; עַצְּבוֹתָם ist ihnen s. v. a. עַצְּבֵיהֶם *ihre Götzen.* Gewiss sehr ansprechend; aber es wird eingeworfen, dass die Götzen sonst niemals עצבות heissen, dieses Wort dagegen immer den Sinn von *Schmerzen* habe, welcher hier durchaus nicht unpassend sei: *viel sind ihre Schmerzen.* Und allerdings wird die Sache durch jenen Umstand bedenklich. Man sollte nun erwarten, dass das folgende Gl. über einen Zweifel solcher Art Aufschluss geben würde; aber leider ist dessen Verständniss noch unsichrer zu nennen. אחר מהרו erklärt ein Theil der Ausleger durch *festinant aliorsum* od. *ad alienos* deos (*Ges.*), indem sie מָהַר als gleichbedeutend mit מָהַר ansehn. Ein andrer Theil vergleicht dagegen Ex. 22, 15. und Wörter wie מֹהַר, מָהִיר, עָכַר u. s. w. und übersetzt: *einen Andern* (andern Gott) *erkaufen sie,* oder: *sie tauschen Fremde* (fremde Götter) *ein* (*Ew.*); wobei denn über den Anschluss an das Vorhergehende wieder verschiedene Ansichten herrschen. So finden wir, ganz abgesehn von denjenigen, welche V. 3. und 4. mit einander verbinden, Erklärungen wie diese: *multa sunt idola eorum* (*qui*) *aliorsum festinant,* a vero deo ad idola (*Ges.*); *viel werden ihre Götzen, sie tauschen Fremde ein* (*Ew.*); *viel sind die Schmerzen derer, die anderswohin eilen* (*de W.*); *viel sind ihre Schmerzen,* (nämlich im Gegensatze der Heiligen V. 3. die der Götzendiener,) *die einen Andern erkaufen* (*v. Leng.*). Indessen wird jede Erkl., die das 2. Gl. als Relativsatz an das Suffix in עצבותם anfügt, abzulehnen sein, besonders dann, wenn in dem Suffix selbst eine Zurückweisung auf Vorhergegangenes gänzlich ignorirt wird. Darnach möchte nur soviel fest stehn, dass vor V. 4. etwas aus dem Texte ausgefallen ist, worin jedenfalls die Götzendiener erwähnt waren, auf welche sich das eben gedachte Süffix zurückbeziehen muss, die Bedtg. von עצבות möge sein, welche sie wolle; ferner dass die Bdtg. *Schmerzen* für dieses Wort, obgleich durch den sonstigen Sprachgebrauch wohl empfohlen, doch in den Zusammenhang, *soweit sich dieser noch erkennen lässt,* weniger gut passt, als die sprachlich bedenklichere Bedtg. *Götzen;* denn nicht ein Gegensatz zu מובחי V. 2. wird hier bezweckt, sondern V. 4. entspricht dem V. 3., und dasjenige, worauf es ankommt, ist der Gegensatz zu כל-חפצי-בם, der in den Worten בל-אסיך וגו׳ zu finden ist. Sodann steht weiter fest, dass die Worte אחר מהרו am natürlichsten einen einfachen Satz bilden, der dem Sinne nach dem vorhergehenden parallel ist und dessen Subj. wieder die Götzendiener sind; auch dass durch das Wort אחר auf die eine oder die andre Weise auf die Götzen hingewiesen ist, was denn aufs Neue für die Auffassung von

עצבות als *Götzen* sprechen würde. Dagegen bleibt ungewiss, ob אחר adverbiell genommen werden darf oder nicht, indem eine ausdrückliche Bestätigung durch den alt-test. Sprachgebrauch nicht beigebracht werden kann, obgleich Analoges vorkommt; wem aber אחר gradezu s. v. a. אֶל אַחֵר oder vielmehr s. v. a. אֱלֹהִים אֲחֵרִים ist, der darf sich auf Stellen wie Jes. 42, 8. 48, 11. nicht berufen, in denen אַחֵר durch den Gegensatz völlig klar wird, während hier die allein etwas beweisende Parallele mit עצבות noch Gegenstand des Streites ist. Auch der Sinn von מהרו bleibt unsicher; die Punctatoren haben schwerlich die Bedtg. von מָהַר anerkannt, sondern das Verbum in gleicher oder ähnlicher Bedtg. wie Ex. 22, 15. fassen wollen; ob sie darin Recht hatten, ist eine andre Frage, die sich schwerlich mehr entscheiden lässt; auch bleibt unklar, ob sie das Verbum von dem Erkaufen von Götzen als ihrer Buhlen verstanden, wie v. *Leng.* will, oder ob vom Eintauschen (מור = מהר) gegen den von ihnen aufgegebenen alten Gott Israels, oder wie sonst etwa. Wegen der Masculinform יִרְבּוּ vgl. *Ew.* §. 191 b.; eine Umänderung in יִרְבּוּ ist von Mehreren vorgeschlagen um eine vermeintliche enallage generis zu vermeiden. — V. 5. מנת־חלקי וכוסי] vgl. zu 11, 6. חֵלֶק das einmal bei der Vertheilung empfangene und von da an als dauerndes Eigenthum betrachtete Grundstück. Der Herr heisst so gradezu חֵלֶק יַעֲקֹב, gleichsam *Jaqobs Erbgut*, Jer. 10, 16. 51, 19. Den Gegensatz zu diesem Erbgute würden wohl hier mit Rücksicht auf V. 4. die falschen Götter bilden, die den Götzendienern gehören; doch könnte man auch an einen Gegensatz zu *weltlichen Gütern* denken, vgl. zu 17, 4. תומיך גורלי] Das Wort תומיך macht nicht geringe Schwierigkeit; es hat das Ansehn eines Verbi in Hif., aber eine Wurzel ימך (ומך) existirt nicht und auch *Köster's* ganz sinnreicher Versuch durch Combination mit מוך denselben Sinn zu gewinnen, der sonst durch הפיל (22, 19.) ausgedrückt wird, muss um so entschiedener abgelehnt werden, da hier innerhalb desselben Verses Gott selbst das erlooste Eigenthum des Redenden ist. Mit Rücksicht darauf, wie es scheint, hält *Ewald* das Wort für eine Abstractform von תמך in dem Sinne von *Besitzung, Besitzthum;* aber eine solche Form lässt sich überhaupt in der hebr. Sprache nicht nachweisen (vgl. *Ew.* §. 156 e.) Vielfältig hat תומיך als ein Partic. von תמך (= תּוֹמֵךְ) gegolten; eine Ansicht, die am geschicktesten von *Gesenius* (Lehrgeb. S. 308 f.) vertheidigt ist; allein dass Gott hier oder wo es sei von einem Frommen als *Ergreifer* oder *Halter* oder *Unterstützer seines Looses* bezeichnet werde, ist gewiss nicht wahrscheinlich und da die Abnormität der Form hinzukommt, so wird auch diese Erkl. unzulässig erscheinen. Eine Aenderung der Vocale in תּוֹמִיךְ würde auch in der Hauptsache Nichts ändern und bloss einen Verstoss gegen die Orthographie an die Stelle einer problematischen Form setzen. Das Wahre wird sein, dass das Wort corrumpirt ist und vielleicht ist es, da alle bisher bekannt gewordenen Verbesserungsversuche ungenügend erscheinen, am gerathensten eine Entstellung des Verbi תּוֹסִיף darin zu finden; der Sinn würde

wenigstens gut zum Vorigen stimmen: *der Herr ist der mir gewordene Antheil; Du wirst auch ferner mein Loos* (sein und bleiben); die Construction ist wie Ex. 11, 6.: אֲשֶׁר כָּמֹהוּ לֹא נִהְיָתָה וְכָמֹהוּ לֹא תֹסִף, wo man am Schlusse zu ergänzen pflegt: לִהְיוֹת; hier mit möglichst genauem Anschlusse an semitische Redeweise: Du wirst fortfahren *als mein Loos.* — V. 6. Insofern nun dem Redenden Gott selbst als eigenthümliches Loos zugefallen ist, darf er hinzufügen, wenn auch nicht ohne in eine gewisse Breite in der Darstellung zu verfallen: *ein Besitz ist mir zugefallen in der Annehmlichkeit* d. i. als ein angenehmer, erfreulicher; vgl. Hiob 36, 11., wo בַּנְּעִימִים in Parallele mit בַּטּוֹב steht, und *Ew.* §. 172 b. Darnach wird man nicht übersetzen dürfen: in *regionibus* amoenis (*Ges.*), in der schönsten Gegend (*Ew.*). חֲבָלִים wird allgemein von den *Messschnüren* verstanden, deren man sich bei Aeckervertheilungen bediente um die Grenzen abzustecken Zach. 2, 5. Am. 7, 17.; weil aber von diesen Schnüren nicht wohl gesagt werden kann, *sie fallen Jemandem zu*, so sollen dieselben hier metonymisch für den abgesteckten Grundbesitz selbst stehn, dem hinterher durch das Loos sein Eigenthümer bestimmt wird. Das wäre allerdings nicht undenkbar, allein die Vergleichung des Ausdrucks חֶבֶל בְּגוֹרָל בַּשְּׁלִיךְ Mich. 2, 5. lässt kaum zweifeln, dass man sich bei den Hebr. der Schnüre oder Stricke selbst in irgend einer Weise zum Loosen bediente und darnach wäre hier wahrscheinlich zu übersetzen: *Loose* (oder: die Loose) sind mir gefallen aufs Angenehmste. [אַף־נחלת] *und* (*mein*) *Besitz*; אַף wenig stärker als das gewöhnliche גַּם; wegen נחלת s. *Ew.* §. 173 d. Jedenfalls wäre diese Form eine *alterthümliche*, nicht als eine spätere anzusehn, wie *v. Leng.* meint; doch ist es sehr wahrscheinlich, dass hier (wie V. 1. in אמרת) ein urspr. schliessendes ה nur verblichen und also נַחֲלָתִי herzustellen ist. [משפרה עלי] im Hebr. nur hier, aber ebenso im Chald., s. Dan. 4, 24., vgl. 3, 32. 6, 2. — V. 7. [אשר יעצני] *der mir Rath ertheilt, mich berathen hat*, wie Ex. 18, 19. u. ö. Der Inhalt des ertheilten Raths lässt sich nur im Allgemeinen angeben, etwa so: „von Gott nicht zu lassen, ihn vor Augen zu haben;“ auf ein Erwählen des im Vorigen gedachten Besitzthums kann der Rath nicht wohl gehn, denn dies ist ein durch das Loos, d. h. durch höhere Bestimmung zugetheiltes, kein frei gewähltes. Die von *Gesen.* u. AA. gebilligte Erkl. „er hat für mich gesorgt“ wird aufgegeben werden müssen, da der Sprachgebrauch sie nicht bestätigt und die erwähnte Auffassung durchaus befriedigt. [אַף־לילות וגו׳] *auch die Nächte* (d. i. in den Nächten, bei Nacht) *mahnen mich meine Nieren*, treibt mich mein Inneres, — wozu? Zum Preis und Danke gegen Gott, so dass eine Parallele zu אברך im 1. Gl. entsteht; oder, wie Andre meinen, mein Inneres mahnt mich in demselben Sinne wie der göttliche Rath, vgl. Jes. 8, 11.; doch möchte dies der üblichen Art der Gliederung nicht so gut entsprechen, wie die erste Erkl., und nach der ausdrücklichen Erwähnung des göttlichen Rathes selber mit Recht etwas zu schwach erscheinen. Das Perf. יסרוני nach *Ew.* §. 135 b. — V. 8. *Ich habe den Herrn vor mich gestellt allezeit,*

d. h. ich habe ihn allezeit vor Augen. כי מימיני וגו׳] *wann (Er) mir zur Rechten ist, werd' ich nicht wanken*; so wohl am Richtigsten *Ew.*, *Böttcher* u. AA. Den Subjectsausdruck vermisst man ungern, doch durfte sich der Dichter vielleicht wirklich so kurz fassen; vgl. 22, 29. 37, 39. *Ew.* §. 294 b. Zur Rechten ist aber der Beistand, der Beschützer, vgl. z. B. 121, 5. Viele Ausleger übersetzen: *denn Er ist* u. s. w.; *weil* er mein Beschützer ist und ich also nicht wanken werde, habe ich ihn vor Augen. Schöner gewiss ist die entgegengesetzte Wendung: ich habe Gott vor Augen und wann er (dann, deshalb) mir beisteht, so werde ich nicht wanken. Das Nicht-Wanken wird auch hier vom Bestande des Glückes oder genauer von der Abwendung traurigen Schicksals zu verstehn sein, wie 10, 6. u. ö. — V. 9. שמח] Das Perf. wieder nach *Ew.* §. 135 b. כבודי] *meine Seele*, vgl. zu 7, 6. אף־בשרי וגו׳] *auch mein Leib wird in Sicherheit wohnen*, geschützt sein, sodass ich ohne Furcht sein kann. Das Wohnen ist ungefähr s. v. a. ruhig leben. — V. 10. Grund der soeben mit Zuversicht ausgesprochenen Erwartung ist die Ueberzeugung, dass der Herr den Redenden wie alle seine Frommen dem Tode nicht preisgeben, sondern sie schützen und in einer Gefahr, die *eben jetzt* leicht eintreten kann oder schon ernstlich droht, am Leben erhalten wird. Im 1. Gl. steht נפשי *mich*, im 2. nach dem K'tîb: חסידך *Deine Frommen* insgesammt, nicht blöss den Redenden, sondern seine Freunde mit ihm; vgl. die Vorbemerkungen zu diesem Ps. und besonders 2 Macc. 14, 6. Das Q'rî liest mit Rücksicht auf den Sing. in der Parallele: חסידיך; diese Lesart würde zwar keinen Anstoss gewähren (vgl. Ps. 4, 4.), doch ist kein Grund vorhanden, sie der älteren Lesart vorzuziehen. שחת] die *Grube*, *Gruft*, nicht etwa διαφθορά (LXX.). — V. 11. Das 1. Gl. sagt in positivem Ausdrucke wesentlich dasselbe wie V. 10., was der breiten Manier dieses Dichters, wie sie sich von V. 5. an zeigt, ganz entspricht: *Du wirst mich den Weg des Lebens* (= zum Leben) *kennen lehren*, mich der jetzt drohenden Gefahr entreissen. Die beiden folgenden, unter sich parallelen Glieder, schliessen sich an das 1. Gl. so wenig bequem an, dass viell. auch hier eine Lücke im Texte anzunehmen ist; die Beziehung auf die für itzt drohende Gefahr wird jedenfalls verlassen und in ganz allgemeiner Weise das Glück gepriesen, das Gott allezeit für seine Frommen bereit hält. Dass der Dichter sich dieses Glück als auf das gegenwärtige Leben beschränkt vorstelle, ist an sich sehr wahrscheinlich und auch wenn der Ps. aus der maccabäischen Zeit stammen sollte, wäre ungeachtet der Stellen 2 Macc. 7, 9. 11. 14. 23. 12, 44. f. eine Beziehung auf ein künftiges Leben hier nicht zulässig; denn da im Vorhergehenden nur vom Nicht-Sterben die Rede ist, nicht vom Wiederauferweckt-werden, so würde eine ausdrückliche Erwähnung davon hier unentbehrlich gewesen sein. את־פניך] *bei Dir*, unter Deinem Schutze, vgl. 21, 7. 140, 14. נעמות] *Angenehmes*, vgl. *Ew.* §. 172 b. *In Deiner Rechten*, mit welcher die Gaben vertheilt werden.

PSALM XVII.

Inhalt. Höre, o Herr, mein Flehen, da ich schuldlos V. 1—5.; erhöre mich und schütze mich vor den gierigen und unbarmherzigen Frevlern, die mich umgeben V. 6—12. Auf! stürze jene weltlich gesinnten Menschen, mich aber, den Frommen, errette! V. 13—15.

Eine regelmässige Strophenanlage lässt sich nicht nachweisen.

Wer die Frevler sind, die den Redenden umgeben und gewaltthätig behandeln (V. 9.), lässt sich nicht mehr ermitteln, die ganze Situation aber würde sich am besten aus den Verhältnissen der Frommen in der maccabäischen Zeit erklären.

V. 1. צדק] *die Unschuld*, so dass die beiden ersten Glieder eine Parallele zu den beiden letzten bilden, nur mit umgekehrter Ordnung der Gedanken; wie רנתי dem תפלתי entspricht, so צדק dem בלא שפתי מ׳. Diese letzten Worte sind mit תפלתי so zu verbinden, dass der Sinn ist: *mein Gebet, das gesprochen wird mit Lippen, die nicht Lippen des Truges sind*, d. i. die nicht lügen, heucheln u. s. w. Die Worte לא שפתי מ׳ bilden einen zusammengesetzten Terminus, der als Ganzes unter den Einfluss der Präp. בְּ tritt, und so ist בלא hier durchaus nicht, wie sonst oft, s. v. a. *ohne*, wie *v. Leng.* meint. — V. 2. מלפניך משפטי יצא] *von Dir wird mein Recht ausgehn* d. i. vor Deinem Richterstuhle wird meine Unschuld anerkannt werden; deshalb eben hat sich der Redende mit der Bitte V. 1. an den Herrn selber gewandt, weil er hier zu finden versichert ist, was er anderswo nicht gefunden. Der Grund seiner Zuversicht folgt sofort im 2. Gl.: *Gottes Auge erschaut*, erkennt mit Sicherheit *das Rechte*, so dass ein ungerechtes Urtheil bei ihm nicht denkbar ist. Viele Ausleger drücken im 1. Gl. bloss das Präs. aus: von Dir geht mein Recht aus (*Ew.*: von Deinem Thron geht aus mein Urthel); andre fassen das Imperf. als Ausdruck des Wunsches: von Dir gehe mein Gericht aus. Die Meinungen werden sich hier wohl nicht leicht einigen; der Anschluss an das Vorhergehende möchte sich nach der ersten Erkl. am natürlichsten gestalten. Für das Wort מישרים möchte weder die Bedtg. *Gradheit* oder *Grades*, noch irgend eine andre dem Zusammenhange so gut entsprechen, als die von *Gesenius* empfohlene: *quod justum est.* — V. 3. Die Perfecta beziehen sich auf die in die Gegenwart hineinreichende Vergangenheit: *Du prüftest* und prüfst noch immer *mein Herz, erforschtest* es *bei Nacht*, wo man den Gedanken am ungestörtesten und rücksichtslosesten nachhängt. צרפתני רגו׳] *Du prüftest mich ohne* (etwas) *zu finden*, näml. etwas Unrechtes, das ich im Busen hegte. Die gewöhnliche Uebersetzung durch: *Du läutertest* (oder läuterst) *mich* ist unpassend, weil das deutsche Verbum nicht auch, wie das hebr., in dem speciellen Sinne der Läuterung *um der Prüfung willen* gebraucht wird. Die Ellipse des Objects zu חמצא erscheint in Betracht des klaren Zusammenhanges nicht gar zu hart; indessen hat man versucht, sie dadurch ganz zu beseitigen, dass man das im folg. Gl. unbequeme Wort זמּתי zu diesem Gl. zog. Dabei hat man denn verschiedene Wege eingeschlagen. *Gesenius* betrachtete

זַמֹּתַי als Aequivalent von זַמֹּתַי = זִמֹּתַי (vgl. Hiob 17, 11.) oder מְזִמֹּתַי. Ein Nomen זַמָּה kommt jedoch sonst nicht vor und das Suff. ־ַי für ־ֵי hinter der Pluralendung ־וֹת — liesse sich zwar, abgesehn von den gewöhnlichen Formen חֲרָבְתָם und dgl., durch das Beispiel וְעָדָתַי זוֹ Ps. 132, 12. (wo עֲדָתַי bloss der folgenden Tonsylbe wegen für עֲדֹתַי steht) und durch die Analogie von מַכֹּתָךְ Deut. 28, 59. vertheidigen, immer aber bliebe diese Bildung eine grosse Seltenheit; und vor Allem ist es anstössig, dass die Bedtg. sein müsste: *böse Anschläge von mir*, d. h. die ich mache, wo ordnungsmässig nicht das Suff. gebraucht werden durfte, sondern nur לִי am Platze war. Dieser letzte Einwurf gilt auch gegen eine etwanige Aenderung der Vocalisation in זַמֹּתַי oder זִמֹּתַי und gegen die Ansicht *Ewald's* (vgl. §. 238 e.), wornach זַמּוֹת eine Infinitivform von זמם sein soll, deren Endung ־וֹת — nach Analogie der sog. Verba ל״ה gebildet wäre; eine Annahme, der sich übrigens wegen der Analogie der übrigen semitischen Sprachen grosse Schwierigkeiten in den Weg stellen. Unter diesen Umständen wird es nicht gestattet sein, das Wort זמתי zum vorhergehenden Gl. zu ziehen; aber allerdings macht dasselbe, wie gesagt, auch in dem Gl., wozu es nach der masorethischen Abtheilung gehört, Schwierigkeit. Nimmt man nämlich die Worte בל־יעבר־פי in dem Sinne, der offenbar am nächsten liegt: *nicht übertritt mein Mund* (etwa: Deine Gebote, nicht versündigt er sich), so stimmt זמתי schlecht dazu, man nehme es nun für ein absolute voran stehendes Nomen (Sing. oder Plur.) in der Bedtg.: *mein Sinnen* oder *meine Gedanken* betreffend, oder als Perfectform (= זַמּוֹתִי, vgl. בַּלֹּתִי 92, 11. *Ew.* §. 197 a.): *sinne ich nach;* statt des Denkens oder Sinnens hätte vielmehr eine Erwähnung des Sprechens erwartet werden müssen. Es fehlt daher nicht an andern Erklärungsversuchen, als: mein Denken geht nicht an meinem Munde vorbei, was bedeuten soll: ich habe keine Gedanken, die ich nicht ausspreche, und wobei, abgesehn von dem gezwungenen Sinne, auch die Construction von זמתי mit dem masc. יעבר Anstoss gewährt; oder umgekehrt: *cogitationes meas non praeterit os meum* i. e. nil discrepant sermones mei a mente mea: oder auch: *quod cogito* (זַמֹּתַי), *non discedit os meum ab eo;* beides unhaltbare Vorschläge von *Gesenius*, und was dgl. mehr ist. Gewiss ist, dass sich eine sichere Erkl. nicht geben lässt; vielleicht ist der Text in Unordnung gerathen, man dürfte etwa vermuthen durch ungehörige Aufnahme des Wortes זמתי, das als Interpretament zu לבי am Rande gestanden hätte. Der Verdacht einer Verunstaltung des Textes wird erhöht durch den Zustand des folgenden Verses. — V. 4. Regelrechte Gliederung fehlt hier durchaus und ein klarer Sinn liegt nicht vor, zumal nicht im 1. Gl.; aber auch beim 2. Gl. sind die Ansichten getheilt. Manche Ausleger erklären: *ich habe mich gehütet vor den Pfaden des Gewaltthätigen*, wo man aber wenigstens die Präp. מִן vor אָרְחוֹת erwartet hätte nach Jos. 6, 18., obgleich auch dann die Constr. noch eine ungewöhnliche wäre; vgl. z. B. Deut. 4, 9.; der Sinn ist sonst für den Zusammenhang sehr passend und אני steht hier, wie V. 6., um den Gegensatz gegen die nicht ausdrücklich genannten

Frevler hervorzuheben, auf die schon V. 1. am Ende durch die Wahl des Ausdrucks (בלא שפתי מרמה vgl. 12, 3. ff.) hindeutete. Andre Erklärer meinen, den sonstigen Sprachgebrauch strenger berücksichtigend übersetzen zu dürfen: *ich habe die Pfade des Gewaltthätigen beobachtet*, nicht um sie innezuhalten (Spr. 2, 20.), sondern um sie zu meiden; aber das Beobachten *um zu meiden* heisst ja eben sonst: שמר מן, und man bleibt so in Ansehung der Verletzung des Sprachgebrauchs auf demselben Flecke. Etwas allgemeiner will *v. Leng.* die Worte fassen: *Ich habe beachtet die Pfade*, und gesehn wie sie gleichsam beschaffen sind, wovon denn allerdings (nach V. 5.) die Folge war, dass ich sie mied. Eher möchte anzunehmen sein, dass die Präp. מן durch Zufall ausgelassen sei, was bei einer Stelle, die ohnehin einen bedenklichen Zustand des Textes zeigt, am wenigsten zu verwundern wäre. Denn das 1. Gl. trifft ganz entschieden ein starker Verdacht der Entstellung, weil sich die Worte durchaus nicht in den Zusammenhang fügen. Man übersetzt freilich: *beim Thun der Menschen, durch das Wort Deiner Lippen hab' ich gemieden* u. s. w. (*de Wette*); oder: *weltliche Thaten — nein! durch Deiner Lippen Wort hab' ich gemieden* (*Ew.*); oder: *Menschentreiben: auf's Wort Deiner Lippen hab* ich *beachtet* u. s. w. (*v. Leng.*); und wer sich mit so nichtssagenden und unangemessenen Redensarten begnügen will, der wird auch kein Gewicht auf die minder wichtige, aber doch beachtenswerthe Thatsache legen, dass der erste Theil des V. mit dem letzten keine Parallele bildet. Wahr ist es, dass es den beiden Gll. des ersten Theils zwar nicht an einem gewissen äusserlichen Gleichmass fehlt, das Thun und Treiben der Menschen und das Wort der Lippen Gottes schliessen sich aber durch die blosse Vermittelung zweier (verschiedener) Präpositionen an das Folgende so lose und undeutlich an, wie man es bei einem Schriftsteller, der im Allgemeinen so klar und durchsichtig schreibt, wie der Verf. dieses Ps., nicht erwarten kann; beide Ausdrücke mit ihren Präpositionen werden nur als Theile eines grösseren Ganzen verständlich werden und nur in einem anderen Zusammenhange, als worin sie jetzt stehn, mit einander wahrhaft harmoniren. Versuche, die ursprüngliche Gestalt des Textes wieder herzustellen, möchten vergeblich sein, da die Verstümmelung nothwendig eine sehr starke und gewaltsame gewesen ist. — V. 5. תמך] vgl. *Ew.* §. 318 b.; doch möchte in Fällen, wie dieser, eine wahre Ellipse der Verbalform, hier des Perf.'s, anerkannt werden müssen: *meine Schritte hielten fest.* Andre ergänzen den Imper., was sich aber nicht mit der Perfectform im 2. Gl. verträgt. Das 2. Gl. sagt eben aus, dass es dem Redenden bisher gelungen ist, auf dem rechten, Gott gefälligen Wege nicht zu straucheln oder zu fallen. — V. 6. Der Dichter kehrt zu der V. 1. vorgetragenen Bitte zurück: *ich*, der ich so mich verhalte, *rufe Dich an*, und zwar weil ich weiss, dass ich mich an Dich nicht vergeblich wende: *denn Du wirst mich erhören* in gewohnter Weise. — V. 7. חסדיך הפלה] *mache ausgezeichnet Deine Gnadenbezeugungen*, so dass diese einen recht klaren Beweis meiner Unschuld geben. מושיעים] mit Unterdrückung der sonst üblichen

Ergänzung durch בְּ: Du, *der Du errettest die* zu Dir *flüchten!* wenn nicht etwa בימינך noch von חוסים abhängen soll, was bei der ohnehin höchst mangelhaften Gliederung des V. sehr wohl möglich ist. Von מיושיע hängt jedenfalls die folgende Präp. מן ab: *von denen die da aufstehn* (vgl. 2, 2.); vielleicht auch בימינך *mit Deiner Rechten*, d. i. durch dieselbe; während Andre endlich dieses Wort von dem unmittelbar vorhergehenden ממתקוממים abhängen lassen: *wider Deine Rechte.* Mit Sicherheit lässt sich die Sache nicht entscheiden, zumal da der unvollkommene Parallelismus keinen Fingerzeig giebt. — V. 8. Die Nebeneinanderstellung des masc. אישון und des fem. בת־עין fällt unangenehm auf; selbst zugegeben, dass man an die eigentliche Bedtg. dieser bildlichen Ausdrücke im gemeinen Leben gar nicht mehr dachte, hätte man doch in einem Gedichte, wie dieses, eine grössere Sorgfalt in der Darstellung erwarten dürfen. Doch scheint es nicht, als wäre etwa der zweite Ausdruck urspr. ein blosses Interpretament des ersten gewesen und nur zufällig in den Text eingedrungen. Vielmehr wird statt בת zu lesen sein: בָּבַת nach Zach. 2, 12., welches Wort zwar auch gen. fem. ist, sich aber, da das Fem. dann nicht das natürliche Geschlecht bezeichnet, mit אישון gar wohl verträgt. Uebrigens wird אישון ohne zureichenden Grund für eine Deminutivform gehalten. תסתירני] als Wunsch; von diesem Verbum hängt dann der folgende V. ab. — V. 9. Wegen זו vgl. zu 9, 16. שדוני] im Perf., weil die gewaltthätige Behandlung schon länger dauert. איבי בנפש] hängt noch von מפני ab: *vor denen die mich anfeinden mit Gier*, so dass נפש auf die anfeindende Person geht, nicht: *Todfeinde*, wo das Wort auf den Angefeindeten gehn würde. Vgl. Stellen wie 27, 12. 41, 3. — V. 10. חלבמו סגרו] *ihr Fett haben sie verschlossen* (und verschliessen sie fortwährend), so dass Nichts darauf Eindruck macht; das Fett als Bild des fühllosen Herzens, womit dasselbe 119, 70. nur verglichen wird; vgl. auch zu 73, 7. פימו] entweder absolute vorangestellt, wo dann die Rückbeziehung auf das Wort in dem folgenden Satze zu ergänzen wäre: *ihr Mund, (mit dem) reden sie in Hochmuth;* oder auch wie קולי 3, 5. zu erklären nach *Ew.* §. 281 c. Die Masora macht ausdrücklich darauf aufmerksam, dass פִּימוֹ mit dem Tone auf der ersten Sylbe, also in der Bdtg. *ihr Mund* zu lesen sei; vermuthlich weil die Nähe des Wortes חֶלְבָּמוֹ leicht veranlassen konnte an פִּדְמָה *Fett* zu denken, das Hiob 15, 27. mit חֵלֶב in Parallele steht; doch scheint nur der Zufall hier das ähnlich klingende Wort herbeigeführt zu haben. — V. 11. אשרנו] Auch dies Wort könnte vielleicht auf die eine oder die andre Weise dem vorhergehenden פימו analog erklärt werden: *unsre Schritte, jetzt* (gleichsam: schon) *umgeben sie uns*, näml. bei jedem derselben, obgleich dies nicht ohne Härte wäre; oder: *auf unsern Schritten* (d. h. auf jedem derselben) *umgeben sie uns*. nach *Ew.* a. a. O., obgleich auch das hier viel härter wäre, als im vorigen V. Im Grunde ist das Wort anstössig, und zwar um so mehr, da auch die alte Lesart (das K'tib) im folgenden Satze nicht gut dazu passt; man hilft sich denn freilich mit der allerdings möglichen Annahme, der Redende hebe dort seine Person (etwa als

die eines hervorragenden Hauptes) neben den gleichgesinnten Freunden besonders hervor. *Hitzig* erinnert an Ps. 44, 19. Hiob 31, 7., wo אֲשֻׁרַי und אֲשֻׁרַי als Object von נטה abhängen und übersetzt um die sonst unläugbar vorhandene Härte zu mildern so: *unsern Schritt — nun haben sie mich umringt — richten sie ihre Augen, zu Boden zu strecken.* Allein in der Einschiebung solcher Parenthese in diesem Zusammenhange und nach einem unpassender Weise so ganz vorangestellten, durchaus untergeordneten Satztheile liegt gewiss ebenfalls eine grosse Härte. Es kommt hinzu, dass in den angeführten Stellen das *Beugen der Schritte* von dem Zusatze מִנֵּי אֹרַח und מִנֵּי הַדֶּרֶךְ begleitet und folglich von einem *aus dem Wege Drängen* die Rede ist, während hier die Schritte zur Erde gebeugt oder gestreckt würden, was grade nicht sehr natürlich erscheint. Doch soll nicht geläugnet werden, dass die angeführten Stellen grosse Beachtung verdienen, nur müsste man sich entschliessen das ohnehin störende Wort אשרני an das Ende des V. zu stellen, so dass dieser dann ungleich passender mit עיח begänne. Der Sinn des 2. Gl. wäre alsdann: *ihre Augen richten sie,* d. h. sie spähen umher (vgl. 10, 8. am Ende), *um unsre Schritte zur Erde zu strecken,* etwa s. v. a. uns zu Falle zu bringen. Soll dagegen das 2. Gl. unverändert bleiben, so hat man nach der am meisten verbreiteten Ansicht als Object zu לנטות die Bezeichnung der Person selbst hinzuzudenken, also *mich* oder *uns,* während *Ew.* übersetzt: *sie stellen ihre Augen auf durch's Land zu streichen,* was sich schwerlich rechtfertigen lässt. Uebrigens s. wegen des Dag. forte in אשרני *Ew.* §. 260 b. — V. 12. דמינו וגו׳] *Seine Aehnlichkeit ist nach Art eines Löwen, der zu zerreissen trachtet* d. h. er, der mich umringende Feind, gleicht einem Löwen, mit einem Uebergange in den Sing., der dem hebr. Dichter geläufiger ist, als uns, vgl. V. 13. Nach *Ewald's* Auffassung ginge das Suff. in דמינו auf den gesammten Inhalt des vorhergehenden Satzes: *das Gleichniss davon ist wie ein Löwe* d. h. es ist als wenn ein Löwe u. s. w. Uebrigens vgl. 10, 8. ff. — V. 13. קדמה פניו] Nach 95, 2. ist zu übersetzen: *tritt ihm entgegen,* hier in feindlicher Weise, dort im entgegengesetzten Sinne. Andre erklären: *komm ihm zuvor,* was zwar möglich wäre, aber minder leicht mit dem Gebrauche in der angeführten Stelle zu vereinbaren ist. חרבך] *mit Deinem Schwerte,* wofern in einem Falle, wie dieser die Präp. בְּ entbehrt werden kann; denn etwas anders ist es doch, wenn man sagt: קוֹלִי אֶקְרָא oder בְּקוֹלִי דִבְּרוּ, als wenn es heissen soll, wie hier: *errette mich durch Dein Schwert.* Jedenfalls wird aber dieser Sinn in den Worten gefunden werden müssen und חרבך als ein Appositiv zu dem Subj. in פלטה zu fassen (vgl. *Böttcher*, de inferis, p. 185.), wird unzulässig sein. — V. 14. Es ist der erste Theil des V., der hier besonders Anstoss erregt, zunächst schon aus dem äusseren Grunde, weil er sich schlecht in die poetische Gliederung einfügt; denn schwerlich würden die Worte ממתים - ידך יהוה und ממתים מחלד als zwei vollständige parallele Glieder betrachtet werden dürfen. Dann ist aber auch ein befriedigender Sinn nicht wohl zu gewinnen. Man übersetzt an das Vorhergehende anknüpfend etwa

so: (errette mich von dem Frevler durch Dein Schwert,) *von den Menschen durch Deine Hand, den Menschen von der Welt,* d. h. den Menschen dieser Welt (*de Wette* und ähnlich *Ew.*); oder auch: *von Menschen durch D. Hand, von Menschen von Dauer* (*v. Leng.*). Doch stiessen schon die alten Uebersetzer bei dem מתים an und es ist eine harte Zumuthung, dass man glauben soll, der Dichter dieses Ps. habe es angemessen finden können, die vorgetragene Bitte um Errettung von dem Frevler durch Gottes Schwert durch die Anfügung solcher Worte völlig abzustumpfen. Nichts wäre überflüssiger und unpassender, als eine nachträgliche Erkl. des רשע durch מתים, des חרב durch יד, also der kräftigeren und vollkommen klaren Ausdrücke durch die schwächeren; nichts auffallender, als die Wiederholung des so wenig gewichtigen מתים, wenn es zunächst darauf ankam, eine nähere Erläuterung beizufügen, die sich ohne Umschweife an das erste מתים hätte anknüpfen lassen. So erscheinen die drei Worte ממתים - ידך יהוה (oder auch ידך יהוה ממתים) zugleich als überflüssig und störend, und wenn sie getilgt werden, bleibt immer noch ein vollständiger, viergliedriger V. übrig, dessen Sinn zwar theilweise nicht mit völliger Sicherheit erkannt werden kann, aber im Ganzen befriedigt. Fragt es sich freilich, woher denn die anscheinend überzähligen Worte stammen, so ist die Antwort nicht leicht; möglich ist, dass ידך יהוה sei es als Variante, sei es als (freilich unnöthige) Erläuterung zu חרבך V. 13. urspr. am Rande stand und sich mit dem zur deutlicheren Bezeichnung der Textesstelle dahinter beigefügten (zweiten) ממתים in den Text einschlich. Dieser Versuch, die Entstellung des V. zu erklären, kann ein misslungener sein, doch wird die Sache selbst darum nicht anders; vielleicht hat sogar eine viel gewaltsamere Zerstörung des ursprünglichen Textes Statt gefunden. — Das zunächst Folgende bietet auch nach der Beseitigung der besprochenen Worte noch immer grosse Schwierigkeiten dar. Was bedeuten die durch die Accentuation von dem weiterhin Folgenden getrennten Ausdrücke ממתים מחלד? חֶלֶד ist, nach dem Arab. zu urtheilen, wahrsch. zuvörderst die *Dauer;* im A. T. kommt es jedoch nur vor für des *Leben,* als die Zeit, welche der Mensch gleichsam dauert auf Erden, so 39, 6. 89, 48. Hiob 11, 17.; und für die *Welt* Ps. 49, 2., welcher Begriff sich auf die eine oder die andre Weise mit dem der Dauer in Verbindung bringen lässt. Welche Bedtg. hier gelten solle, darüber giebt das Vorhergehende (V. 13.) gar keinen Aufschluss, das folgende חלקם בחיים lässt zunächst an *Leben* oder an *Welt* denken, nicht an *Dauer.* Darnach sollen denn מתים מחלד *Menschen von der Welt* sein, *homines ex mundo* (*Ges.* Thes. s. v. חלד), d. i. solche, deren ganzes Streben in dieser Welt begriffen ist, nicht darüber hinausgeht. Aber schwerlich kann der Gebrauch der Präp. מן in solchem Zusammenhange gerechtfertigt werden; vielmehr wäre ein Genitivverhältniss zu erwarten gewesen. Dasselbe gilt, und noch entschiedener, von der Uebersetzung: *Menschen von Dauer* (*v. Leng.*, mit Bezugnahme auf 10, 5.), um davon abzusehn, dass es im Zusammenhange mit V. 13. sehr unpassend wäre, hier zuvörderst die unverdiente *Dauer* des

äusseren Glückes der Frevler hervorzuheben anstatt der tadelnswerthen Richtung ihres ganzen Strebens, die erst das Folgende berührt. Vielleicht war das störende Wort מחלד enger mit dem Folgenden zu verbinden, so dass die Worte מתים מחלד חלקם בחיים ein einziges Gl. ausmachten: *vor Menschen, deren Antheil* (eigenthümlicher Besitz) *im Leben der Welt angehört*, ein weltlicher ist, wogegen des Frommen Antheil der Herr selber ist, nach 16, 5. Hierfür könnte namentlich auch der Umstand angeführt werden, dass die Worte חלקם בחיים allein genommen kaum einem befriedigenden Sinn geben, und Stellen, wie 142, 6. Pred. 9, 9. zeigen, dass ein Ausdruck, der besagte, worin der Antheil bestand, der ihnen im Leben zufiel, auch hier nicht füglich fehlen konnte. Aber selbst wenn man übersetzen dürfte: *deren Antheil besteht im Leben*, wie der Antheil des Frommen in Gott, wäre der Sinn ungenügend; denn das Leben, das auch der Fromme theilt, darf nicht den Gegensatz zu Gott bilden, wohl aber חלד *die Welt*. Die Hinzufügung des Ausdrucks בחיים bedarf nach den eben angeführten Parallelstellen keiner weiteren Rechtfertigung und erklärt sich hier noch leichter aus dem Schlusse des V., wo auf den Zeitpunct des Todes der Weltmenschen Rücksicht genommen wird; wobei indessen zugleich bemerkt werden muss, dass die ganze Wendung, die der Gedanke hier nimmt, von der unfrommen, *weltlichen Gesinnung* des Frevlers zu dem ihm auch wirklich zu Theil werdenden *irdischen Glücke*, eine unerwartete und nicht ganz passende ist, weil sie von dem, was hier zunächst in Betracht kam, völlig ablenkt. Doch wird ebendadurch zugleich der schöne Schluss des ganzen Gedichtes herbeigeführt, der in tröstlicher Weise das höhere Glück des Frommen dem untergeordneten Glücke des Frevlers gegenüber stellt. Dass übrigens die angedeutete Verbindung des מחלד mit dem Folgenden, die zugleich eine bessere Gliederung des V. zu Wege bringen würde, immer nur ein *Versuch* ist, die Schwierigkeiten der Stelle zu heben, versteht sich von selbst und es ist auf eine Einigung der Ansichten der Lage der Sache nach überhaupt nicht zu rechnen. Dieselbe Verbindung, nur mit wenig verschiedener Erkl. des Wortes חלד hat *Böttcher* (de inferis I, 1. p. 186.) vorgeschlagen: *denen vom Staub ihr Theil wird vom Leben*; auch *Hitzig* verbindet so, aber in dem Sinne: *von den Menschen, deren Theil im Leben ohne Dauer ist;* dieser Auffassung scheint aber der übrige Inhalt des V. durchaus zu widerstreben. Für מְמֵתִים geben übrigens einige Auctoritäten מֵמֵתִים mit Sch'wa mob.; vgl. *Ew.* §. 90 b. [וצפינך וגו׳] Das Q'rî וּצְפוּנְךָ hat denselben Sinn, wie das K'tîb, bringt aber den Ausdruck dem anderswo (Hiob 20, 26.) vorkommenden צְפוּנִים näher. Das Zurückgelegte, Aufbewahrte ist s. v. a. *opes, thesauri;* gemeint sind die irdischen Güter, die dem Weltmenschen reichlicher zuzufallen pflegen, als dem Frommen, dem Leidenden, Armen so vieler Psalmen. *Deren Bauch Du füllest mit Deinen Gütern;* insofern Gott es ist, dem die Vertheilung derselben zusteht. [ישבעו בנים] *deren Söhne*, Kinder, *satt werden* und nicht darben, wie die Kinder der armen Frommen; man hätte aber בָּנֶיהָם erwarten

dürfen und vielleicht ist das Wort bloss verschrieben. Andre (schon die alten Versionen, auch *Ew.*): *sie haben Söhne die Fülle*, wobei der Text Nichts vermissen lassen und auch der Schluss des nächsten V. einen schönen Gegensatz bilden würde, obgleich die Umgebungen im Uebrigen eher den zuerst angegebenen Sinn erwarten liessen und kein Orientale so leicht diesen Punct hervorheben wird um irdisches Glück, dem höheren gegenüber, als werthlos zu zeichnen. *Und die ihren Ueberfluss ihren Kindern hinterlassen.* Andre nehmen טֶמֶר in der Bedtg. des Erübrigten, des Vermögens; die Sache lässt sich nicht entscheiden. — V. 15. Dennoch, trotz dieses äusseren Glückes, beneidet sie der Fromme nicht: *ich* dagegen *werde in Unschuld*, als ein nicht wie jene Schuldbeladener, *Dein Antlitz schauen*, vgl. zu 11, 7.; *will mich sättigen*, nicht an jenen irdischen Gütern, sondern *an Deiner Gestalt beim Erwachen.* Dass תְּמוּנָה hier *Gestalt* sein müsse und nicht etwa *Bild*, geht aus der Vergleichung von Num. 12, 8. am deutlichsten hervor; vgl. auch als Gegenprobe Ex. 20, 4. Die Parallele liess ohnehin nichts Anderes erwarten, und dass der Ausdruck hier nicht eigentlich zu nehmen sei, versteht sich von selbst. Wie aber *das Erwachen* zu fassen sei, darüber sind die Meinungen sehr getheilt. Bald wird es von dem nächsten Erwachen am Morgen verstanden und das Gedicht als ein Abendlied betrachtet (*Ew., v. Leng.*); bald von dem täglichen Erwachen, nach welchem sich täglich auch die Freude an dem innigen Verhältnisse zu Gott erneue (*Hupf.* bei *de Wette*, 4. Ausg.); bald soll vom Erwachen aus dem Todesschlafe die Rede sein (*de Wette*); bald von dem Erwachen Gottes zur Leistung ersehnter Hülfe (*Hitz.*). Lassen wir die letztangeführte Meinung bei Seite, weil doch durch ein Suff. hätte angedeutet werden müssen, dass der Infinitiv nicht dasselbe Subject mit dem vorhergehenden Verbum habe, so bleibt zuvörderst zu erwägen, warum nicht von dem natürlichen Erwachen aus dem Schlafe die Rede sein solle, sondern von dem Erwachen aus dem Todesschlafe. Auf diesen kann wohl nur der Umstand führen, dass am Schlusse des vorigen V. auf den Tod hingedeutet war; aber auf den Tod des Frevlers, und keineswegs in der Absicht, ihn als Uebel besonders hervorzuheben, sondern im Gegentheil um zu erwähnen, dass selbst beim Tode das Glück dem Frevler treu bleibe, insofern es ihm gelingt, seine Güter den Seinigen zu hinterlassen. Vom Tode des Frommen ist dagegen gar nicht die Rede gewesen, und da das Gott-Schauen ein vorgängiges Sterben durchaus nicht voraussetzt (vgl. 63, 3.), so fällt in Wahrheit aller Grund weg, hier an eine Auferstehung zu denken, obgleich deren Erwähnung an sich gar nicht auffallend sein würde, sobald man dem Ps. einen verhältnissmässig späten Ursprung zuschreibt. Handelt es sich aber darum zu entscheiden, ob das nächste Erwachen hier gemeint sei, oder das stets wiederkehrende, so hat man wohl Ursache sich an die erste Erkl. zu halten, welche die Situation des Augenblicks entschiedener anzudeuten geeignet ist, während die andre sich zu sehr im Allgemeinen hält; doch fällt das Urtheil hier lediglich dem unsichern Richter Geschmack anheim.

PSALM XVIII.

Inhalt. Dich, o Herr, meinen Beschützer preise ich und werde dadurch von meinen Feinden errettet V. 2—4. Gefahren umringten mich, da rief ich zu Gott V. 5—7., und er kam herab V. 8—16., mir zu Hülfe V. 17—20. So thut er zum Lohne meiner Redlichkeit V. 21—25.; denn die Frommen liebst Du, o Herr, und stehst ihnen bei V. 26—30. Auf ihn kann man sich verlassen V. 31. 32. Er rüstete mich aus zum Kampfe V. 33—35. Du, o Herr, halfst mir, meine Feinde zu unterwerfen und machtest mich zum Herrscher von Völkern V. 36—46. Preis ihm deshalb! V. 47—49. Preis Dir, o Herr! V. 50. 51.

Eine Abtheilung nach regelmässigen Strophen gelingt nicht.

Als Redender erscheint in diesem Ps. ein israelitischer König, der mächtig genug war, sich fremde Völker zu unterwerfen. Man würde deshalb an *David* zu denken Ursache haben, auch wenn nicht die Ueberschrift ihm dieses Gedicht zuschriebe. Nicht weniger angemessen wird im Allgemeinen die Abfassung desselben in der Ueberschrift an den Schluss seiner Laufbahn verlegt; nur die besondre Erwähnung Saul's wäre wohl passender unterblieben, da dessen Verfolgungen grade der früheren Periode von David's Leben angehören. Indessen gab zu einer solchen Auszeichnung unzweifelhaft der Umstand Anlass, dass eben jene Verfolgungen in den alt-testamentlichen Berichten über David eine so hervorragende Stelle einnehmen. Als besonders zuverlässige Bestätigungen des in der Ueberschrift angenommenen Ursprungs pflegt man theils die Aufnahme des Gedichtes in das 2. Buch Sam. (c. XXII.), theils die namentliche Erwähnung David's am Schlusse (V. 51.) anzusehen. Der erste Umstand kann jedoch nicht mehr beweisen, als dass man dasselbe schon zur Zeit der Aufnahme in das 2. Buch Sam. für davidisch hielt; der zweite aber beweist noch viel weniger das, was man darin zu finden meint. Im Gegentheil giebt die Art und Weise, wie David's Name hier erwähnt wird, mit Recht ein Moment ab, um ihn nicht für den Dichter zu halten, so gut auch der Inhalt des Ps. sonst auf seine Person passt. Schwerlich würde David selbst von Gott gesagt haben: עשה חסד למשיחו לדוד ולזרעו עד־עולם *der da Gnade übt an seinem Gesalbten, an David und seinem Samen ewiglich*; sondern das ist eine Formel, die sich erst bilden konnte, als David's Haus bereits längere Zeit hindurch des göttlichen Schutzes genossen hatte und man sich der Hoffnung hingab, er werde das erhabene israelitische Herrscherhaus auch in alle Zukunft seiner Gnade würdigen. Es wird daher richtig sein anzunehmen, dass das Gedicht zur Zeit, wo noch David's Haus herrschte oder doch wenigstens noch als ein blühendes Geschlecht existirte, von einem Mitgliede oder Verehrer desselben in Davids Seele und auf dessen Namen gedichtet sei. Und für eine solche Annahme beträchtlich späteren Ursprungs spricht fast noch deutlicher die ganze, ungeachtet alles Talentes des Verf., doch breite und weitschweifige Manier desselben, welche einem Zeitalter ange-

hört, in dem die Literatur längst von ihrem Höhepuncte herabgesunken war; worauf *v. Leng.* (S. XVI. f.) mit Recht aufmerksam macht. Die Erwähnung des Tempels (V. 7.) passt natürlich auch nicht für David.

Die erwähnte zweite Recension des Gedichtes, 2 Sam. 22., weicht in manchen Stellen von dieser hier ab, doch wird der Inhalt durch die abweichenden Lesarten durchaus nicht wesentlich berührt. Die einzelnen Abweichungen werden bei der Erkl. Berücksichtigung finden; wegen des gegenseitigen Verhältnisses beider Recc. s. das am Schlusse der Erkl. darüber Bemerkte.

V. 1. Die Ueberschrift scheint grösstentheils aus 2 Sam. 22, 1. geflossen zu sein. ביום הציל - יהוה] vgl. *Ew.* §. 286 i.

V. 2. וַיֹּאמַר] als Pausalform, wie Ex. 2, 14. u. ö. Es fehlt dem V. die Gliederung in Parallelreihen, was aber *zu Anfang* eines Gedichtes gestattet ist; vgl. z. B. 25, 1. 66, 1. 90, 1. 100, 1. 109, 1. 146, 1. Unpassender Weise lässt die andre Rec. den V. ganz weg. אֶרְחָמְךָ] Man erklärt: *ich liebe Dich;* das Verbum kommt jedoch in Qal nicht vor und die Bedtg. müsste etwa durch den Gebrauch im Syrischen gerechtfertigt werden; vgl. z. B. Matth. 22, 37. Pesch. Daher bleibt der Vorschlag eines scharfsinnigen Gelehrten immer beachtenswerth, statt אֶרְחָמְךָ zu lesen: אֲרַחֲמֵךְ, vgl. 30, 2. 145, 1. Jes. 25, 1. — V. 3. Die Anrede an den Herrn wird fortgesetzt, wenigstens nach der Rec. des 2 Sam. Diese weicht darin ab, dass sie für מְשַׁלְטִי das nachdrücklichere, dichterische מְפַלְטִי - לִי giebt (vgl. die ähnliche Stelle 144, 2.); für אֱלֹהַי das minder passende אֱלֹהֵי; endlich aber am Schlusse hinter dem unläugbar abgebrochen dastehenden משגבי noch hinzufügt: וּמְנוֹסִי מֹשִׁיעִי מֵחָמָס תּוֹשִׁיעֵנִי. Mit Berücksichtigung dieser Abweichungen liesse sich der Text (ohne die unpassende Versabtheilung des 2 Sam.) in schöner Gliederung so herstellen:

יְהוָה סַלְעִי וּמְצוּדָתִי וּמְפַלְטִי - לִי אֵלִי צוּרִי אֶחֱסֶה - בּוֹ
מָגִנִּי וְקֶרֶן יִשְׁעִי מִשְׂגַּבִּי וּמְנוֹסִי מוֹשִׁיעִי מֵחָמָס תּוֹשִׁיעֵנִי׃

Die bildlichen Ausdrücke sind an sich deutlich, nur über מֶרֶן יִשְׁעִי herrscht einiger Zweifel, indem einige Ausleger darin nach Analogie von סֶלַע, מִשְׂגָּב u. s. w. eine rettende Anhöhe, einen Berg finden, vgl. Jes. 5, 1., andre aber das Horn, die Waffe mancher Thiere, als Bild des von Gott gewährten Beistandes (parallel mit מָגִנִּי) fassen. Die letzte Ansicht scheint den Vorzug zu verdienen. Das Suff. bestimmt den ganzen Begriff מֶרֶן יִשְׁעִי *mein Rettungshorn.* — V. 4. מְהֻלָּל אֶקְרָא יְ׳] *gepriesen sei, ruf' ich, der Herr!* So und nicht anders sind diese Worte zu verstehn; der Nominalsatz, in den das regierende אֶקְרָא eingeschaltet ist, ist als Wunsch zu fassen. *Ewald* kam der richtigen Auffassung nahe, indem er übersetzte: *preiseswürdig, ruf' ich, ist Jahve;* allein der nach dem 2. Gl. die Rettung bewirkende Ausruf wird ungleich passender als Wunsch genommen. Andre erklärten: *als* den Preiswürdigen ruf' ich den Herrn an, oder auch: Preiswürdiger! ruf' ich den Herrn an. Der Redende spricht nach der Erfahrung, die er oft gemacht: jedesmal, da ihm Gefahr droht, wendet er sich an den Herrn und jedesmal wird er errettet von seinen

Feinden. 2 Sam.: וּמֵאֹיְבָי, die Präpos. nach der gewöhnlichen Weise mit dem folg. Nomen vereinigend. Es folgen Rückblicke auf die Vergangenheit, zunächst V. 5—20., und weiterhin wieder V. 33—46. — V. 5. חבלי־מות] *Todesbande* hatten mich umringt. 2 Sam.: מֵי אֲפָפֻנִי מִשְׁבְּרֵי־מָוֶת *Todesbrandungen*, todbringende Wogen, als Bild der Gefahr, was durch den Parallelismus entschieden empfohlen wird. חבלי wird durch ein Versehn aus dem folg. V. eingedrungen sein. ונחלי בליעל] *torrentes* (*χείμαῤῥοι* LXX.) *perniciei* i. e. *perniciosi*. Der Ursprung des Wortes בליעל ist noch streitig, indem der zweite Theil desselben bald auf die Wurzel עלה zurückgeführt wird, vgl. *Ew.* §. 270 a., bald auf die Wurzel יעל s. *Ges.* lex. man. Die bei ähnlich zusammengesetzten Wörtern sonst nicht übliche formelle Vereinigung in ein einziges Wort ist viell. bloss durch das Zusammentreffen der Laute (*t* am Schlusse des ersten Theils, *j* zu Anfang des zweiten) veranlasst worden, die sich als Bestandtheile desselben (zusammengesetzten) Wortes beim Sprechen nach den in der Sprache herrschenden Wohllautgesetzen nothwendig in die Gruppe *ijj* umwandeln mussten und dann auch in der Schrift füglich verbunden werden konnten, wogegen bei weniger enger Verbindung selbst nach der Lautumwandlung die getrennte Schreibart blieb, s. 118, 5. 18. — V. 6. 2 Sam.: סַבֻּנִי, was minder vollen Klang hat. קדמוני] *hatten mich überrascht, überfallen*, d. h. unerwarteter Weise erfasst; in diesem Sinne übersetzen die meisten Erklärer. Andre, wie *Rosenm.*, weniger ausdrucksvoll bloss: *obviam mihi erant tendicula mortis.* — V. 7. בצר־לי] *in der Bedrängniss, die mir war, rief ich* (damals) u. s. w. Für אשוע wiederholt 2 Sam. אקרא, was nicht zu loben ist. *Er hörte* (zu eben jener Zeit) *von seinem Palaste aus meine Stimme.* 2 Sam.: וַיִּשְׁמַע: *da* hörte er; beide Lesarten sind untadelhaft und über die Ursprünglichkeit lässt sich nicht entscheiden. Bei dem הֵיכָל wird wahrsch. jeder Israelit an den Tempel zu Jerusalem gedacht haben, und da der Herr seinem Volke an diesem Puncte gleichsam am nächsten zu sein schien, so ist die Erwähnung des Heiligthums hier nicht auffallend, wenn auch Gottes thätiges Einschreiten nachher (V. 10.) als ein Herabsteigen vom Himmel dargestellt wird. Doch ist es möglich, dass hier, wie oben 11, 4., der Dichter nur an den Himmel dachte. Das letzte Gl. enthält mehr als nöthig und angemessen war; denn לפניו hat schon denselben Werth, wie das folg. תבא באזניו. Die andre Rec. giebt dagegen bloss: ושועתי באזניו, was auch genügen kann, vgl. Hiob 15, 21. Es scheint fast, als wenn die Worte hier urspr. als Variante oder Erklärung am Rande standen und später in den Text eindrangen. — V. 8. *Da wankte und schwankte die Erde.* 2 Sam. im Q'ri: וַיִּתְגָּעַשׁ statt des bequemen וַתִּגְעַשׁ. Die Aenderung wird dadurch veranlasst sein, dass געש sonst nicht in Qal vorkommt; dagegen ist nicht wahrscheinlich, dass zu beiden Verben ויתגעש und ותרעש dasselbe Subject (הארץ) gehören soll; denn, wenn auch ארץ im A. T. zuweilen als masc. vorkommt, so ist doch absolut unzulässig, dasselbe in einem Athemzuge mit doppelter Personification, männlicher *und* weiblicher, zu gebrauchen;

vgl. die Note zu Hiob 20, 26. in *Hirzel's* Comment., 2. Aufl. Es scheint vielmehr als wolle das Q'ri den Herrn selber als Subj. fassen, etwa so: *da erzitterte er*, vor Zorn nämlich; indessen kommt das Verbum sonst in Hithpa. nicht von Personen vor und alle formellen Gründe stehn der älteren Lesart (dem K'tîb) zur Seite. Für ומוסדי הרים hat 2 Sam.: מוֹסְדוֹת הַשָּׁמַיִם, was *Ew.* u. AA. vorziehen; doch ist sonst wohl von Säulen des Himmels die Rede (Hiob 26, 11.), aber nirgend von seinen Grundfesten, wogegen die Grundfesten der Erde dem Hebr. ganz geläufig sind und auch die der Berge Deut. 32, 22. vorkommen. [כי־חרה לו] Vgl. *Ew.* §. 273 a. Not. — V. 9. Dasselbe Bild vom Rauchen der Nase des Zürnenden 74, 1. Deut. 29, 19.; anderswo wird statt dessen das in der Nase entbrennende Feuer selbst erwähnt, wie Deut. 32, 22., oder beides, Rauch und Feuer, wie Jes. 65, 5.; hier dagegen geht das Feuer vom Munde aus: *und Feuer, aus seinem Munde* (ausgehend), *verzehrte* (Alles was es erfasste); vgl. 50, 3. Ebenso gleich nachher: *Kohlen entbrannten, von ihm* (ausgehend), wobei noch nicht grade auf Blitze gezielt wird. — V. 10. *Und den Himmel neigte er herab*, er liess ihn scheinbar sich herabsenken, indem Wetterwolken tief zu gehn pflegen, *und stieg* so selber *hernieder, während Regengewölk unter seinen Füssen war.* עֲרָפֶל, durch das Bildungssuffix ־ֶל von einer Form עָרָף (= עֲרָפִים) abgeleitet, wie בַּרְמֶל von בֶּרֶם u. s. f. Der Begriff der Finsterniss liegt urspr. nicht in dem Worte. — V. 11. [וירכב על־כרוב] *und fuhr daher auf Keruben*; denn als Collectivum wird כְּרוּב hier doch höchst wahrsch. zu nehmen sein; vgl. über diese Träger des göttlichen Thrones *Winer* bibl. Realwb. u. d. W. Cherubim. Der Ursprung des Namens ist dunkel, doch dürfte die Zusammenstellung mit רָכַב, רֶכֶב u. s. w. noch am meisten für sich haben. [וידא] *und schoss daher*, wie ein Adler, Deut. 28, 49. Die Lesart der andern Rec. וַיֵּרָא giebt dagegen einen matten Sinn und mag wohl nur auf einen Schreibfehler beruhen. — V. 12. [ישת] Die Zurückziehung der Tonsylbe ist nur durch das Zusammentreffen mit der folg. Tonsylbe veranlasst. Uebrigens hätte man auch hier das Vav cons. erwarten dürfen, und im 2 Sam. steht wirklich וַיָּשֶׁת, Diese Form möchte daher am richtigsten wieder herzustellen sein, obgleich Andre dies nicht für nöthig halten; s. *Ew.* §. 233 a. Während hier ישת חשך סתרו [ו]סביבותיו סְבִיבוֹתָיו in angemessener Parallele stehn, giebt die andre Rec., indem sie סְתָרוֹ auslässt, nur ein einziges Gl. und setzt unpassender Weise סְפֵיחַ an die Stelle von סְבָיו. Die letzte Hälfte des V. erläutert gleichsam den Ausdruck חֶשְׁכָה; doch sind die gebrauchten Worte eigenthümlich und nur durch die Verwendung in dichterischer Rede zu rechtfertigen: חשכת־מים *Wasserfinsterniss* kommt sonst nicht vor, auch עב שחקים nicht, wohl aber שחקים allein, obgleich zunächst *Wolken*, dann gradezu in der Bedtg. *Himmel*, wornach hier zu erklären ist: *Himmelswolken*. Anders *Ges.* lex. man., wornach עָב (Ex. 19, 9.) und עֲבִים die Bedtg. von *caligo, caligines* haben soll und שְׁחָקִים die von *Wolken* behalten würde. Die andre Rec. bietet חַשְׁרַת־מַיִם, was nach dem Arab. zu urtheilen

s. v. a. *Wassersammlung* bedeuten soll, dem Sinne nach also nicht unpassend; doch lässt sich nicht läugnen, dass חשרת leicht aus חשכת corrumpirt sein kann; vgl. *Hitzig* zu d. St. — V. 13. *Vor dem Glanze vor ihm*, der ihn zunächst umgab, *schwanden seine Wolken* (*Ew.*). Die folgenden Worte stehn wie ein Ausruf der Bewunderung. 2 Sam. mit sehr geschwächter Darstellung: מִנֹּגַהּ נֶגְדּוֹ בָּעֲרוּ גַּחֲלֵי־אֵשׁ, viell. unter Einfluss von V. 9.: *von dem Glanze vor ihm entbrannten Feuerkohlen*, feurige Kohlen. — V. 14. Die andre Rec.: יַרְעֵם ohne ו cons., was wie die Lesart יָשַׁח oben V. 12. zu beurtheilen ist. Ferner: מִן־שָׁמַיִם statt des natürlicheren בשמים, doch ohne Möglichkeit einer Entscheidung über die urspr. Lesart. Das wiederholte ברד וגחלי־אש fehlt diesmal in 2 Sam. ganz. — V. 15. Für חִצּוֹ *seine Pfeile*, näml. die Blitze, ebenda das allgemeinere und daher schwächere חִצִּים. *Und zerstreuete sie*, die in dieser Schilderung noch nicht ausdrücklich erwähnten, aber doch vorher V. 4. schon genannten Feinde; *Ew.* will zwar zunächst die drohenden Fluthen, das Bild der Feinde, als Obj. angesehn wissen, aber die gewählten Ausdrücke (ויפיצם und nachher ויהמם) sprechen dagegen. Noch weniger darf man das Suff. auf die Pfeile selbst zurückbeziehen, was der Sinn des Parallelgliedes verbietet. Doch war dies ohne Zweifel die Meinung der Punctatoren bei 2 Sam., die aber deshalb auch im 2. Gl. den Text ändern. וברקים רב] *und Blitze viel*, in Menge, näml. versandte er, so dass רָב (bei dem grösseren Accente s. v. a. רַב) als adverbieller Zusatz (Specificativ) zu dem vorhergehenden Plur. gefasst wird. Da jedoch dieser Gebrauch jenes unbestimmten Zahlwortes sonst nicht vorkommt, und mit Berücksichtigung der nachgeahmten Stelle 144, 6. nehmen Andre (*Hitz.*, *Ew.*) das Wort רָב als Perf. (= רִב *Hitz.*; = רָבָה, רָמָה *Ew.*): *und Blitze schoss* (schleuderte) *er*. Der Zusammenhang und die poetische Form vertragen Beides; auch die Parallelstelle entscheidet nicht, da sie eine freie Nachahmung enthält, sondern nur der Sprachgebrauch würde hier Richter sein können und da möchten Fälle wie אֲנָשִׁים מָעַט Neh. 2, 12., גּוֹיִם לֹא מָעַט Jes. 10, 7. genügen, um die erste Erkl. als zulässig zu begründen, wogegen רָב als Perf. zwar möglich ist, aber doch nirgend vorkommt. ויהמם] *und verwirrete sie*, die Feinde, in Beziehung auf welche das Verbum öfter gebraucht wird; vgl. namentlich 1 Sam. 7, 10. Die andre Rec. verkürzt das 2. Gl. also: פָּרָק ויהמם; dabei hängt ברק (als Collect.) noch von וַיְשַׁלַּח ab, das letzte Wort aber wird durch das Q'ri in וַיָּהֹם (ohne Suff.) umgewandelt, ohne Zweifel weil die Punctatoren, wie schon bemerkt wurde, das Suff. in ויפיצם (1. Gl.) fälschlich auf die Pfeile bezogen hatten, der Sprachgebrauch aber hier eine analoge Beziehung ihrer Ansicht nach nicht erlaubte. In welchem Sinne sie das Wort ohne Suff. nehmen wollten, ist nicht klar; viell. gab ihnen nur die Beziehung des Plur. auf den (formellen) Sing. פָּרָק Anstoss und sie wollten verstanden wissen: *und er trieb* (ihn, den Blitz) *vorwärts*, schleuderte ihn; vgl. den ähnlichen Gebrauch von הָמַם Jes. 28, 28. — V. 16. *Da kamen zum Vorschein Wasserbetten;* ein Ausdruck, der in diesem Zusammenhange immer

viel zu allgemein und daher unangemessen erscheinen würde, auch wenn nicht 2 Sam. das Richtige an die Hand gäbe, näml. אַפִּיקֵי מָיִם *Meeresbetten*, die nur bei grosser Aufregung in der Natur dem Auge sichtbar werden. Ebenda: יִגָּלוּ für נִגְלוּ; vgl. zu V. 7. In der zweiten Hälfte des V. geht der Dichter in die Anrede über: *vor Deinem Dräuen, o Herr, vor dem Wehen* (Schnauben) *des Hauchs Deiner Nase.* 2 Sam. steht statt der Anrede die dritte Person; ausserdem: בְּגַעֲרַת *bei* dem Dräuen des Herrn. Die Lesart des Ps. scheint den Vorzug zu verdienen. — V. 17. Der Dichter verlässt die erzählende Form und lässt das blosse Imperf. eintreten, indem er sich in die damalige Gegenwart versetzt. Bei ישלח hat man יָד als sich von selbst verstehendes Obj. hinzu zu denken; vgl. 2 Sam. 6, 6., wo die Ellipse freilich weniger natürlich ist. Die Parallelstelle 144, 7. hat: שְׁלַח יָדֶיךָ. *Grosse Gewässer*, hohes Wasser, häufiges Bild grosser Gefahr. — V. 18. [מארבי עז] *von meinem Feinde als einem Starken* oder mit andern Worten: *indem er ein starker*, übermächtiger; עָז (in Pausa für עַז) ist nicht Adj. zu dem durch das Suff. bestimmten אֹיְבִי, sondern steht als Zustandswort, genau wie im Qur'ân Sur. 2, 129. Flüg. das Wort حنيفا = وهو حنيف. Dass im 1. Gl. der Sing. gebraucht ist, macht grade nicht nöthig, an Saul zu denken. Im 2. Gl. giebt die andre Rec. bloss מִשֹּׂנְאַי ohne Bindepartikel. — V. 19. *Sie überfallen mich am Tage meines Unglücks*, d. h. wahrscheinlich s. v. a. zu einer Zeit, wo ich ohnehin in Noth bin und also um so leichter überwältigt werden kann; aber *da ward der Herr mir zur Stütze*: Rückkehr zu der Erzählung. 2 Sam.: מִשָּׁעֲנָן ohne Präpos. — V. 20. 2 Sam.: וַיֹּצִאֵנִי לַמֶּרְחָב אֹתִי. Die letzten Worte des V. bilden den Uebergang zu der nun folgenden Darlegung des Verhältnisses zwischen Gott und dem Redenden, sowie den Frommen überhaupt. — V. 21. *Der Herr verfährt mit mir nach Massgabe meiner Unschuld;* weil ich unschuldig bin, thut er mir wohl, steht er mir bei. Das Vergelten liegt nicht in dem Verbum גמל, wenngleich in der Parallele הֵשִׁיב gebraucht werden kann. 2 Sam.: כְּצִדְקָתִי. — V. 22. *Denn ich habe bewahrt,* inne gehalten zu jeder Zeit, *die Wege des Herrn,* die von ihm vorgeschriebenen, *und habe nicht gefrevelt, von meinem Gotte* (weichend), von ihm mich entfernend. Dies wird die einzige natürliche Erkl. der Präp. מִן hier sein. — V. 23. *Denn alle seine Verordnungen sind mir* (stets) *gegenwärtig;* ich vergesse sie nie, sodass ich auch aus Achtlosigkeit mich nicht versündige; *und seine Vorschriften lasse ich nicht von mir,* in demselben Sinne zu fassen, wie das 1. Gl. 2 Sam. weniger passend: לֹא אָסוּר מִמֶּנּוּ; wegen des Singularsuff. vgl. *Ew.* §. 307 a. und besonders Beispiele wie 2 Kön. 3, 3. 13, 2. — V. 24. *Und* (in Folge davon) *war ich* (stets) *unsträflich* (in meinem Verhalten) *gegen ihn.* 2 Sam.: וָאֶהְיֶה תָמִים לוֹ; wegen der Verbalform vgl. *Ew.* §. 232 d. *Und hütete mich vor meiner Versündigung*, d. h. mich zu versündigen; eine nicht gewöhnliche Art des Ausdrucks, aber unbedenklich. Anders *v. Leng.:* vor meiner Sünde, zu der ich mich besonders geneigt fühlte und die

mir oft zur Schuld wurde. Die für diese Auffassung angeführten Gründe scheinen nicht genügend. 2 Sam.: וָאֶשְׁתַּמְּרָה. — V. 25. Der Inhalt war schon da V. 21. 2 Sam. auch hier: פְּצַרְתָּנִי, und weiterhin: בָּרִי, gegen den Sprachgebrauch, soweit dieser bekannt ist. — V. 26. Die Betrachtung wird allgemeiner: in entsprechender Weise verfährt Gott immer gegen die Menschen, schlecht und recht gegen den Frommen, aber wer ihn glaubt täuschen zu können, dessen Bemühen weiss er zu vereiteln, indem er ihm selber Täuschung bereitet. Die Ansicht ist echt hebräisch, der Ausdruck wie er dem natürlichen Menschen eigen ist: *gegen den Liebreichen beweisest Du Dich liebreich, gegen den redlichen Mann redlich.* גִּבֵּר, die chald. Form für גֶּבֶר, fällt auf; der dichterische Sprachgebrauch muss dieselbe rechtfertigen. 2 Sam. hat dafür גִּבּוֹר, wahrsch. mit Beziehung auf die Person des Redenden, als des *Helden* David. — V. 27. *Gegen den Reinen erweisest Du Dich rein, gegen den Hinterlistigen verschlagen.* עִקֵּשׁ, eig. *contortus, perversus;* durch die Form des Nomen's wird das (geistige) Gebrechen bezeichnet; vgl. *Ew.* §. 155 e. 2 Sam.: תִּתְפַּתָּל, chaldaisirend vermöge der unorganischen Verdoppelung des zweiten ת, aber nicht chaldäisch, da die Verdoppelung des ב unterblieben ist, was übrigens seinen Grund darin hat, dass die hebr. Form תִּתְבָּרָר, von der die Umbildung ausgegangen ist, die Verdoppelung des ersten ר bereits aufgegeben hatte, so dass nach der Vereinigung der beiden ר und der Verdoppelung des ת die folgenden Vocale einfach auf die beiden nun vorhergehenden Consonanten übergingen. Für תִּתְפַּתָּל giebt 2 Sam. תִּתָּפָל, eine ganz abnorme Form, sobald sie von פתל abgeleitet sein soll; sie ist vielmehr von תפל gebildet; ob aber dieses gleichen Werth mit פתל haben konnte, ist sehr zweifelhaft und die ganze Sache mag auf einem Schreibfehler beruhen. Dass etwa der Dichter um eines Gleichklanges willen ein neues Wort selbst gebildet habe, ist eine völlig unzulässige Annahme. — V. 28. כִּי knüpft in der Weise an das Vorige an, dass es aus der Erfahrung den Grund angiebt für die soeben als allgemein gültig ausgesprochene Ansicht; also gleichsam: so ist es, *denn Du errettest,* wie die Erfahrung lehrt, *Leidende;* was ein Anderer, minder gerechter, hätte er auch die Macht, nicht thun würde. עַם steht in dem Sinne von *Leute;* dies deutsche Wort verträgt sich jedoch hier nicht gut mit der Würde des Ausdrucks. Uebrigens erinnert das ganze Gl. an die Weise der nach-exilischen Klagpsalmen. In der andern Rec. ist der hier sehr angemessene Uebergang bedeutend abgeschwächt, indem es bloss heisst: וְאֶת־עַם עָנִי וגו׳. *Und stolze Augen demüthigst Du;* 2 Sam. dagegen: וְעֵינֶיךָ עַל־רָמִים תַּשְׁפִּיל *„und Deine Brauen senktest Du wider Stolze“,* wie *Hitzig* übersetzt, der diese Lesart vorzieht gegen die Ansicht der meisten Erklärer. Nach den von ihm verglichenen Stellen Jer. 3, 12. Iliob 6, 27. müsste man aber wenigstens תַּשְׁפִּיל statt תַּשְׁפִּיל erwarten. — V. 29. Dieses zweite כִּי ist dem des vorigen V. coordinirt: *denn Du lässest mein Licht leuchten;* Bild zur Bezeichnung des Lebensglücks, wie umgekehrt das Verlöschen des Lichts, das einem leuchten soll, Bild des Unglücks

ist: Spr. 24, 20. u. ö. Allerdings ist נֵר die das Zelt oder Haus erhellende Lampe, *Leuchte;* im Deutschen wird jedoch bei diesem Bilde in edler Sprache nur der Ausdruck *Licht* angemessen sein. 2 Sam.: כִּי־אַתָּה נֵירִי יי׳, wo denn Gott selbst die Licht (d. i. Glück) bringende *Leuchte* sein soll, ähnlich wie 27, 1., wo es heisst: יי׳ אוֹרִי; aber in solcher Verwendung ist der Ausdruck נֵר weder üblich, noch edel — wenigstens nicht nach europäischem Geschmacke. יי׳ אלהי וגו׳] Vielleicht hätte יי׳ als Anrede zum 1. Gl. gezogen werden sollen, wie in der andern Rec. geschehen ist, wo dagegen אלהי im 2. Gl. nicht hätte mit ויהוה vertauscht werden müssen. — V. 30. כי בך ארץ גדוד] Man erklärt: *denn mit Dir*, mit Deiner Hülfe, vgl. 44, 6., (rannte und) *renne ich an gegen Schaaren* oder: wider ein Heer (*Hitz.*), und diesen Sinn beabsichtigten auch wohl die Punctatoren; doch ist die Constr. von רוּץ mit dem Accus. in dieser Bedtg. hart und durch Vergleichung der keineswegs klaren Stelle 59, 5. nicht hinreichend gerechtfertigt, auch das „Gegenanrennen", weil den Erfolg nicht bezeichnend, in diesem Zusammenhange schwach. *Dav. Qimchi* wollte אָרֻץ auf die Wurzel רצץ zurückführen; besser schriebe man wohl אָרֹץ, worauf die Auslassung des ו bei אָרֻץ (2 Sam. jedoch: אָרוּץ) ohnedies hinleitet. Darnach übersetzt auch *Ewald: denn durch Dich zertrümmr' ich Schaaren;* besser viell.: *durchbreche ich.* Der Versuch, durch Veränderung von גְּדוּד in גָּדֵר eine noch passendere Parallele zum 2. Gl. zu gewinnen, wird zu gewagt erscheinen. *Und mit meinem Gotte überspringe ich Mauern;* denn wir setzen den Plural in solcher Verbindung, wo dem Hebr. der (unbestimmte) Sing. genügt. Die Constr. des Verbi דָּלַג mit dem Accus. in der Bedtg. *überspringen* ist unbedenklich, obgleich das Partic. *Qal* Zeph. 1, 9. mit עַל verbunden ist und ebenso, aber in etwas anderem Sinne, das Piel selbst Cant. 2, 8.; denn es ist natürlich nicht dasselbe, ob man *über die Berge dahinspringt* oder *eine Mauer überspringt.* 2 Sam. bloss: בֵּאלֹהַי ohne die Bindepartikel. — V. 31. *Gott — sein Wandel ist untadlig*, er thut jedem gegenüber jederzeit das Rechte; *des Herrn Wort ist lauter,* entw. in dem Sinne von *aufrichtig,* wahrhaft, oder viell. besser in dem von *bewährt*, gleichsam probehaltig; vgl. 17, 3. — V. 32. Der Grund für die im letzten Gl. des vorigen V. aufgestellte Behauptung: *wer ist* (in Wahrheit) *ein Gott, ausser dem Herrn? und wer* (in Wahrheit) *ein Fels*, d. h. ein völlig zuverlässiger Gott, *ausser unserem Gott?* 2 Sam.: אֵל für אלוה und im 2. Gl. ein zweites מִבַּלְעֲדֵי für זוּלָתִי. — V. 33. Rückkehr zu den persönlichen Schicksalen des Redenden: *Gott ist derjenige, der mich mit Kraft gegürtet*, d. i. ausgerüstet hat zum Kampfe näml. mit meinen Feinden (V. 40.); das Prädicat ist ein *bestimmtes* und das Accusativsuffix verhindert natürlich die Setzung des Artikels vor dem Partic. nicht, das dann am bequemsten in der angegebenen Weise aufgelöst wird; vgl. *Ew.* §. 274 a. 290 d. Andere (von den neueren Erklärern die Meisten) nehmen nicht האל als Subj. und המאז׳ als Prädicat, sondern verbinden das Ganze als Apposition mit dem Schlusse des vorigen V., so dass המאזרני einen adjectivischen Beisatz zu האל

bildet: (*ausser*) *dem Gotte, der mich* u. s. w. Bei der grossen Entwickelung, die dies Appositiv durch das Folgende erhalten würde, möchte die Annahme eines neuen, völlig selbstständigen Satzes den Vorzug verdienen. Die Lesart des 2. Sam. הָאֵל מָעוּזִּי חָיִל ist entschieden zu verwerfen, und zwar nicht weil es Prädicat sein muss, was nach Obigem ganz in der Ordnung ist, sondern vornehmlich deshalb, weil das Wort חַיִל sich mit dem durch sein Suffix bestimmten Worte מעוזי *sprachgemäss* weder als Genitiv, noch als Accus. verbinden lässt. Dasselbe gilt natürlich von der ähnlichen Stelle 71, 7., während Fälle, wie שִׂנְאֵי שֶׁקֶר, die *Ew.* §. 291 b. mit jenen Abnormitäten zusammenordnet, sich auf die natürlichste Weise erklären. Uebrigens vgl. wegen מָעוּזִּי, wie *R. Jedidja Sal. v. Norzi* mit Recht auch hier liest statt des מָעֻזִּי der gewöhnlichen Ausgaben, zu 27, 1. Das 2. Gl. setzt das Partic. fort, giebt aber, wenn man den sonstigen Sprachgebrauch berücksichtigt, den nicht sehr passenden Sinn: *und der meinen Wandel untadlig machte;* man würde vielmehr erwarten: der meinen Weg eben, oder gefahrlos, oder auch meinen Wandel glücklich machte; während תָּמִים in einem ähnlichen Sinne sonst nicht vorkommt. Viell. aber darf man es dennoch durch *unverletzt* erklären, und dann ist der Sinn dem Zusammenhange ganz angemessen: *der meinen Weg unverletzt machte*, d. i. mir sicheren Schutz auf meinem (Lebens-) Wege gewährte. Oder man muss sich — die Richtigkeit des Textes vorausgesetzt — bei jenem minder passenden Sinne beruhigen und sich dabei gegenwärtig halten, dass der unsträfliche Wandel dem Hebr. als nothwendige Bedingung des äusseren Glückes erscheint und darum hier gleichsam *statt desselben* erwähnt wird. Die meisten neueren Ausleger jedoch halten sich bei dieser Sachlage an die ursprüngliche Lesart (das K'tib) von 2 Sam.: וַיַּתֵּר תְּמִים דַּרְכּוֹ, wogegen das Q'ri דַּרְכִּי an die Stelle setzt. Jenes wird erklärt: *et ducit* Deus *integrum viam suam*, monstrat homini integro viam, qua incedendum est (*Ges.*), so dass וַיַּתֵּר statt וַיֹּתֶר als Hif. zur Wurzel יתר *circuire* gehörte. Im Grunde ist aber damit nichts gewonnen, denn der Sinn würde doch sein: Gott bewahrt den Frommen *vor der Sünde*, also derselbe Sinn, den auch die Lesart des Ps. nach der sprachlich zunächst liegenden Erkl. hat. Oder soll „Gottes Pfad" hier den geschützten, gefahrlosen bedeuten, wie *Hitzig* will? Schwerlich wird das statthaft sein. *Ewald* nimmt für תָּמִים die oben erwähnte Fassung durch *unverletzt* an, ist aber übrigens geneigt, dem *Q'ri* von 2 Sam. zu folgen, unter der Voraussetzung, dass הִתִּיר (von נתר), sonst s. v. a. *loslassen*, hier schlechthin für *lassen, werden lassen* stehe. Er übersetzt darnach: (der) *meinen Weg liess unverletzt*, welcher Sinn wiederum durch die Lesart des Ps. viel leichter und natürlicher gewonnen wird. Sonach steht hier der vom Dichter beabsichtigte genauere Sinn auf keine Weise fest; eher ist noch ein Urtheil über die beiden (oder vielmehr über die drei) verschiedenen Lesarten möglich; denn das ist klar, dass 2 Sam. unter allen Umständen in der Lesart וַיַּתֵּר ein selteneres und minder nahe liegendes Wort darbietet, als der Ps. in seinem וַיִּתֵּן; dass also,

wenn eine *absichtliche* Veränderung stattgefunden hat, die Rec. des 2 Sam., wenn eine *zufällige*, die Rec. des Ps. die Präsumtion der Ursprünglichkeit mehr für sich hat; denn absichtliche Aenderungen schaffen gern bei Seite was Anstoss gewähren kann, zufällige schaffen Schwierigkeiten, wo keine waren. Da nun aber die Lesart וַתַּטֵּהוּ mit der des K'tîb דָּרְכּוֹ (und einer entsprechenden im folg. V.) in nächster Verbindung steht, so liegt allem Anscheine nach die Annahme einer absichtlichen Aenderung des Textes in der Rec. des Ps. näher, als die einer zufälligen Entstellung in der Rec. des 2 Sam. — V. 34. *Er machte meine Füsse nach Art der Hindinnen*, d. h. wie bei den H., gleich denen der H., näml. an Schnelligkeit, so dass sie zur Zeit der Gefahr mir Rettung brachten. Das Partic. ohne den Artikel als *unbestimmtes* Prädicat, wo wir dann das Verbum unmittelbar an die Stelle treten lassen; ebenso V. 35. Die andre Rec. giebt im K'tîb רַגְלָיו, in Uebereinstimmung mit dem K'tîb des vorhergehenden V. und offenbar unter der Voraussetzung einer Erkl. desselben, wie sie z. B. von *Ges.* gegeben wurde (s. oben). Das Q'ri bringt den Ausdruck, wie der Ps., in Harmonie mit den vorher und nachher gebrauchten Pronominalformen der ersten Person, der Schwierigkeit ungeachtet, die das Verbum וַתַּטֵּהוּ dann verursacht. *Und stellte mich auf meine Höhen*, d. h. liess es mir gelingen diejenigen Höhen zu erreichen, die mir sicheren Schutz gewährten; der Sinn ist ähnlich dem וירוצאני למרחב V. 20., nur der Ausdruck den Umständen nach etwas anders gewählt. Minder passend fasst *Ew.* יעמידני in der Bedtg. *er lässt mich stehn* auf den Höhen, die ich erstiegen habe, besetzt halte; es kam hier, wie das 1. Gl. andeutet, mehr auf das glückliche *Erreichen* der sichernden Stätte, als auf das Behaupten einer militairischen Position an. *Gesenius* giebt hier, wie in der verwandten Stelle Hab. 3, 19., בָּמוֹת durch *arces, castella*, wozu kein genügender Grund vorliegt. — V. 35. *Er lehrte meine Hände ein* (schulte sie) *für den Krieg, dass meine Arme den ehernen Bogen spannten*, zu spannen vermochten. ונחתה als Präd. zu dem Dual זרועתי nach *Ew.* §. 307 a., wogegen 2 Sam. וְנִחַת giebt nach §. 306 a. Das Verbum bezeichnet eig. das (Uebung und oft viele Kraft erfordernde) *Niederdrücken* des einen Bogenendes mit der Hand, während der Fuss das andre auf die Erde gestützte Ende festhält, *tritt*, דֶּרֶךְ, welcher Ausdruck für das Spannen des Bogens der gewöhnliche geworden ist. Die Enden des Bogens waren umgebogen, so dass sich jedes derselben mit dem Fusse bequem halten liess. נחושה wird auch hier, wie gewöhnlich, als Substantiv im Genitivverhältnisse zu fassen sein, nicht als Adj. zu קשת. Der Dual זרועתי ist gebildet, wie חֹמַתַיִם, לְחֹתַיִם (Ez. 27, 5.), obgleich die Veranlassung zu dieser abnormen, von der Pluralform ausgehenden Bildung hier weniger klar ist; vgl. *Ew.* §. 180 b. *Hitzig* zu Ez. 27, 5. — V. 36. Neuer Uebergang in die Anrede, obgleich der grammatische Anschluss an das Vorige ein enger ist: ותתן־לי וגו׳, ganz wie V. 33. im 2. Gl.: *und Du gabst mir Deinen Rettungsschild*, rettenden Schild, *und Deine Rechte stützte mich*. 2 Sam. lässt aber dieses 2. Gl. aus und giebt im 3. Gl. וַעֲנוָתְךָ statt וְעַנְוָתְךָ, ohne dass

im Grunde eine der beiden Lesarten einen recht ansprechenden Sinn darböte; denn עֲנָוָה kommt theils sonst überhaupt nicht als eine Eigenschaft Gottes vor, theils ist die etwa erträgliche Bedtg. von *Herablassung* für den Zusammenhang nur nothdürftig genügend, indem man eher „Deine Gnade oder Dein Beistand" erwartete; עֲנוֹת aber, das *Erhören,* ist noch schwächer und, da hier von Bitten nicht die Rede war, überhaupt weniger an seinem Platze. Viell. hat urspr. וַעֲזָרָתְךָ an der Stelle gestanden. — V. 37. Du verliehst mir unbehinderten und festen Schritt, der mir (V. 38.) Erfolg bei der Verfolgung meiner Feinde sicherte. Für תַּחְתֵּנִי liest 2 Sam.: תַּחְתֵּנָה, und ebenso V. 40. 48.; vgl. *Ew.* §. 263 a. — V. 38. *Ich verfolgte meine Feinde und erreichte sie* auch; denn darauf kam Alles an; vgl. zu 4, 9. Die andre Rec.: אֶרְדְּפָה אֹיְבַי וָאַשְׁמִידֵם, *wollte ich meine Feinde verfolgen, so vernichtete ich sie auch;* die Construction wie Hiob 19, 18., nur dass das Ganze hier auf die Vergangenheit zu beziehen ist. *Hitzig* sieht dagegen in der Form ארדפה eine spätere, missbräuchliche Uebertragung der Endung ־ָה — auf das Imperf. ohne Vav cons. Das *Vernichten* scheint jedoch jedenfalls zu früh zu kommen und ist unangemessener Weise durch das Streben nach genauem Parallelismus mit dem 2. Gl. hervorgerufen; vgl. 7, 6. Ex. 15, 9. — V. 39. 2 Sam.: וָאֲכַלֵּם וָאֶמְחָצֵם וְלֹא יְקוּמוּן וַיִּפְּלוּ תַּחַת רַגְלָי; das erste Verbum ist wenigstens ganz überflüssig, genau genommen aber völlig störend, weil es mehr sagt, als das Folgende (*Hitz.*). — V. 40. Das 1. Gl. bringt nichts Wesentliches zu dem schon V. 33. Gesagten hinzu, während das 2. Gl. nach dem vorigen V. ebenfalls ziemlich überflüssig ist. Die Lesart וַתְּזָרֵנִי im 2 Sam. beruht viell. nur auf einem Schreibfehler; höchstens kann die Form der Volkssprache angehören, wie *Hitzig* zu glauben geneigt ist. Das Partic. קָם mit dem Genitivsuff. statt der Präp., die beim Verbum nicht entbehrt werden könnte; s. ähnliche Beispiele bei *Ew.* §. 288 c. — V. 41. *Und meine Feinde hast Du mir gegeben,* gleichsam gewandt, *rücklings*, d. i. Du hast sie gemacht zu solchen, die mir den Rücken wandten; vgl. die entscheidende Parallelstelle Ex. 23, 27. Von dem Fliehenden selbst gesagt ist נָתַן עֹרֶף 2 Chr. 29, 6. s. v. a. תָּפַךְ ע׳ Jos. 7, 8. oder פָּנָה ע׳ Jos. 7, 12. Von Gott gebraucht ist es ganz dasselbe was 21, 13. heisst: שִׂית שְׁכֶם, und da in beiden Stellen die Verba bereits ihr vollständiges Obj. bei sich haben, so stehen עֹרֶף und שְׁכֶם hier adverbiell, was oben annähernd durch die Uebers. *rücklings* anzudeuten versucht wurde. עֹרֶף ist genauer das Genick, שְׁכֶם der obere Theil des Rückens unterhalb des Genicks. 2 Sam. hat מָתָה für נָתָה; doch beruht dies nicht minder auf einer bloss zufälligen Verstümmelung des Textes, als wie die unzulässige Form תִּנָּה (für נָתָה) oben 8, 2. Im 2. Gl. giebt die andre Rec.: מְשַׂנְאַי וָאַצְמִיתֵם, eine Ausdrucksweise, die bei der Einfachheit der grammatischen Verhältnisse den Vorzug vor der Lesart des Ps. nicht verdient. — V. 42. *Sie riefen um Hülfe, und Niemand rettete* (*sie*); — *zu dem Herrn, und er erhörte sie nicht.* 2 Sam. dagegen: יָשְׁעוּ, *sie blickten hin,* sahen gleichsam hoffend aus, *und Niemand rettete* (sie); — אֶל־יְ׳ *nach dem Herrn* u. s. w. Dass der Ps. עַל statt אֶל auf-

weist, deutet auf die Ursprünglichkeit der Lesart יְשָׁעִי hin, die auch in keiner Beziehung etwas zu wünschen übrig lässt und zu welcher beide Präpositionen gleich gut passen, vgl. Jes. 17, 7. 8., was umgekehrt nicht von יְשׁוּעָה gesagt werden kann. Letzteres wird der formell genaueren Parallelisirung seinen Ursprung verdanken, obgleich in dem Hinblicken schon die Bitte liegt. — V. 43. *Und ich zermalmte sie wie Staub von dem Winde;* unpassend, da der Wind den Staub jagt und zerstreut, aber nicht zermalmt oder zerreibt. Besser 2 Sam.: כַּעֲפַר־אֶרֶץ *wie den Staub der Erde*, des Bodens, wozu dann auch die Parallele *„wie Gassenkoth"* genau passt. Auch im 2. Gl. hat der Ps. die nicht befriedigende Lesart אֲרִיקֵם *schüttete ich sie aus*; 2 Sam. dagegen: אֲדַקֵּם אֲרִקֵּעֵם. Das erste dieser Verba scheint die urspr. Lesart wiederzugeben, aus welcher die des Ps. durch Corruption entstand; das zweite ist mindestens entbehrlich, und obgleich keineswegs schlecht gewählt, doch viell. nur Interpretament. LXX., *Syr.* lassen das Wort aus. Andre Urtheile über die verschiedenen Lesarten dieses V. findet man bei *Hitzig* u. AA. — V. 44. *Du errettetest mich aus Volkskämpfen, machtest mich zum Haupte von Nationen; Leute, die ich nicht kenne, dienen mir. Dienen* im Präs., denn diese Wirkung der von Gott dem Könige erwiesenen Gnade dauert noch fort; Volk oder Leute, die ich nicht kenne, sind solche von fremdem Stamme, s. v. a. die בְּנֵי נֵכָר V. 45. Viell. ist jedoch zu erkl.: *die ich* (früher) *nicht kannte.* Unklar ist aber der Ausdruck רִיבֵי עָם Volkskämpfe. Mit Rücksicht auf das 2. (und 3.) Gl. könnte man darunter wohl am ersten Kämpfe verschiedener Völker gegen einander verstehn, also *Kämpfe von Völkern* = רִיבֵי עַמִּים (*de Wette*), und die abweichende Lesart der andern Rec. עַמִּי könnte dasselbe besagen: aus den Kämpfen meines Volkes, näml. mit andern Völkern. Andre anders: Du rettest vor der Leute Hadern mich (*Ew.*); aus der Bürger Fehden (*Hitz.*), u. s. w. Dabei wird dann, wie auch bei der Lesart des 2 Sam., an innere Zwistigkeiten gedacht, und zwar vorzugsweise an die Kämpfe zwischen Saul und David und auf Anlass von David's Thronbesteigung, zu deren Erwähnung jedoch in dem nächsten Zusammenhange keine besondre Veranlassung zu finden ist. Eine sichere Entscheidung ist zwar nicht zu gewinnen, aber die Annahme der Lesart עַמִּי in der zuerst angegebenen Auffassung dürfte als die bequemste Erledigung erscheinen. עַמִּי mit *Ew.* §. 177 a. als eine Pluralform zu fassen, ist höchst bedenklich. Zu Anfang hat 2 Sam. noch: וַתְּמַלְּטֵנִי mit Vav cons., was für den Sinn keinen Unterschied macht; תְּשִׁמְרֵנִי hingegen an der Spitze des 2. Gl. passt nicht so gut zu der folg. Präpos., als das תְּשִׁרְמֵנִי des Ps. Doch ziehen Andre jene Lesart vor, wie *Hitz.*: Du bewahrtest mich auf zu einem Völkerhaupte; und ähnlich *Ewald.* — V. 45. Auch hier und V. 46. dauert der Zustand in der Gegenwart fort: *auf* (blosses) *Hörensagen hin gehorchen sie mir*, unterwerfen sie sich; *Fremde schmeicheln mir.* 2 Sam. mit Umsetzung der beiden Glieder: בְּנֵי נֵכָר יְתַכַּחֲשׁוּ־לִי לִשְׁמוֹעַ אֹזֶן יִשְׁמְעוּ לִי. Die Umsetzung mag Vorzüge haben, die übrigen Abweichungen scheinen minder empfehlenswerth. — V. 46. *Fremde welken* oder sinken hin, vergehn; man ver-

gleicht Ex. 18, 18., wo נבל von Moses gebraucht ist, der sich durch seine zu grosse Thätigkeit aufrieb. Von dergleichen kann hier nicht die Rede sein und auch das parallele Gl. spricht, wenn gleich selber nicht ganz klar, gegen jene Erkl., wie gegen die (auf Conjectur beruhende) Variante einer Hdschr. נָבְלוּ. Die Sache muss dahin gestellt bleiben. Im 2. Gl. giebt der Ps. וַיַּחְגְּרוּ, 2 Sam. aber וַיַּחְתְּרוּ; beide Lesarten sind schwer zu erklären, doch zumal die letzte. Denn חגר in der sonst üblichen Bedtg. *cinxit* führt zwar zu einer Erkl., wie die von *Gesen.* im lex. man.: *accincti* prodeunt *ex arcibus suis,* aber das Gürten ist in diesem Zusammenhange weniger an sciner Stelle, als es das Gegentheil — das Entgürten — sein würde, und die *syrische* Bedtg. desselben Verbi, näml. *hinken*, ist doch hier zu wenig angedeutet um Anspruch auf Berücksichtigung zu haben; warum sollen sie denn aus ihren Schlössern *heraushinken?* Die Lesart des Ps. gewinnt dagegen einige nützliche Aufklärung aus der auch sonst verwandten Stelle Mich. 7, 17., wo es heisst: יִרְגָּזוּ מִמִּסְגְּרוֹתֵיהֶם *trepidi exeunt e claustris suis.* Wenn man ausserdem Hos. 11, 11. vergleicht, wo es heisst: יֶחֶרְדוּ כְצִפּוֹר מִמִּצְרַיִם *festinanter accurrent sicut aves ex Aegypto*, so drängt sich die Ueberzeugung auf, dass auch hier der Sinn von *trepidare, trepidum fugere* ausgedrückt sein soll, und dieser würde am leichtesten durch eine Aenderung des ἅπαξ λεγόμ. וַיַּחְרְגוּ entw. in וַיֶּחְפְּזוּ oder auch in das sinnverwandte וַיֶּחְפְּזוּ (Deut. 20, 3.) gewonnen werden. Doch lässt sich nicht läugnen, dass חרג viell. dieselbe Bedtg. gehabt hat, wodurch eine Aenderung des Textes überflüssig werden würde. Mit Recht macht *Ges.* lex. man. auf das chald. Nomen חַרְגָּא aufmerksam, das Deut. 32, 25. zur Uebers. von אֵימָה dient; minder glücklich vergleicht *Ewald* das arab. Verbum حرج *eng sein, angst sein.* Das früher oft zur Erkl. unsrer Stelle herbeigezogene arab. خرج *herausgehn* ist gar zu matt und deshalb jetzt aufgegeben. Uebrigens kommen die מִסְגְּרוֹת ausser der angef. Stelle bei Micha und hier in dem hier wahrscheinlichen Sinne von *festen Schlössern*, Burgen, nicht weiter vor. 2 Sam. mit der andern Suffixform: מִמִּסְגְּרוֹתָם. — V. 47. *Es lebe der Herr;* übertragen von der Formel, die man irdischen Herrschern gegenüber anzuwenden pflegte. Da חַי *vivus* ist, steht der Auffassung des Nominalsatzes als Wunsch Nichts entgegen, obgleich nach Analogie des יְהִי חַסְדְּךָ auch hier zunächst יְחִי zu erwarten gewesen wäre. Auch für וְרָם (womit וְרָמָם in der andern Rec. jetzt völlig identisch ist) war וְרָם zu erwarten. Im letzten Gl. giebt 2 Sam. das weitschweifige אֱלֹהֵי צוּרִי יִשְׁעִי, wo צורי eben der Wiederholung wegen anstössig ist. — V. 48. Am natürlichsten wird hier הַנִּתֵּן als adjectivischer Beisatz zu הָאֵל genommen: *der Gott* (sei gepriesen), *der mir Rache gegeben und der mir Völker unterworfen.* Statt וַיַּדְבֵּר, wozu 47, 4. zu vergl., giebt 2 Sam. das schwächere וַיּוֹרֵד. — V. 49. Für מְפַלְּטִי in der andern Rec.: וּמוֹצִיאִי, ebenfalls schwach oder vielmehr entschieden ungenügend. Im 2. Gl. Uebergang in die Anrede: *ja von meinen Widersachern* (mich errettend), *erhöhtest Du mich.* 2 Sam. wiederum schwächer: וּמִמְּתָקוֹמְמָי, und

weiterhin: חֲמָסִים für חָמָס, wo der Gebrauch des Plur. viell. einer jüngeren Zeit angehört. — V. 50. *Drum will ich Dich preisen unter den Völkern;* in David's Munde wenig passend und gewiss den Verhältnissen Israels zur Zeit des späteren Dichters entnommen. 2 Sam. versetzt das Wort יי gleich hinter אוֹדְךָ und hat am Schlusse minder passend אֲזַמְּרָה satt אֲזַמֵּרָה. — V. 51. Wegen des Inhalts vgl. die Vorbemerkungen zu diesem Ps. Für מַגְדִּל hat 2 Sam. מִגְדּוֹל, aber mit dem auffallenden Q'ri מְגַדֵּל; indessen mag dieses auf einer zufälligen Verunstaltung in dem dabei zum Grunde liegenden MS. beruhen, zu deren Erkl. man Stellen wie 61, 4. Spr. 18, 10. herbeizog; doch war man gewiss nicht berechtigt, diese Variante vorzugsweise zu empfehlen.

In Beziehung auf die beiden Recc., deren Abweichungen, soweit sie nicht bloss die Orthographie betreffen, bei den einzelnen VV. angeführt sind, mögen hier noch einige allgemeine Bemerkungen Platz finden. Zunächst fällt die *grosse Zahl* der Varianten auf, indem nur wenige VV. in beiden Recc. völlig mit einander übereinstimmen. Dieser Umstand ist, wie das ähnliche Verhältniss bei andern Stücken des A. T., die in doppelter Gestalt vorkommen, sehr belehrend, indem er beweist, wie frei man *vor der Schliessung des hebr. Kanons* mit den Erzeugnissen der israelitischen Literatur umging; so dass bei denjenigen Büchern und Abschnitten, die uns jetzt nur in einer einzigen Gestalt vorliegen, nicht die geringste Sicherheit vorhanden ist, dass sie vor mancherlei, auch absichtlichen Aenderungen bewahrt geblieben seien; vgl. die Einl. §. 5. und die Schlussbemerkung zu Ps. XIV. Sodann ist zu beachten, dass zwar von beiden vorliegenden Recc. keine den Text in seiner urspr. Gestalt wiedergiebt, in den meisten Fällen jedoch die Rec. im Psalter dem Originale näher zu kommen scheint, als die im 2 Sam.; namentlich enthält letztere mehr absichtliche Veränderungen, als erstere. Nur in der Orthographie hat 2 Sam. den Vorzug grösserer Alterthümlichkeit vor dem Ps. voraus, indem die Vocalbuchstaben mit viel grösserer Sparsamkeit geschrieben werden; bei diesem wird also eine bessere Hdschr. zum Grunde gelegen haben, aber rücksichtlich der Vocalbuchstaben befolgte man bereits den jüngeren Gebrauch, der auf den Inhalt keinen Einfluss hatte. Vgl. die Bemerkungen von *Ewald*, Psalmen, 2. Ausg. S. 45.

PSALM XIX.

Inhalt. Der Himmel verkündet des Herrn Ruhm Tag für Tag und Nacht für Nacht der ganzen Erde V. 2—5 b. Wie herrlich ist die Sonne in ihrem täglichen Laufe! V. 5 c. — 7. — Die Gebote des Herrn sind köstlich V. 8—11.; möge es mir gelingen sie zu halten und Deine Gnade zu erwerben V. 12—15.

In der ersten Hälfte des Ps. V. 2—7. haben starke Störungen statt gefunden, so dass über urspr. strophische Anlage in derselben kein Urtheil mehr möglich ist. Die zweite Hälfte zerfällt in zwei Strophen von je vier VV.

Die erste Hälfte erscheint durchaus als *Fragment* eines schönen

und wahrsch. viel längeren Gedichtes, indem es nicht nur V. 7. völlig an einem passenden Abschlusse der begonnenen Darstellung fehlt, sondern auch V. 5. zwischen dem 2. und 3. Gl. offenbar eine Lücke ist. Ausserdem ist viell. V. 4. ein fremder Bestandtheil in den Text eingedrungen. Ueber die Entstehungszeit dieses Theiles ist ein Urtheil nicht mehr möglich. — Die zweite Hälfte, ganz verschiedenartig ihrem Inhalte nach und minder eigenthümlich und grossartig in der Darstellungsweise, bildet ein selbstständiges Ganzes und wird in ein späteres Zeitalter gehören, wo nicht allein auf die strenge Haltung des mosaischen Gesetzes der höchste Werth gelegt wurde, sondern auch der äussere Zustand der Nation bereits traurige Veränderungen erfahren hatte; vgl. zu V. 14. 15. Höchst wahrscheinlich ist dies Gedicht schon vom Verf. für den gottesdienstlichen Gebrauch bestimmt vgl. zu V. 12. und 15. — Andre (auch *Hitzig* und *v. Leng.*) erkennen die Verschiedenartigkeit der Theile nicht an und sehn in dem Ganzen „ein Lob Gottes aus der Natur und aus der Offenbarung".

V. 2. In Parallele mit כבוד־אל steht מעשה ידיו, insofern der Himmel durch seine Wunder zeigt, was der Herr zu schaffen vermöge und in der Schöpfung eben seine Herrlichkeit erkannt wird. — V. 3. *Ein Tag lässt dem andern Rede zuströmen*, d. i. redet zu dem andern, näml. von Gottes Werken und seiner Herrlichkeit, *eine Nacht offenbart der andern Kunde* davon. Der Tag und die Nacht sind nur formell dem Himmel coordinirt; die Meinung des Dichters ist ohne Zweifel die, dass tagtäglich und allnächtlich der Himmel Gottes Herrlichkeit aufs Neue bezeugt. In יַבִּיעַ לַיְלָה לְלַיְלָה ist das Dag. forte conjunctivum beachtenswerth, da es die Zahl der ohnehin gehäuften ל noch um eins vermehrt. — V. 4. Die Worte dieses V. treten störend in den glänzenden Eingang des Gedichtes hinein, wie man sie auch erklären möge. Man könnte versuchen, sie mit dem Vorhergehenden zu verbinden und hätte dann zu übersetzen: *ohne Rede und ohne Worte, ungehört ist ihre Stimme.* Aber es geht nicht, dass der Tag dem Tage *Rede* zuströmen lässt *ohne Rede*, und dass der Himmel unter Umständen, wie diese hier, zum Auge spricht und nicht zum Ohre, braucht der Dichter Niemandem zu sagen. Eine Verbindung mit dem Folgenden nach *Lud. de Dieu's* Vorschlage ist nicht zulässig; denn בְּלִי נִשְׁמָע קֹ֫ kann nach dem, was vorausgeht, nicht heissen: *non audita voce eorum, ohne dass gehört wird ihre Stimme.* Es bleibt also nur übrig, den V. als einen Satz für sich oder vielmehr als eine Reihe kurzer selbstständiger Sätze zu nehmen, also etwa: *Rede ist nicht da und Worte sind nicht da, nicht gehört ist* (wird) *ihre Stimme;* oder: *Rede ist* (ihnen, dem Tage und der Nacht, oder auch den Himmeln und der Feste) *nicht, und Worte nicht* u. s. w. Allein kein Vernünftiger wird zugeben, dass der Dichter durch Einschiebung solcher Reflexionen die Erhabenheit seines eignen Werkes habe verunstalten können. Viel besser wird die Sache auch nicht, wenn man den letzten Satz relativisch fasst: *deren Stimme nicht gehört ist* (oder wird), wie nach *Vitringa's* Vorgange *de Wette, Hitzig* („da ist keine Sprache, da sind keine Worte, von denen man nicht vernähme den

Laut), *Ewald* („keine Sage ist's und keine Worte, deren Stimme ungehört") erklären. Denn eine Vorbereitung auf das Folgende, die *Ew.* in diesem V. sieht, ist ebenso überflüssig, als deren Inhalt, wie er vorliegt, prosaisch; wohl mag der Dichter sagen: „der Himmel Stimme geht aus in alle Welt und ihre Worte reichen bis an's Ende der Welt", aber nicht thut er gut, vorher zu erzählen, dass „ihre Rede, ihre Worte nicht ungehört bleiben". Man kann unter diesen Umständen wohl dem Gedanken Raum geben, dass der V. lediglich eine in den Text eingedrungene prosaische Randbemerkung enthalte, wodurch (freilich unnöthiger Weise) darauf aufmerksam gemacht wurde, dass die V. 2. und 3. gebrauchten Ausdrücke nicht eigentlich zu verstehn seien: *nicht* (wirkliche) *Rede*, (wirkliche) *Worte sind* ihnen, *nicht gehört* wird *ihre Stimme;* sondern es ist nur so gut, als wenn die Himmel redeten u. s. w. Gegen eine solche Vermuthung würde kaum etwas Anderes geltend gemacht werden können, als der Gebrauch der Negation בְּלִי in einer ihrer Natur nach durchaus prosaischen Rede, vgl. *Ew.* §. 286 g.; das ebenfalls der dichterischen Sprache angehörende אֹמֶר wäre dagegen mit Beziehung auf V. 3. gebraucht und würde keinen Anstoss gewähren. Völlige Sicherheit wird hiernach über die Stelle nicht zu gewinnen sein. — V. 5. [בכל-האיץ *in omnem terram,* gleichsam: *in alle Welt;* einen ähnlichen Sinn würde על-כל-ארץ gegeben haben. יצא] das Perf. von der auch in der Gegenwart noch fortdauernden Handlung. קוֹם] Das Wort entspricht dem מלֵיהֶם des 2. Gl., aber קָו heisst sonst Strick oder *Schnur,* besonders die *Messschnur,* und kommt ausserdem noch in einigen abgeleiteten Bedeutungen vor, die hier nicht in Betracht kommen. Von der Bedtg. Strick oder Schnur aus hat man denn auf verschiedenen Wegen versucht, eine in diese Parallele passende neue Bedtg. zu gewinnen. *Ewald* setzt die Bedtg. der Wurzel קוה = *τείνω, tendo;* „daher קָו *Strick,* vom fest anziehen; auf die Stimme übertragen ist קָו die Intension der Stimme, Spannung, *Ton,* wie *τόνος* sowohl Strick als Ton, *τόναια* laute Stimme". Andre gehn um einen ähnlichen Sinn zu erlangen auf den Begriff Schnur = *Saite* zurück, was jedenfalls gewagter erscheint. Auf welchem Wege *φθόγγος* bei den LXX., *ἦχος* bei *Symm.* gewonnen ist, lässt sich nicht weiter ermitteln. *Hitzig* meint eine Schnur werde dem Tage und der Nacht zugeschrieben, insofern sie die Erde mit einer ununterbrochenen *Kette* von Lobgesängen umspannen, deren Glieder durch die einzelnen מִלִּים gebildet würden; es sei deutlich gemeint קו-מלֵיהֶם *die Schnur ihrer Worte,* wie wir etwa von einem Faden der Rede sprechen; um aber zwei sich entsprechende Versglieder zu erhalten, sei die Verbindung im stat. constr. aufgehoben und jedes der beiden Wörter Einem Versgliede zugetheilt u. s. w. Man wird anerkennen müssen, dass diese Erklärungsversuche wenig Sicherheit gewähren und sich weder durch den hebr. Sprachgebrauch, noch durch den der verwandten Sprachen bestätigen lassen, und mit Recht wird die von *Lud. Cappellus* u. AA. empfohlene leichte und natürliche Aenderung in קוֹלָם oder קֹלָם immer wiederkehren, bis sie die Anerkennung ge-

funden hat, die ihr gebührt; denn das will der Dichter sagen und wird es in eben der einfachen Weise gesagt haben, die ihm sonst eigen ist: *ihre* (der Himmel oder, wenn man will, des Tages und der Nacht) *Stimme* geht aus in alle Welt und bis an's Ende der Erde (reichen) ihre Worte. וּבִקְצֵה תֵבֵל] in keinem andern Sinne als wenn וְעַד קְצֵה תֵּ stünde, es sei denn, dass am Schlusse des Gl. ein zweites Verbum ausgefallen ist, so dass der Sinn etwa sein sollte: *und* (selbst) *am Ende der Erde werden ihre Worte vernommen.* Möglich wäre eine Verstümmelung an dieser Stelle um so mehr, da sich offenbar vor dem 3. Gl. eine Lücke im Texte findet; denn der Uebergang zu dem Folgenden ist überaus schroff, das 3. Gl. gänzlich ohne Parallele, und die Anknüpfung des Suff. in בָּהֶם an הַשָּׁמַיִם V. 2. bei der Erwähnung eines ganz neuen Gegenstandes von grösster Härte. Es ist mindestens ein Halbvers, worin sowohl Gott als die Himmel genannt sein werden, wahrsch. aber mehr ausgefallen. *Der Sonne hat er ein Zelt bereitet in ihnen*, d. h. er hat die Himmel zu einem Zelte für sie gemacht. — V. 6. *Und sie*, die Sonne (hier als Masc. gebraucht, vgl. *Ew.* §. 174 c.), ist glänzend und wie von Freude strahlend anzuschauen *gleich einem Neuvermählten, der heraustritt aus seinem* mit Vorhängen verschlossenen *Brautgemache, freut sich ihren Weg zu durchlaufen, wie ein Held* sich freut, seine Kraft zu zeigen im Schnelllaufe. Statt des blossen אֹרַח hätte man lieber אָרְחוֹ mit dem Suff. gesehn, welches jedenfalls hinzugedacht werden muss. — V. 7. *Ihr Umlauf* erstreckt sich bis an das (entgegengesetzte) *Ende des Himmels;* עַל־קְצוֹתָם ist nicht ganz am Orte, man durfte vielmehr die Präp. עַד erwarten. Vielleicht ist der Text zufällig entstellt; doch vgl. die ähnliche Wendung 48, 11. Die Pluralform קְצוֹתָם hat keinen andern Sinn, als vorher der Sing. hatte. Das 3. Gl. steht zwar einigermassen isolirt, ist aber durchaus nicht in der Weise anstössig, wie das 3. Gl. von V. 5., wo auf einen ganz neuen Gegenstand übergegangen wurde; möglich bleibt jedoch, dass hier, wo das kaum begonnene Gedicht so plötzlich abbricht, zunächt ein Gl. folgte, das dem 3. Gl. entsprach.

V. 8. *Das Gesetz des Herrn ist vollkommen*, ohne Mangel und ohne Missgriff, *ist erquickend;* man hat seine Freude daran, labt sich daran. עֵדוּת darf als Synonymum von תּוֹרָה angesehn werden: *es ist zuverlässig*, enthält nur richtige Vorschriften, *belehrt die Einfalt* (oder viell. *den Einfältigen*), indem man im Gesetze Auskunft findet über Alles, was zu wissen noth ist. — V. 9. יְשָׁרִים *grade, schlicht* und בָּרָה *lauter* stehn in passender Parallele; sie enthalten nichts Verstecktes, nichts Unreines. *Die Augen erleuchtend* ist s. v. a. *erquickend;* vgl. 13, 4. — V. 10. יִרְאַת יְ׳ steht hier nach dem ganzen Zusammenhange und besonders nach dem Parallelgliede zu urtheilen in einem nicht eben gewöhnlichen Sinne, nämlich als Bezeichnung der im Gesetze enthaltenen *Lehre von der Gottesfurcht. Die Satzungen des Herrn* (vgl. 18, 23.) *sind* gleichsam eitel *Gerechtigkeit;* denn in diesem Sinne möchte אֱמֶת hier am richtigsten gefasst werden mit Rücksicht auf das folgende צָדְקוּ und nach Vergleichung von Stellen

wie Jes. 16, 5. Spr. 29, 14. So *Ges.* lex. man., 1. Aufl.; in der 2. Aufl. ist eine zweite Erkl. daneben gestellt, die auf unrichtiger Parallelisirung mit dem vorhergehenden עומדת לעד beruht. Die meisten neueren Erklärer übersetzen dagegen: *sind Wahrheit,* was keinen recht klaren Sinn giebt. — V. 11. [הנחמדים וגו׳ *sie, die kostbarer sind als Gold und süsser als Honig;* die lockendsten irdischen Güter werden doch an Werth und Annehmlichkeit noch übertroffen von dem höheren Gute des göttlichen Gesetzes. Der Dichter steigert den Inhalt der Begriffe Gold und Honig durch Hinzufügung von פז רב und נפת צופים d. i. *reinen Goldes in Menge* und *Honigseimes.* Da sich הנחמדים mit dem Art. an die משפטי־ה׳ V. 10. anschliesst, so hätte auch das im 2. Gl. sich hinzuordnende מתוקים auf den Art. Anspruch gehabt. Die spätere Sprache nimmt es jedoch in dieser Hinsicht nicht genau; vgl. z. B. Hiob 5, 10. — V. 12. *Auch Dein Knecht,* d. h. ich, der Redende, was denn beim Vortrage in der Gemeinde auf jedes Mitglied derselben passt. [נזהר בהם וגו׳ *ist erleuchtet,* d. h. belehrt *durch sie; in ihrer Beobachtung ist grosser Lohn* enthalten, als deren natürliche Folge. — V. 13. *Doch* — würden wir das Folgende einleiten, — der richtigen Erkenntniss ungeachtet, *wer bemerkt* immer *Verirrungen?* wie leicht irrt man unbewusst! Und grade weil man gar nicht weiss, dass man gegen Gottes Gebot gefehlt, sich also auf die vorgeschriebene Weise nicht sühnen kann, so *reinige Du mich,* d. i. sprich Du mich frei *von verborgenen,* mir selber unbekannten Verirrungen. Ganz ähnlich wie נסתרות hier hinter שגיאות steht 90, 8. das gleichbedeutende עֲלֻמִים hinter עֲוֹנוֹת. — V. 14. *Auch vor Uebermüthigen bewahre,* schütze *Deinen Knecht, nicht lass sie über mich herrschen!* חשך s. v. a. nicht preisgeben, wie 78, 50. Hiob 33, 18. Diese Bitte erscheint auf den ersten Blick dem Zusammenhange ziemlich fremd zu sein, das Folgende giebt jedoch darüber genügenden Aufschluss. Wenn es näml. heisst: *dann werd' ich schuldlos sein und freigesprochen von grosser Versündigung,* so ist damit höchst wahrsch. gemeint: dann, wenn Du diese meine Bitte erhörst, werde ich mich (in Uebereinstimmung mit der alt-hebr. Vergeltungslehre) schuldlos fühlen, durch die gewährte Straflosigkeit die Ueberzeugung gewinnen, dass Du mich nicht mehr für schuldig achtest. Es wird durch den letzten Theil des V. nicht das Factum selbst, sondern nur *dessen Erkenntniss* als Folge der Bewilligung jener Bitte dargestellt. Aehnliche Wendungen sind im Hebr. gar nicht selten. אֵיתָם mit י ist eine incorrecte Schreibart für אָתָם, die Pausalform für אֵתָם, Impf. von תמם, in einer zwar ungewöhnlichen, aber durch den Context hinlänglich gesicherten Bedtg. Die *grosse Versündigung* muss natürlich von den Verirrungen V. 13. wohl unterschieden werden; es liegt bei der ganzen Stelle ein Bewusstsein zum Grunde, wie es Israel in der nachexilischen Zeit eigen war: grosse Versündigung hatte in früherer Zeit Gottes Strafe hervorgerufen und noch immer war dessen volle Gnade nicht zurückgekehrt; zwar bemühte sich die Gemeinde nun mit allem Eifer das göttliche Gesetz zu erfüllen und hoffte mit Zuversicht, Gott werde unbewusste Verirrungen verzeihen;

aber erst wenn er sein Volk vor der Herrschaft übermüthiger Fremder bewahrte, war nach dessen Bewusstsein auch die ganze grosse ältere Schuld getilgt und das Glück Israels wieder fest begründet. Gewöhnlich wird die Stelle anders verstanden und namentlich die grosse Versündigung nicht als eine bereits begangene, sondern als eine solche gefasst, die eben noch gemieden werden kann und soll. So z. B. *Ewald:* „sich ganz frei zu halten von der Verführung oder dem Zwange der übermüthigen, zum Heidenthum (אשׁע רב) hinneigenden Grossen war damals nicht so leicht; daher bitten die Späteren so oft um Stärke, einsehend dass sie nur von dieser Verleitung frei bleibend, die grosse Verschuldung vermeiden können, und dass unbewusste Verstösse leichter verzeihbar sind als diese bewusste Hinneigung zum Heidenthume". So richtig diese Bemerkungen sind, und zwar im höchsten Grade für das maccabäische Zeitalter, verdient doch die oben gegebene Erkl., namentlich auch mit Rücksicht auf V. 15., wahrsch. den Vorzug. In ähnlicher Weise wie *Ew.* urtheilen auch *de Wette* und *v. Leng.*, indem sie schon das 1. Gl. des V. auf den Schutz vor dem *sittlichen Einflusse* der Uebermüthigen beziehen. Mehrere Ausleger (auch *Hitzig*) nehmen זֵדִים nach *Dav. Qimchi's* Vorgange als ein Abstractum in dem Sinne von זָדוֹן *Uebermuth*, wornach denn auch dieser V., wie das Vorhergehende, auf äussere Verhältnisse gar keine Beziehung hätte, sondern sich lediglich mit dem inneren Menschen beschäftigte; aber der Sprachgebrauch widersetzt sich dieser Erkl. Uebrigens ist zu bemerken, dass die meisten Ausgaben das Wort בִּי, hinter welchem ein Trennungsaccent nicht entbehrt werden kann, irrthümlich mit Munach bezeichnen; das Richtige ist nach *R. Jedidja Sal. v. Norzi* Tiphcha praepos. — V. 15. Diese Worte deuten, wie *Ew.* richtig bemerkt, entschieden auf die liturgische Bestimmung des Gedichtes, und der Ausdruck גואלי ist grade bei dem gesammten Israel besonders an seinem Platze; vgl. *Ges.* lex. man. u. d. W. גָּאַל I. In הַגְּיוֹן, stat. cstr. von הֶגְיוֹן, vertritt das kurze ֶ — bei bloss euphonischer Aufgebung der Verdoppelung des ג *vor Sch'wa mob.* wie häufig die Stelle des urspr. ּ.

PSALM XX.

Inhalt. Der Herr erhöre dich (o König!) am Tage der Noth und schütze dich; er lasse deine Wünsche, deinen Plan in Erfüllung gehn! V. 2—5. Wir aber wollen frohlocken über den Beistand, den der Herr dir gewähren wird V. 6. Ja nun ist es mir gewiss, dass der Herr seinen Gesalbten erretten wird V. 7. Die Feinde vertrauen auf Ross und Wagen, aber wir preisen den Namen des Herrn V. 8. Sie fallen, aber wir richten uns auf V. 9. Hilf und erhöre uns, o Herr! V. 10.

Eine regelmässige strophische Anordnung ist nicht zu erkennen. Ob Theile des Gedichtes beim Vortrage in der Gemeinde einem Chor zufielen, wie mehrere neuere Erklärer angenommen haben, lässt sich

mit Sicherheit nicht entscheiden; doch würde es sehr passend erscheinen, wenn man V. 6. und 10. als Chorgesang der Gemeinde fasste.

Für welchen König Israels hier Gottes Schutz erbeten wird, lässt sich nicht mehr ermitteln; *Hitzig* (II. S. 40. ff.) denkt an *Usia*. Dass das Gedicht von jeher für den liturgischen Gebrauch bestimmt war und die Fürbitte im Namen der gesammten Gemeinde vorgetragen wird, scheint unzweifelhaft. Der König befindet sich jedenfalls in einer Lage, in der er des göttlichen Schutzes besonders bedarf, er geht einem Kampfe mit fremden Feinden entgegen; ob aber „der Tag der Bedrängniss" V. 2. schon da ist oder nur als gar leicht bevorstehend gedacht wird, steht dahin. Die fliessende Sprache und zierliche Gliederung geben selbst zu einer ganz allgemeinen Bestimmung des Zeitalters keinen Massstab an die Hand.

V. 2. *Dich erhöhe der Name des Gottes Jakobs*, d. i. die Eigenschaft des Herrn als Gottes unseres Stammvaters möge dich sicher stellen, indem der Name für seinen Inhalt selbst steht, vgl. 44, 6.; die Höhe aber gewährt Schutz, vgl. z. B. 18, 34. 49. — V. 3. *Deinen Beistand*, den dir nöthigen und dir zu Theil werdenden. — V. 4. *Er gedenke deiner Opfergaben;* insofern diese dem Menschen ein Beweis frommer Gesinnung waren, setzt derselbe auf natürlichem Standpuncte eine ähnliche Beurtheilung bei seinem Gotte voraus. יִדְשְׁנֶה] Die Bedtg. dieses Verbi ist wohl nicht, wie einige hebr. Ausleger wollten, *in Asche verwandeln*, mit Beziehung auf die Lev. 9, 24. 1 Kön. 18, 38. berichteten Wunder; sondern *für fett halten und erklären*, was vom Opfer gesagt s. v. a. *wohlgefällig aufnehmen* ist. Die Endung der Verbalform auf ה־ ist in doppelter Hinsicht beachtenswerth; einmal weil die verlängerte Form des Impf. bei der dritten Person überhaupt sehr selten ist, vgl. *Ew.* §. 228 a., und zweitens weil ebenfalls nur in wenigen Beispielen ein ה־ an die Stelle des gewöhnlichen ה֫ getreten ist, vgl. *Ew.* §. 228 c. Not. In allen vorkommenden Beispielen steht dieses ה־, als die leichtere Verlängerung des *ă*, bei Bindeaccenten. — V. 5. *Er gebe dir* was *deinem Herzen gemäss*, deines Herzens Wunsch ist, *und erfülle deinen ganzen Plan*, lasse deinen Plan vollständig gelingen, allem Anscheine nach mit besondrer Beziehung auf die bevorstehende Kriegsunternehmung. — V. 6. *Frohlocken wollen wir über deine Rettung*, wann Gott sie gewährt haben wird, *und den Namen unsres Gottes preisen;* denn diess wird der Sinn der Rede sein, wenn auch der Ausdruck נִדְגַּל an sich nicht ganz klar ist. Aehnlich übersetzen schon die LXX.: *καὶ ἐν ὀνόματι Θεοῦ ἡμῶν μεγαλυνθησόμεθα;* vgl. die Uebersetzung bei V. 8. Auch der *Syr.* wird ebenso zu verstehn sein. Um den erwähnten muthmasslichen Sinn zu gewinnen, hat man verschiedene Wege eingeschlagen. *Ewald* setzt דגל, verwandt mit נגל, = *erheben* (daher דֶּגֶל das *erhabene* Zeichen, die Fahne); dann auch *preisen*, verbunden mit בְּ zur Bezeichnung des gepriesenen Gegenstandes, wie V. 8. Die Richtigkeit der Lesart vorausgesetzt, möchte diese Ansicht am meisten für sich haben; da jedoch das Verbum דגל

in dem Sinne von *preisen* sonst niemals vorkommt, darf man sich nicht wundern, dass Andere eine leichte Veränderung des Textes empfohlen haben, indem sie נְגַהֵל lasen unter Vergleichung von Stellen wie 34, 4. 35, 27. Eine zufällige Entstellung wäre immerhin möglich, obgleich Fehler, die auf Versetzung der Buchstaben beruhen, im A. T. grade nicht häufig sind; doch vgl. z. B. zu 22, 16. Manche Ausleger (unter ihnen *Gesen., de Wette, Hitzig*) geben dem Verbum דָּגַל die von דֶּגֶל *Fahne, Panier* abgeleitete Bedtg.: *das Panier erheben* oder *schwingen: in honorem Dei nostri vexilla erigemus* (*Ges.*), im Namen unsres Gottes wollen wir das Panier schwingen (*de W.*), etwa zum Zeichen des Sieges, oder auch um damit vertrauensvoll gegen den Feind zu ziehen. Eine solche Erkl. wäre allerdings dem Zusammenhange nach auch erträglich, ist aber nach der Parallele und nach V. 8. minder wahrscheinlich. Das letzte Gl. des V. ist nach V. 5. überflüssig, nach dem unmittelbar Vorhergehenden im Grunde störend, es sei denn, dass dieser V. etwa einem Chor angehört, der mit demselben Wunsche schliesst, wie der Vortragende, der vorher gesprochen, oder dass man (mit *de Wette, Hitz., Ew.*) was oben als Wunsch ausgesprochen war, hier als Ausdruck der bestimmten Erwartung für die nächste Zukunft nähme. — V. 7. Der Eingang des V. erklärt sich dann am bequemsten, wenn eine Unterterbrechung durch einen Chorgesang vorherging: *nun weiss ich, dass der Herr seinen Gesalbten erretten wird;* der Redende hat diese Ueberzeugung durch die freudige Zustimmung der Gemeinde erlangt. Das Perf. הוֹשִׁיעַ mit Rücksicht auf die innere Gewissheit der Sache, die so gut wie schon geschehen ist. *Er erhört ihn von seinem heiligen,* unnahbaren *Himmel aus;* V. 3. hiess es zwar: von Zion aus möge er dich unterstützen, indessen ist der Zwischenraum zwischen beiden Stellen so gross, dass aus der Verschiedenheit der Anschauung keine Unzuträglichkeit hervorgeht; auch vgl. die Bemerkung zu 18, 7. בגבורות ישע ימינו] Diese Worte würden passender von הוֹשִׁיעַ abhängen, als von dem letzten Verbum יַעֲנֵהוּ, mit welchem sie nur durch ein Zeugma verbunden sein können. ישע wird übrigens durch die Accente zwar näher mit ימינו verbunden, als mit גבורות, wahrsch. aber wäre das Umgekehrte besser gewesen; denn der Sinn wird eben nur sein: *durch die rettende Macht seiner Rechten.* — V. 8. Beim 1. Gl. hat man nach Analogie des 2. יַזְכִּירוּ zu ergänzen: *diese preisen rühmend die Kriegswagen und jene die Rosse;* gemeint sind die fremden Feinde, die auf ihre irdische Uebermacht trotzen; *wir dagegen* u. s. w. — V. 9. *Sie sinken zusammen und fallen,* wenn sie stehn; *wir aber stehn auf,* wenn wir gefallen sind, *und richten uns wieder empor,* ἀνορθώθημεν, wie die LXX. ganz richtig übersetzen. Das „sich aufrecht halten, bestehn" wäre nach dem Parallelismus weniger an seinem Orte. — V. 10. Nach dem vorhergegangenen Ausdrucke des festen Vertrauens wird diese Schlussbitte sehr angemessen wieder als Chorgesang der ganzen Gemeinde angesehn werden können. המלך wird von manchen Erklärern, mit Aufgebung der Accentuation, als Obj. zu הוֹשִׁיעָה im 1. Gl. gezogen;

wahrsch. mit Recht, obgleich für das Verständniss des Ganzen nichts an der Sache liegt. Die Punctatoren nahmen das Wort als Anrede an Gott.

PSALM XXI.

Inhalt. Deines Beistandes, o Herr, freut sich der König; Du hast seine Wünsche erfüllt, ihn gesegnet und mannichfach ausgezeichnet V. 2—7.; denn auf den Herrn vertraut er und deshalb schützt ihn dieser V. 8. Du, o König, wirst Deine Feinde vertilgen V. 9—13. Erhebe Dich, Herr! und wir wollen Dich preisen V. 14.

Regelmässige strophische Anlage ist nicht vorhanden.

Die specielle Veranlassung zur Abfassung des Gedichtes lässt sich nicht näher nachweisen; doch ist klar, dass ein schon lange glücklich regierender König einem Kampfe entgegen sieht, dessen glücklicher Ausgang erwartet und am Schlusse ausdrücklich von Gott erbeten wird. Mehrere Ausleger erblicken in dem Ps. ein Gegenstück zu dem vorhergehenden, ein Siegeslied nach dem Glückwunsche, der vor dem Kriege ausgesprochen wurde. Allerdings ist nach dem Eingange wohl möglich, dass der König soeben auch im Kriege Gottes Beistand genossen hat und V. 9—13. allen möglichen künftigen Feinden nur gleiches Schicksal androht, wie jetzt die Feinde erfahren haben. Aber bei der ganzen Ausführung von V. 3. an tritt doch jede besondre Beziehung auf einen erst neuerdings glücklich beendeten Krieg so sehr zurück, dagegen V. 14. die Andeutung eines bevorstehenden Kampfes so sehr hervor, dass wenigstens der Name eines „Siegesliedes" durchaus nicht angemessen erscheinen kann. — Die messianische Deutung des Ps., die bei den Juden alt ist, ist wahrsch. durch eine buchstäbliche Auffassung hyperbolischer Ausdrücke veranlasst, deren sich der Dichter bedient, verträgt sich aber mit der wesentlich erforderlichen Eigenschaft des Messias als eines *künftigen* Königes nicht.

V. 2. בְּעָזְּךָ] vgl. *Ew.* §. 255 a. Die ָ֫ vertritt in diesem Nomen häufiger, als in irgend einem anderen, die Stelle des ֻ vor dem verdoppelten Consonanten. יִשְׂמַח־מֶלֶךְ] von der Gegenwart zu verstehn, wie schon aus dem 2. Gl. erhellt. מֶלֶךְ, ohne Artikel, obgleich eine bestimmte Person gemeint ist, vgl. *Ew.* §. 299 b. מַה־יָּגֵל nach dem K'tîb, מַה־יָּגֶל nach dem Q'ri; letztere Lesart ist die jüngere und räumt dem מה des Ausrufes (*Ew.* §. 320 a.) denselben Einfluss ein, den z. B. das Vav consec. und die Conjunction אַל zu üben pflegen; daraus wird sich auch die Zurückziehung des Accents natürlicher erklären, als aus dem Einflusse des folgenden Wortes nach *Ew.* §. 73. e. מה steht in Fällen, wie dieser hier, adverbiell; vgl. 36, 8. u. a. St., auch die Anm. zu 30, 10. Uebrigens trifft die Kraft des מה hier zunächst das Wort מאד: *wie sehr frohlocket er!* — V. 3. Die Allgemeinheit des Inhalts wird durch die folgende Ausführung V. 4. ff. mit כִּי an der Spitze unzweifelhaft. — V. 4. *Du kommst ihm entgegen* (nicht: du überraschest ihn) *mit Glückssegnungen, setzest auf*

sein Haupt eine goldne Krone; nicht jetzt erst, so dass man an den Zeitpunct der Thronbesteigung denken dürfte, sondern der Sinn ist nur: Du lässt ihn König sein. — V. 5. *Leben hat er von Dir erbeten, Du gabst (es) ihm;* so wird nach den Gesetzen der Gliederung zu erkl. und vor dem folg. Gl. wiederum נתתה zu ergänzen sein. Dass mit dem 1. Gl. auf eine besondre Lebensgefahr gezielt sei, in welcher der König mit Erfolg Rettung erbeten habe, ist nach dem letzten Theile des V. kaum wahrscheinlich: er gab dir *langes Leben immerdar.* Der hyperbolische Ausdruck schliesst sich an die Wunschformel an, die sich 1 Kön. 1, 31. Neh. 2, 3. Dan. 2, 4. u. a. erhalten hat: *der König lebe ewig!* Der Hebr. überbietet dadurch noch die bekannten Formeln des Spaniers und Chinesen. — V. 7. Der vollgültigste Beweis für das Ausgesagte: *denn Du machst ihn zu Segnungen für alle Zeiten,* d. h. Du lässt seinen Namen zur *Segensformel* werden; so dass man spricht: sei so glücklich wie der König (David oder wer sonst gemeint ist)! vgl. *Hitzig* zu Zach. 8, 13. *Und erfreuest ihn durch Wonne* (die er geniesst) *vor Deinem Antlitze,* unter Deinem unmittelbaren Schutze, vgl. 16, 11. 140, 14. und die Anm. zu 11, 7. *Ewald* denkt speciell an das Wohnen in der Nähe und im Schutze des Tempels. — V. 8. Der Grund der göttlichen Gnadenbeweise ist das unerschütterliche Vertrauen des Königs auf den Herrn, *und so wird er durch die Gnade des Höchsten nicht wanken,* fortdauernden Glückes geniessen. — V. 9. Die Rede wendet sich nun an den König, den man sich als anwesend denken mag, insofern der Ps. von jeher für den feierlichen Gottesdienst bestimmt gewesen sein wird. Im Anschlusse an das vorhergehende בל־ימוט werden V. 9—13. am passendsten als Ausdruck der zuversichtlichen Erwartung genommen. Das Verbum מצא in zwiefacher Construction, deren jede gleich möglich ist. — V. 10. *Du wirst sie nach Art eines Feuerofens machen,* d. h. sie mit Feuer vertilgen, so dass sie während dessen wie ein Ofen voll Feuer anzusehn sind. Nach *v. Leng.:* Du wirst sie zurichten wie ein Feuerofen sie zurichten würde; was schwerlich die Meinung des Dichters war; vgl. das letzte Gl. des V. [לעת פניך] *zur Zeit deines Antlitzes* d. i. deines Erscheinens, sobald du nur dein Antlitz zeigst. Die beiden letzten Gll. des V. hätten im Grunde entbehrt werden können und treten etwas störend in die, V. 11. fortgesetzte Anrede an den König. — V. 11. Auch ihre Nachkommen werden vertilgt werden und somit ihr Name, ihr Andenken, wie es 9, 6. 7. hiess. — V. 7. *Denn sie haben wider Dich Böses ausgespannt,* wie ein Netz, worin du dich fangen sollst. Andre: sie neigen Böses über dich, um es auf dich herabzustürzen (*v. Leng.*). [בל־יוכלו] entw. als Zustandssatz: *ohne* (etwas) *zu vermögen,* etwas ausrichten zu können; oder auch als Gegensatz: (aber) *sie vermögen nicht* (etwas auszurichten). *Ewald:* „mögen sie Böses wider dich angelegt haben, Frevel ersinnen — sie werden nicht obsiegen"; allerdings möglich und für die Anknüpfung des Folgenden besonders bequem. — V. 13. giebt jedenfalls den Grund des בל־יוכלו an. Wegen שכם vgl. zu 18, 41. Uebrigens hätte man lieber das 2. Gl. vorangestellt gesehen, da des

Dichters Meinung wohl die ist, dass die Feinde den Rücken wenden, weil auf ihr Antlitz gezielt wird. — V. 14. *Erhebe Dich in Deiner Macht*, um das zu bewahrheiten, was bisher als Erwartung ausgesprochen wurde; dann wollen wir dankend Deine Stärke preisen.

PSALM XXII.

Inhalt. Warum hast Du mich verlassen, o Gott, und hörst nicht auf mein Rufen? V. 2. 3.; und doch bist Du Israels Gott, der unsre Väter errettete V. 4—6. Ich aber bin elend und verachtet, mich verhöhnt man V. 7—9. Auf Dich bin ich angewiesen, drum verlass mich nicht in naher Bedrängniss V. 10—12. Schon bin ich von gierigen Feinden umgeben V. 13. 14., voll Furcht und erschöpft, ohne dass Du hilfst V. 15. 16. Frevler umgeben mich, freuen sich meines Elends, theilen meine Habe V. 17—19. So eile denn mir zu Hülfe und rette mich V. 20—22, und ich will Dich preisen in der Gemeinde und mein Gelübde bezahlen V. 23—27., alle Völker aber werden sich zu Dir bekehren und noch die Nachkommen Deine Gerechtigkeit rühmen V. 28—32.

Einen strophischen Bau nachzuweisen sind verschiedene Versuche gemacht. *Köster* erkennt sechs Strophen von je fünf VV., wobei aber V. 12. aussen vor bleibt. Aehnlich *de Wette*, der nur V. 17—22. als eine Strophe von sechs VV. oder auch als zwei Strophen von drei VV. betrachtet, dagegen V. 12. an die Spitze der dritten Strophe stellt. *Ewald* nimmt passender drei (gleiche?) Wendungen an: V. 2—12. 13—22. und 23—32., wobei V. 12. also an den Schluss einer Wendung kommt. Dafür spricht namentlich das entsprechende Verhältniss von V. 20—22., indem auch die äussere Aehnlichkeit von V. 12. und 20. beiden Stellen in den verschiedenen Abschnitten des Gedichtes eine gleichartige Stellung anzuweisen scheint.

Die Bitten und Klagen dieses Ps. beziehen sich ohne Zweifel auf solche Unbilden, die der Dichter *mit den übrigen Frommen* von Feinden zu erdulden hatte, die nicht deutlich bezeichnet sind. Die nationale Beziehung ergiebt sich jedoch klar aus V. 4. ff. 25. 27. ff. Das schwerste Unglück muss Israel bereits heimgesucht haben, besonders wegen V. 7. ff., wo zugleich die ganze Darstellungsweise an gewisse spätere Schriftstellen erinnert; s. zu der St. Die Vergleichung von V. 9. mit 55, 23. führt auf Abtrünnige, die, wie in den maccabäischen Zeiten die frommen Gläubigen verspotteten und quälten. Auf die maccabäische Zeit passt überhaupt die Situation am vollständigsten. Uebrigens ist das Gedicht vermuthlich von Anfang an zum gottesdienstlichen Gebrauche bestimmt gewesen. — Im N. T. wird der Ps. auf das Leiden und den Tod Jesu angewandt, ohne dass darum der Dichter die redende Person selbst als den Messias angesehn wissen wollte. Die gehoffte Bekehrung der Heiden aber (V. 28.) gehört dem messianischen Ideenkreise an.

V. 2. לָמָּה, statt des üblicheren מַה, vor dem Guttural ע aus euphonischem Grunde, der aber von dem bei *Ew.* §. 243 b. angegebenen wohl verschieden ist. רחוק] Man könnte zwar aus dem

Vorhergehenden אַתָּה als Subj. ergänzen und den Einfluss von למה auf den dann entstehenden zweiten Satz ausdehnen, aber nothwendig ist diese Annahme nicht, indem רחוק sehr wohl Zustandsbestimmung zu dem Subj. des vorigen Gl. sein kann, gleichsam: *fern stehend*, Dich fern haltend *von meiner Rettung*. דברי שאגתי] Diese Worte werden von den Auslegern so gefasst, als hingen sie noch mit von der Präp. מן ab: (fern von) *den Worten meines Stöhnens*. Die Rettung und die Klage bilden aber in dieser Verbindung keine angemessene Parallele und das Richtige wird sein zu übersetzen: (das) *sind die Worte* u. s. w., *so* klage ich. Wie אֶקְרָא 18, 4. mitten in die Rede selbst eingefügt war, so folgen die logisch zur Einführung der directen Rede dienenden Worte hier derselben nach. — V. 3. *Mein Gott! ruf' ich bei Tage, ohne dass Du erhörst;* mit ganz ähnlicher Wendung wie V. 2. *Und bei Nacht, ohne dass mir Ruhe* (Beruhigung) *wird*; für diese Erkl. spricht der Parallelismus. Andre: *ohne zu ruhen* oder zu schweigen, also s. v. a. ohne Unterlass. — V. 4. *Und doch bist Du*, eben der, an den ich mich wende, *heilig*, ein heiliger Gott, der nur am Guten Gefallen hat und das Böse hasst; denn dass seine Noth von Uebelthätern (V. 17.) veranlasst wird, weiss ja der Redende schon und ahnt auch der Leser leicht. יושב תהלות ישראל] *der da thront über den Lobgesängen Israels;* ähnlich dem יֹשֵׁב הַכְּרֻבִים der auf oder über den Keruben thront, 80, 2. vgl. 99, 1. — V. 5. 6. Bei zierlicher Anordnung doch etwas weitschweifige Rede. — V. 7. *Ich dagegen*, näml. wahrsch. das jetzige Israel, תּוֹלַעַת יַעֲקֹב Jes. 41, 14.; sonst vgl. Hiob 25, 6. ולא-איש] *und nicht ein Mensch*, vielmehr durch Leiden entstellt, kaum noch einem Menschen ähnlich; vgl. Jes. 52, 14. 53, 2. חרפת אדם] Gegenstand des Hohns der Leute. בזוי עם] vgl. Jes. 49, 7. 53, 3. und Jer. 49, 15., wo Israel בְּזוּי בָאָדָם heisst. Die Verwandtschaft der Stelle mit Jes. 41. 49. 52. f. scheint unläugbar, und eine Entlehnung möchte eher auf Seiten des Ps. Statt gefunden haben, als auf Seiten des andern Stückes. — V. 8. יפטירו בשפה] Die Constr. wie bei ähnlichem Sinne Hiob 16, 10.: פָּעֲרוּ עָלַי בְּפִיהֶם; vgl. ausserdem Ps. 35, 21. Nach *Ewald's* ansprechender Ansicht wurde die Verbindung mit בְּ dadurch möglich, dass an die Stelle des urspr. Sinnes später gradezu die des *Höhnens* trat; also: *sie höhnen mit der Lippe*, indem sie die Lippen aufsperren. יניעו ראש] Gestus des Spottes und der Schadenfreude. — V. 9. Diese Spötter werden jetzt redend eingeführt, und zwar ohne weitere Einleitung, ganz wie 2, 3. Die ersten Worte bilden eine Anrede an den Unglücklichen selbst: *wälze auf den Herrn*, oder wie wir sagen: stelle ihm anheim näml. deinen Weg, d. h. dein Schicksal, vgl. 37, 5., wo zugleich statt אֶל-יי das genauere עַל-יי steht, während in der ähnlichen Stelle Spr. 16, 3. ebenfalls אֶל-יי gebraucht ist. Auch 55, 23. ist sinnverwandt. Mit dem folg. Worte wendet sich der Spötter von dem Unglücklichen ab zu seinen Genossen: *er*, der Herr, *möge ihn retten* u. s. w. Aber etwas unbequem ist dieser rasche Wechsel der angeredeten Personen und man hat auf verschiedenen Wegen den Anstoss zu umgehen

versucht. *Gesen.* meinte גָּל als *dritte Person des Imperativs* fassen zu dürfen, was die Gesetze der semitischen Sprachen durchaus nicht gestatten. Als eine zweite Möglichkeit stellt er (mit vielen Andern) hin, dass גָּל Inf. statt des Imperf. (oder wenn man will, mit Ellipse dieser Verbalform) sein könne, nach der auch Num. 23, 25. Ruth 2, 16. vorkommenden seltneren und kürzeren Bildung des Inf. abs.; dann dürfte man übersetzen: *er wälze* u. s. w. *Ewald* hält dagegen eine Perfectform für nöthig und ist geneigt גָּל für eine solche zu erklären, mit intransitiver Aussprache wegen der Bedtg. „sich verlassen", oder auch גַּל zu lesen in der Vermuthung, die Masorethen hätten das Wort irrig für den Inf. gehalten. Auch die LXX. geben: ἤλπισεν ἐπὶ κύριον. Die Meinungen werden hier wohl getheilt bleiben. Im 2. Gl. liegt es am nächsten, den Herrn als Subj. zu חפץ zu denken in Uebereinstimmung mit Stellen wie 18, 20. 41, 12. vgl. 5, 5.: *der Herr hat Gefallen an ihm*, so behauptet ja der Fromme. Andre (auch *Ew.*) machen umgekehrt den Leidenden zum Subj. nach Analogie von 91, 14., wo jedoch nicht das besser für den Herrn geeignete Verbum חפץ gebraucht ist. — V. 10. כִּי schliesst sich an das Vorhergehende durch Vermittelung eines nicht ausgesprochenen Gedankens an, etwa so: die Spötter verweisen mich an den Herrn, der Gefallen an mir hat; und in Wahrheit Dir vertraue ich, *denn Du bist es* u. s. w. Oder bei der angeführten andern Auffasssung des בּוּ חפץ: „er hat seine Lust am Herrn"; und so ist es, *denn Du* u. s. w. גחי מבטן] *der mich aus dem Schoosse* (der Mutter) *zog*; dies wird der Sinn sein müssen, wenn der Text richtig ist, obgleich גיח, גוח gewöhnlich intransitiv gebraucht wird und nur noch Mich. 4, 10. transitiv, aber von der Mutter selbst in der Bedtg. *gebären* vorkommt. Der Vocal ó in dem transitiven Particip wird aus einer Verdunkelung des *A*-Lautes in späterer Zeit zu erklären sein, vgl. *Ew.* §. 151 b. In sehr ähnlichem Zusammenhange steht übrigens 71, 6. גּוֹזִי; s. darüber die Anm. zu der St. Die anscheinend rein persönliche Beziehung in der Erwähnung der Mutter ist kein Hinderniss dem ganzen Gedichte eine nationale Bedeutung zuzuschreiben, zumal da in solchem Falle jedes einzelne Mitglied der Gemeinde auch in eignem Namen redet. — V. 11. עליך השלכתי] *auf Dich bin ich geworfen*, gleichsam gewaltsam angewiesen, weil kein Andrer sich meiner angenommen, als Du. — V. 12. Je näher die Bedrängniss, desto mehr ist der Wunsch gerechtfertigt, dass der Herr mit seiner Hülfe nicht fern sein möge; denn andrer Beistand fehlt. — V. 13. *Stiere*, wie nachher *Löwen* und *Hunde*, als Bild mächtiger und gieriger Feinde. Die אַבִּירִים, d. i. *die Starken*, auch sonst als poetisches Synonym der Stiere vorkommend; die Stiere von *Basan*, als besonders kräftige, denn die dortigen Triften waren berühmt; vgl. z. B. Deut. 32, 14. Am. 4, 1. Sie haben den Redenden umringt; deshalb ist eben die Gefahr so drohend. — V. 14. Im 1. Gl. sind die Stiere noch Subj.; deshalb ist es nicht ohne Härte, wenn es im 2. Gl. im Sing. und ohne die Präpos. בְּ heisst: אריה וגו׳. Viell. ist die Präpos. nur zufällig abhanden gekommen. —

V. 15. *Wie Wasser bin ich ausgeschüttet;* als Bild der Muthlosigkeit, vgl. Jos. 7, 5.; anders 58, 8. und 2 Sam. 14, 14. *Und alle meine Gebeine haben sich abgelöst;* gemeint sind die Extremitäten, die bei grosser Furcht den Dienst versagen und gleichsam dem Körper nicht mehr fest verbunden zu sein scheinen; vgl. die Parallelstelle Jes. 13, 7. — V. 16. *Trocken wie die Scherbe ist meine Kraft und meine Zunge klebt an meinem Gaumen.* Gewiss erwartet man in solcher Parallele nicht den Begriff der „Kraft", wie *Hitzig* mit Recht bemerkt, und der *Lebenssaft*, den man an die Stelle zu setzen versucht, wird nimmermehr einer Scherbe gleich. Es wird ein Fehler in dem Worte כֹּחִי stecken, aber so wenig לַחֲרִי oder לַשַּׁדִּי (vgl. zu 32, 4.) herzustellen sein, als מֹחִי, sondern חִכִּי *mein Gaumen* oder mein Schlund. Ganz ähnlich ist נַחֲרִי נְרוֹנִי 69, 4. Wie sich חֵךְ und מַלְקוֹחַיִם unterscheiden, lässt sich nicht mehr genau bestimmen; Klagel. 4, 4. steht חֵךְ in demselben Zusammenhange, wie hier מַלְקוֹחַיִם; vgl. auch Ps. 137, 6. Ez. 3, 26. Hiob 29, 10. *Ges.* lex. man. deutet letzteres durch die *Kinnladen*, wozu die Dualform gut passt, aber kaum der Zusammenhang in diesem V. Uebrigens ist לָשׁוֹן hier wider die Gewohnheit als masc. gebraucht und das passive Partic. hat die Constr. mit dem Accus. מלקוחי beibehalten, die bei seinem Activum Statt finden konnte. *Und in Todesstaub legst Du mich*, Du bringst mich (wenn Du nicht bald hilfst) ins Grab; vgl. 7, 6. *Ewald* nimmt שָׁפַת לְ in dem Sinne von שִׂים לְ *zu etwas machen;* doch kommt diese Bedtg. bei שפת sonst nicht vor, und die gewöhnliche Erkl. ist durchaus unbedenklich. Ob man übrigens mit *Köster* u. AA. im Deutschen das Fut. gebraucht, *„Du wirst mich legen"*, macht keinen wesentlichen Unterschied, da immer gemeint ist: wenn Du nicht bald hilfst. — V. 17. *Hunde*, die das wehrlose Wild mit grimmiger Gier verfolgen. עדת מרעים] *eine Rotte von Bösewichtern*, vgl. 26, 5. Das Verbum folgt dem Collectiv-Ausdruck im Plur.: *hat mich umgeben*, umzingelt, wie oben V. 13. die Stiere, und wie die Parallele es verlangt. Keinem Menschen würde es einfallen, הקיפוני durch „hat mich umklammert" (v. *Leng.* u. AA.) zu übersetzen, wenn nicht die im Zusammenhange sehr störenden Worte folgten: כארי ידי ורגלי. Es ist zwar jetzt ziemlich allgemein anerkannt, dass dieselben, wie sie im masorethischen Texte dastehn und punctirt sind, nichts Anderes heissen können, als: *wie der Löwe meine Hände und Füsse;* da sich dieser Sinn aber an das Vorhergehende nicht bequem anschliesst, so ist eine Menge gezwungener Erklärungen und unwahrscheinlicher Versuche zur Aenderung des Textes oder der Puncte erwachsen, deren Entstehung schon in früher Zeit durch die Heftigkeit jüdisch-christlicher Polemik, die sich an die Stelle knüpfte, begünstigt wurde. Am besonnensten äussert sich *de Wette* (4. Aufl.), wenn er unter Hervorhebung der Schwierigkeit einer passenden Anknüpfung an das Vorhergehende zu dem Schlusse kommt, dass vielleicht etwas der Art zu ergänzen sei, wie der *Chald.* ausdrückt: *beissend* wie der Löwe u. s. w., oder auch ein Zeugma anzunehmen sei, wie ebenfalls *Ges.* will (lex. man.: sicut leones *inhiant* s. *imminent* manibus

pedibusque meis); obwohl beides aus dem Grunde geringe Wahrscheinlichkeit hat, weil der Löwe sich nicht vorzugsweise mit Händen und Füssen seiner Beute zu schaffen macht. Dasselbe gilt, ausser andern Gründen, gegen *Hitzig*'s Uebers.: „eine Rotte Frevler machte sich um mich her, wie ein Löw', um meine Hände und Füsse", sowie gegen das Umklammern der H. und F. bei *Köster*, *v. Leng.* Früher glaubte man כָּאֲרִי den alten Versionen zu gefallen, die dafür *ein Verbum* ausdrücken, als ein unregelmässig gebildetes Part. von כָּרָה mit der ungewöhnlichen Pluralendung auf י — für ים — nehmen zu dürfen, in dem Sinne von *durchbohrend* (meine H. u. F.); solche Annahme ist völlig grundlos. Das allein Wahre dürfte sein, dass die Worte gar nicht in den Text gehören, sondern sich vom Rande her eingeschlichen haben. Die Veranlassung zur Beizeichnung von Randbemerkungen wie כאריו und ידי ורגלי findet sich zwar allem Anscheine nach nicht in der allernächsten Umgebung; denn zu dem 1. Gl. des folg. Verses kann ידי ורגלי unmöglich als Erläuterung dienen, da dort Niemand jemals unter dem Ausdrucke כל-עצמותי die Hände und Füsse verstanden haben wird. Wohl aber kommen in einiger Entfernung solche Ausdrücke vor, zu denen grade die hier überflüssigen Worte als Randerklärung vorzugsweise passen: כאריו erläutert oder vielmehr verbessert richtig das nicht durchaus angemessen gebrauchte אריחו V. 14., und ידי ורגלי erklärt richtig das כל-עצמותי V. 15., und wenn man an der verhältnissmässig grossen Entfernung Anstoss nimmt, so darf man nicht vergessen, dass solche Bemerkungen, wenn am Rande *neben* dem Texte viell. kein Platz vorhanden war, auch sehr füglich auf den *untern* Rand geschrieben werden konnten, wodurch sie bei späterer Einschiebung in den Text, nicht nur leicht ziemlich weit von den erläuterten Worten entfernt werden konnten, sondern zugleich unmittelbar an einander gerückt wurden, obwohl sie zu verschiedenen Versen gehören. Anderweitige Aenderungen sei es der Consonanten des Textes, sei es bloss der Vocale, haben wohl hauptsächlich, wenn auch nicht ausschliesslich, die alten Versionen hervorgerufen, ohne dass dadurch ein recht befriedigendes Resultat gewonnen wäre. Hieher gehören namentlich die in einigen Hdschriften vorkommenden Lesarten כָּאֲרִי, כָּאֲרוּ und כָּרוּ, über welche *de-Rossi* ausführlich handelt, und ausserdem besonders *Hitzig* zu der St. zu vergleichen ist. Sie alle sind meistens benutzt worden, um das von den LXX. ausgedrückte ὤρυξαν (*Vulg.: foderunt;* ähnlich der *Syr.*) zu gewinnen. *Aquila* übersetzt in der ersten Ausg.: ἤσχυναν *foedarunt;* in der 2. drückt er mit *Symm.* und *Hier.* den Sinn des *Bindens, Fesselns* aus, welchen auch *Ewald* mit der Lesart אָסְרוּ oder auch mit der Punctation כְּאֵרִי annimmt. Doch ist diese Bedtg. völlig unerweislich, und dass nichts Anderes hierher passt, kann theils nicht zugegeben werden und ist anderntheils kein genügender Grund um die Sprache zu bereichern. — V. 18. *Ich zähle*, kann zählen, bei der Abmagerung, welche meine Leiden verursacht haben (vgl. Hiob 33, 21.), *alle meine Knochen; sie*, die Feinde, *schauen* (auf mich), *weiden sich* mit Schadenfreude *an mir.* — V. 19. *Sie theilen sich meine*

Kleider und werfen über mein Gewand das Loos; näml. über das Hauptstück der hebr. Kleidung, die לְבוּשִׁי, die nur als Ganzes Werth hat und daher nicht, wie etwa ein weites Obergewand, zerschnitten werden kann. Dieser Zug in der Darstellung der Leiden des Redenden möchte am natürlichsten so zu fassen sein, dass damit die völlige Ausplünderung durch die gierigen Feinde gemeint wäre, die dem Unglücklichen eben nur das nackte Leben gelassen hat; wobei denn das Ganze zunächst als poetische Ausmalung erscheint, wenn auch mancher fromme Israelit jener Zeit die Erfahrung in der Wirklichkeit gemacht haben mochte. Andre denken speciell an die Beraubung der Gefangenen und Getödteten auf dem Schlachtfelde und lassen wohl, weil der eigentliche entscheidende Kampf noch bevorsteht, die Theilung der Kleider in Gedanken vollzogen werden. *Ewald* denkt nach seiner Auffassung von V. 17. an die Theilung der Kleider des zum Tode verurtheilten Gefesselten. — V. 20. אֵילוּתִי] *Du meine Stärke!* wie sonst עֻזִּי und 18, 2. חֹזְקִי. Das Wort gehört zu den jüngeren Gebilden der Sprache. — V. 21. מִיַּד־כֶּלֶב] *von der Gewalt von Hunden,* mit Beziehung auf das V. 17. gebrauchte Bild. מִיַּד steht häufig so wie hier mit völliger Aufgebung der eigentlichen Bedtg. יחידתי] wie 35, 17., *meine* verlassene, daher *einsame* Seele, vgl. 25, 16. Nach einer andern, sehr beliebten Auffassung ist es vielmehr *das Einzige,* d. i. die Seele oder das Leben; *unicum, inde carissimum, quasi irreparabile, poetice pro vita* (*Ges. lex. man.*). — V. 22. *Der Löwe,* nach V. 14., die רְאֵמִים gleichsam als Stellvertreter der פָּרִים V. 13. Die Schreibart ist jünger, wenn nicht incorrect, für רְאֵמִים. Ueber die Bedtg. des Wortes urtheilt *Ges.* lex. man. sehr gut. עניתני] und von den Hörnern der Büffel (mich errettend, vgl. 18, 49.) *erhöre mich.* Das Perf. wäre bei Vav cons. an seinem Platze gewesen; die Voranstellung des abhängigen Satztheiles, veranlasst durch das Streben nach Abwechselung im Bau der beiden Versglieder, hat die Anwendung des Vav. cons. verhindert, dennoch ist gegen die Gewohnheit die Perfectform gewählt; vgl. *Ew.* §. 333 a. und c. — V. 23. Dass dies ein Gelöbniss ist für die Zeit der erfüllten Hoffnung, versteht sich von selbst. *Verkünden will ich Deinen Namen,* als den meines Retters, *meinen Brüdern,* näml. durch Lobgesang in der Gemeinde, wie es das 2. Gl. sagt. — Es folgt nun dieser versprochene Lobgesang selbst, von V. 24. an, ohne dass sich der Schluss desselben mit Sicherheit bestimmen liesse; *v. Leng.* schliesst ihn schon mit V. 25., es ist aber nicht unwahrscheinlich, dass man ihn bis V. 27. auszudehnen hat, ja viell. geht er bis ans Ende des Ps. Das *ganze* Israel wird angeredet; es handelt sich ja um das Schicksal aller Frommen. — V. 25. die Perfecta in Beziehung auf die in jener künftigen Zeit bereits vollendeten Thatsachen. לא־בזה] als Gegensatz zu V. 7. עני] die gewöhnliche Bezeichnung des leidenden Frommen. — V. 26. מאתך תהלתי] Dies würde, wenn es noch dem Lobgesange angehört, zu übersetzen sein: *von Dir geht mein Lobgesang aus,* wobei es sich denn gewissermassen von selbst versteht, dass derselbe auch zu dem Herrn zurückkehrt. Sieht man dagegen den Gesang als beendet an, so hiesse es: *von*

Dir soll mein Lobgesang ausgehn; aber dieses neue Versprechen wäre nach V. 23. und nach Anführung der Worte des Gesanges selbst höchst überflüssig, und deshalb wird es angemessen sein, diesen über V. 25. hinaus auszudehnen. Uebrigens hat die Präpos. מאתך zu verschiedenen bedenklichen Erklärungen Anlass gegeben. Sehr hart wenigstens ist die Auffassung von *Gesen.* (lex. man.): *a te hymnus meus* i. e. tibi debeo salutem, hymni causam; noch misslicher die von *de Wette: von Dir* (*soll singen*) *mein Loblied.* In der Parallelstelle 71, 6. steht: בְּךָ תְהִלָּתִי. Das 2. Gl. *„meine Gelübde bezahle ich vor den Augen seiner Verehrer“* wird bald nach der Parallele auf die Darbringung der angelobten Gesänge bezogen (*v. Leng.*), bald auf die von versprochenen Dankopfern für die Rettung, die allerdings neben den Lobgesängen hergehn kann (*de Wette*). Letztere Auffassung findet scheinbar eine Stütze in dem Inhalte von V. 27.; doch bei Vergleichung von V. 30. und von Parallelstellen wie 50, 14. 56, 13. 61, 9., sowie bei Berücksichtigung des ganzen Sachverhältnisses schwindet deren Bedeutung, und wenn man sich scheut, die Gelübde hier auf Gesänge zu beschränken, so thut man gut, dem Begriffe überhaupt alle Weite zu lassen, deren er fähig ist. — V. 27. Der Lobgesang wird am passendsten noch weiter geführt: nachdem Israel aufgefordert worden, Gott zu preisen, weil er sich des unglücklichen Frommen angenommen (V. 24. 25.), und dieser hinzugefügt hat, dass er Gott preise und seine Gelübde schuldigermassen und vor den Augen der Gemeinde bezahle, heisst es nun ferner: jetzt und künftig *essen die* (bisher) *Elenden und werden satt,* d. h. nun ist ihr Elend zu Ende, nun haben sie nicht mehr Hunger und Kummer, gehn nicht mehr ungesättigt vom Mahle, sondern haben vollauf was sie bedürfen, *und* darum *preisen den Herrn die an ihn sich wenden,* seine Verehrer. Im letzten Gl. Rückkehr zur Anrede, von der V. 24 ausgegangen wurde: *euer Herz lebe auf für alle Zeit!* seid nun getrosten Muthes für immer! Hat der Herr die Frommen aus dieser schweren Bedrängniss errettet, so wird er sie auch ferner schützen, und ebenso jeden von euch; denn Lage und Schicksal sind im Wesentlichen bei allen Frommen gleich. — V. 28. Auch dieser V. und dann wahrsch. alles Folgende kann noch sehr wohl dem Lobgesange angehören; doch wäre es möglich, dass hier eine selbstständige Parallele zu V. 23—27. begänne. Auf jeden Fall wird eine Uebertragung durch unser Fut. angemessen sein: *alle Enden der Erde werden sich* des Herrn *erinnern,* des wahren Gottes, den sie längst vergessen hatten, *und zu dem Herrn sich bekehren.* Andre ergänzen Anderes bei יִזְכְּרוּ, z. B. die zu Gunsten des Leidenden verrichteten Thaten, oder das wahre Heil, das sie in Israel sehn; aber jene Ergänzung liegt am nächsten. — V. 29. So werden sie thun, es kann nicht anders sein, *denn des Herrn ist das Königthum* über die ganze Erde, *und Herrscher* ist er *unter den Völkern.* Man hätte erwarten dürfen: וּמֹשֵׁל הוּא בַּגּוֹיִם; vgl. den ähnlichen kurzen Ausdruck 16, 8. — V. 30. Im 1. Gl. fallen die Verbalformen auf: אָכְלוּ וַיִּשְׁתַּחֲווּ, während unzweifelhaft von der Zukunft die Rede ist. Nach *Ewald's* Ansicht

braucht der Dichter das Perf. hier von dem in der Phantasie schon angeschaut gewesenen; vgl. §. 332 c. Immer bleibt die Wendung ungewöhnlich und es ist leicht möglich, dass nur durch Zufall das einfache und natürliche וַיִּשְׁתַּחֲווּ אָכְלוּ entstellt ist. *Die Fetten der Erde* sind die Reichen; in dem bevorstehenden Gottesreiche (V. 29.) werden Reiche und Arme ihr Brod haben und den Herrn anbeten, während bisher die Reichen den Herrn vergessen hatten und die Armen kein Brod hatten. Von den Armen ist das Nöthige schon V. 27. ausgesagt; aber indem hier der bekehrten Reichen gedacht wird, werden doch die Armen noch einmal daneben erwähnt, indessen ohne eigentliche Wiederholung des Früheren. [יוֹרְדֵי עָפָר] *in den Staub Sinkende* können die Armen ganz wohl heissen in Uebereinstimmung mit Stellen wie 113, 7. Jes. 47, 1.; nur der sogleich folgende Parallelausdruck scheint eine Zusammenstellung mit den יוֹרְדֵי בֹּר d. i. den Todten, zu empfehlen, obgleich dieser Ausdruck dann nicht ohne Zwang auf solche beschränkt werden muss, die vor Elend *fast* sterben (*de Wette*) und also erst in den Staub des Grabes hinab zu sinken in Gefahr sind, etwa *zum Grabe Gebeugte*. Eine ähnliche, jedoch geringere Schwierigkeit bleibt aber unter allen Umständen für die letzten Worte bestehn: וְנַפְשׁוֹ לֹא חִיָּה *und wer sein Leben nicht fristete*, d. h. bisher nicht fristen konnte, oder vielmehr *kaum* fristen konnte und folglich *fast* umkam. Abgesehn von diesen exegetischen Unzuträglichkeiten schliessen sich die letzten Worte auch formell nicht ohne einen gewissen Grad von Härte an, der bei der bisher so fliessenden Sprache des Gedichts auffallen muss. — V. 31. Auch hier ist der Ausdruck von einer unangemessenen Kürze: *Nachkommen werden ihm dienen;* es sieht fast aus, als wenn bei זֶרַע irgend eine nähere Bestimmung fehlte, doch ist viell. gemeint *die Nachkommen überhaupt*, da es nach der Bekehrung aller Welt nicht mehr auf eine Unterscheidung der Völker, Stämme u. s. w. ankommen kann. *Von dem Herrn wird man erzählen dem* (künftigen) *Geschlechte;* ebenfalls ungewöhnlich, obgleich 71, 18. fast noch härter ist. Sonst heisst es: הוֹר אַחֲרוֹן 48, 14. 78, 4. *Ewald* erklärt es von der jungen Mitwelt. Wegen לאדני vgl. zu 3, 3. — V. 32. *Sie* (jener זרע und דור) *werden kommen* (nach uns) *und verkünden seine Gerechtigkeit*; (sie werden verkünden) *einem* (dann neu) *geborenen Geschlechte, dass er gehandelt* (oder gewirkt) *hat*, thätig gewesen ist, natürlich zum Heile der Frommen; vgl. z. B. 52, 11. 37, 5. Auch in diesem V. ist die Rede weniger fliessend, als in dem grössten Theile des Ps. und der Ausdruck עם נולד seltsam gebraucht; nachgeahmt ist derselbe 102, 19., wo mit הוֹר אַחֲרוֹן in Parallele steht: עַם נִבְרָא.

PSALM XXIII.

Inhalt. Der Herr ist mein Hirte; er sorgt für mich V. 1—3. Dein Hirtenstab ist mein Trost in Gefahren V. 4. Du schenkst mir Ueberfluss V. 5. Stets werd' ich glücklich sein und in des Herrn Hause lange wohnen V. 6.

Man hat versucht den Ps. in zwei Strophen von je drei Versen zu zerlegen V. 1—3. und 4—6. Das Bild vom Hirten wird aber noch V. 4. fortgesetzt und deshalb wird jene Eintheilung nicht bestehn können.

Der Ps. wird für den Gottesdienst geschrieben und als redende Person die fromme Gemeinde zu denken sein, *Gottes Heerde*, nicht irgend ein Individuum, das sich (nach *de Wette*) mit einem Schafe vergleicht. Darauf deutet auch die Formel לְמַעַן שְׁמוֹ V. 3., da nicht wohl ein andrer Name gemeint sein kann, als der Name *Gott Israels*. Zwar heisst es am Schlusse V. 6. nicht ganz passend: „ich werde im Hause des Herrn *wohnen* für lange Zeit", indem der im Heiligthume wohnende Dichter hier den Ausdruck zunächst nach Massgabe seiner persönlichen Verhältnisse wählt; aber die Hauptsache, nämlich die innige Freude am Heiligthume, ist jedenfalls allen Frommen gemeinsam. Der hohe Werth, der hier, wie Ps. XXVII., auf den Aufenthalt im Heiligthume gelegt wird, lässt übrigens auf ein Zeitalter schliessen, wo man das Glück dieses Aufenthalts durch längere Entbehrung desselben desto lebhafter zu empfinden gelernt hatte. Zur Schilderung des von ihm mit Zuversicht erwarteten Glückes werden vom Dichter vorzugsweise Ausdrücke gebraucht, die den Ueberfluss an Lebensbedürfnissen bezeichnen. Dies mag wohl in besonderen Zeitumständen seine Veranlassung haben, zumal da auch das נגד צרריי V. 5. auf eine bestimmte Thatsache hinzudeuten scheint. Welcher Art die zum Grunde liegende Situation wenigstens *sein könne*, zeigt z. B. 1 Macc. 13, 21. f. 49. f., wo wir die Feinde Israels, die syrische Besatzung der von Simon belagerten Burg zu Jerusalem, vom Hunger verzehrt sehn, während es den Belagerern, deren natürlicher Mittelpunct das Heiligthum war, an Nichts fehlte. — *Hitzig* hält aus unzureichenden Gründen Jeremia für den Verf.; *Ewald* schreibt das Gedicht (mit Ps. XXVII.) einem älteren Heerführer zu, der sich und seine Krieger durch einen bei empfindlichem Mangel zuströmenden Ueberfluss an Lebensbedürfnissen gestärkt und geschützt sah.

V. 1. *Der Herr ist mein Hirte, nicht werde ich Mangel leiden* an irgend etwas, dessen ich bedarf. Das Fut. wird im Deutschen gebraucht werden müssen um die Absicht des Dichters richtig auszudrücken; ebenso V. 6. In dem mittleren Theile des Ps. ist es gleichgültig, ob man dieselbe Zeitform beibehält, oder das Präs. an die Stelle setzt. — V. 2. [על-מי מנוחות] *an Wasser der Ruhe*, d. i. zu solchem hin, *leitet er mich*. Wasser der Ruhe ist nach *Ges.* u. AA. s. v. a. *ruhiges* Wasser; doch viell. besser Wasser, an dem gut ruhen ist, oder an dem sich die Heerde lagert. *Ew.*: Wasser *der Erquickung*, erquickliches W. — V. 3. Im 2. Gl. mit einstweiliger Aufgebung der Bilder vom Hirten: *er führt mich auf Unschuldsgeleisen*. Weil aber bei solcher Uebertragung der Parallelismus nicht hinreichend berücksichtigt zu sein scheint, übersetzen Andre: auf oder *in Geleisen des Heils;* wogegen Nichts einzuwenden ist, denn diese sind jedenfalls gemeint, nur dass der Hebr. im Ausdrucke die Ursache statt der Wirkung setzt. *Grade Geleise*, wie *Gesen.* wollte, dürfen wohl

nicht verstanden werden. *Um seines Namens willen*, etwa weil er *Israels Gott* heisst, gestattet er nicht, dass das fromme Israel unglücklich werde. — V. 4. *Auch wann ich gehe*, wann einmal mein Weg mich führt *durch ein finstres Thal, fürcht' ich nichts Schlimmes.* Ein finstres Thal, wo einem unwillkührlich bange wird, also Bild drohenden Unglücks, wie צלמות auch anderswo Unglück bezeichnet, z. B. 44, 20. Jer. 13, 16. Wegen der Form dieses Wortes s. *Ew.* §. 270 c., wo nur nicht klar wird, was die unangemessene Punctation צַלְמָוֶת für צַלְמוּת veranlasst habe. Es möchte anzunehmen sein, dass die Verwendung des Wortes als poetischer Eigenname für die Unterwelt, oder viell. nur die Verwechselung mit einem solchen, die Verdrängung der Form צַלְמוּת zur Folge gehabt habe. Ob dem Dichter hier ein bestimmtes finstres Thal im Sinne gelegen, ist sehr gleichgültig. *Dein Stab und Deine Stütze, die trösten mich;* der Stab scheint der Hirtenstab zu sein, vgl. Mich. 7, 14.; denn er ist zugleich des Hirten Waffe zur Beschützung der Heerde. Der zweite Ausdruck משענתך passt freilich weniger gut dazu, darf aber wohl nicht gepresst werden; es ist eben auch nur ein *Stock* gemeint, poët. Synonym von שבט. — V. 5. *Du deckst vor mir den Tisch vor den Augen* (und zum Verdrusse) *meiner Feinde, hast mit Oel gesalbt mein Haupt*, d. h. nachdem Du mich vorher geschmückt zu festlichem Mahle; *mein Becher ist Ueberfluss*, strömt über, da kein Mangel an labendem Getränke ist. — V. 6. *Eitel Glück und Gnade werden mir folgen*, mich begleiten, *alle meine Lebenszeit hindurch;* diese Hoffnung steht nach den bisherigen Erfahrungen fest. Das 2. Gl. soll wohl unzweifelhaft denselben Sinn haben, wie die Parallelstelle 27, 4., näml.: *und mein Wohnen* (mein Aufenthalt) *im Hause des Herrn wird sein für lange Tage;* aber die Punctation וְשַׁבְתִּי beruht wahrsch. auf einer andern Auffassung, welche eine Situation etwa aus der exilischen Zeit voraussetzte: *und ich werde in das Haus des H. zurückkehren für lange Tage.* Entschieden sprachwidrig ist die Annahme, וְשַׁבְתִּי könne für וְאָשׁוּבָה stehn; alle angeblichen Formen dieser Art beruhen auf Beschädigung des Textes; vgl. zu 18, 41.

PSALM XXIV.

Inhalt. Des Herrn ist die Erde, die er geschaffen V. 1. 2. Wer darf seine heilige Stätte betreten? V. 3. Der Reine, der Redliche! V. 4. Ihn segnet Gott V. 5. und solcher Art sind seine Verehrer V. 6. — Oeffnet euch, ihr Thore, dem Einzuge des Herrn, des mächtigen Helden! V. 7—10.

Eine strophische Gliederung nach Doppelversen kann im ersten Theile des Gedichtes V. 1—6. beabsichtigt sein; auch der zweite Theil V. 7—10. zerfällt in zwei fast identische Strophen.

Der Eingang des Ps., V. 1. 2., hängt mit dem darauf folgenden Theile V. 3—6. nur sehr lose zusammen; das Befremdende, das darin liegt, würde sich etwas mindern, wenn man bei V. 3. einen

Wechsel der vortragenden Stimmen annähme. Ungleich störender ist der starke Gegensatz zwischen dem ruhigen Gange des ganzen ersten Theils und dem durchaus veränderten Tone von V. 7—10., wo sich der jubelnde Character eines Festgesanges mit wechselnden Stimmen nicht verkennen lässt. Allem Anscheine nach handelt es sich um einen feierlichen Einzug der Bundeslade in das Heiligthum, doch nicht, wie *Ewald* glaubt, bei deren erster Uebertragung nach Jerusalem 2 Sam. VI., wo von פְּתָחֵי עוֹלָם (V. 7. 9.) in solchem Zusammenhange noch nicht die Rede sein konnte, sondern in späterer Zeit, wahrsch. bei der Rückkehr der Lade aus irgend einem Kriegszuge, der sich natürlich nicht mehr ermitteln lässt. Es wird mit *Ewald* anzunehmen sein, dass beide Theile gar nicht zusammen gehören. Der erste, mit Ps. XV. nahe verwandt, könnte leicht aus nachexilischer Zeit herrühren, vgl. die Vorbemerkungen zu Ps. XV.; der zweite, der im Grunde wohl nur als ein Fragment anzusehen ist, muss aber, wenn er sich wirklich auf die Bundeslade bezieht, vorexilisch sein, da jene dem zweiten Tempel fehlte.

V. 2. יכוננה] *er hat sie festgestellt;* für eine solche Auffassung spricht die Strenge des Parallelismus, vgl. *Ew.* §. 333 c. *Ewald:* „er hält sie nun fest". — V. 3. Wer hat Zutritt zum Heiligthume? Nicht die heidnischen Bösewichter, noch die abtrünnigen Frevler, die z. B. unter Antiochus Epiphanes in den Besitz des Heiligthums gesetzt waren; vielmehr nur Reine, und rein sind die wahren Frommen V. 6. — V. 4. נָשָׂא לְ נַפְשִׁי *seine Begierde erheben zu* etwas, nach etwas trachten; vgl. (mit dem ursprünglicheren אֶל statt לְ) Deut. 24, 15. Spr. 19, 18., auch unten 25, 1. u. ähnl. St. So ist hier zu erklären, und zwar mit Beibehaltung des K'tîb נַפְשִׁי; dann ist שָׁוְא *Frevel, Böses*, wie z. B. Jes. 5, 18. Das Q'rî נַפְשִׁי setzt eine Beziehung auf Ex. 20, 7. voraus, welche das Parallelglied zu begünstigen schien. Der Sinn soll sein: *wer nicht zum Bösen* (frevelhaft) *ausspricht meine Seele*, d. i. mich, den Herrn, oder vielmehr *meinen Namen;* aber darin, dass nicht der Name, sondern die Person Gottes genannt wird, liegt eben eine übergrosse Härte, die auch durch Vergleichung von Jer. 51, 14. nicht gehoben wird. Uebrigens macht ja das Parallelglied die anderweitige Erwähnung des verbrecherischen Schwörens auch ganz überflüssig, vgl. 15, 4. — V. 5. Die Antwort auf V. 3. ist mit V. 4. geschlossen, die Erwähnung des Frommen giebt aber zu fernerer Aeusserung über ihn Anlass: er ist überhaupt von Gott gesegnet und trägt namentlich auch צְדָקָה *Freisprechung,* Unschuldserklärung, von seinem rettenden Gotte davon. Manche übersetzen צדקה gradezu durch *Heil*, vgl. zu 23, 3. und *Ewald* zu dieser St. — V. 6. זה] *solcher Art*, nämlich rein und redlich, und deshalb von Gott gesegnet, *ist das Geschlecht derer, die sich an ihn wenden,* als an ihren Gott, also das Geschlecht der wahrhaft frommen Söhne Israel's, das דּוֹר דֹּרְשָׁיו 14, 5. Im 2. Gl. Uebergang in die Anrede, was jedoch nicht hindert, das vorangestellte זֶה auch hier als Prädicat beizubehalten: (solcher Art sind) *die Dein Antlitz suchen*, näml. *Jakob*, die Jakobiten, Israeliten. Dieser Name ist jedoch eine hier sehr

überflüssige Apposition, während bei der so plötzlich eintretenden Anrede an Gott auch dessen Name billiger Weise nicht fehlen sollte. Nach einigen Hdschriften, LXX. *Syr.* lesen daher mehrere Kritiker: אֱלֹהֵי יַעֲקֹב, was Beifall verdient. —

V. 7. Das Fragment des Festgesanges, das sich hier erhalten hat, beginnt mit dem Augenblicke, wo der feierliche Zug mit der heiligen Lade den Thoren, wahrsch. des äusseren Heiligthumes, ganz nahe ist. Diese erscheinen zu niedrig für die göttliche Majestät, die dem heil. Symbol inwohnt; daher die Aufforderung: *hebet eure Häupter* u. s. w. פִּתְחֵי עוֹלָם können nicht wohl ewig dauernde Pforten heissen, ehe sie sich als solche durch hohes Alter bewährt haben; dabei ist es gleichgültig, ob man hier an Tempelthore oder an Stadtthore denkt; zu Davids und Salomos Zeiten gab es in Jerusalem keine פִּתְחֵי עוֹלָם. — V. 8. Das 1. Gl. tragen natürlich die Wächter des Heiligthums vor, denen dann der Festzug wieder antwortet. [מִי־זֶה Das Demonstr. in dieser Stellung modificirt nur wenig den Begriff des Frageworts: *wer doch?* oder *wer denn?* (aber nicht: *wer da?*); anders unten V. 10. Die Antwort lautet: *der Herr! ein Starker und ein Held! der Herr! ein Kriegesheld!* Wahrsch. doch weil eben die Rückkehr aus einem Kampfe Anlass des Festzuges war. — V. 9. Bei einer Gelegenheit, wie die, welche hier vorausgesetzt werden muss, ist die Wiederholung derselben Frage mit einer nur wenig abgeänderten Antwort nicht auffallend; vielmehr kann dergleichen bei liturgischen Gesang-Vorträgen von vortrefflicher Wirkung sein. Das zweite שְׂאוּ ist viell. nur durch Versehn hereingekommen, wenigstens ist die Lesart V. 7. entschieden vorzüglicher. — V. 10. [מִי הוּא זֶה וגו׳ Hier gehört זֶה nicht unmittelbar zu מִי, sondern es ist durch das nach bekanntem Sprachgebrauche zwischengesetzte הוּא dem anderen Satztheile zugewiesen und behält seine gewöhnliche Bedtg.: *wer ist dieser König der Ehre?* dieser herrliche K.? יְהוָה צְבָאוֹת] Kein Genitivverhältniss, sondern Apposition; die Pluralform צְבָאוֹת ist wesentlich Aequivalent der Pluralform אֱלֹהִים, obgleich natürlich der Grundbegriff nicht genau derselbe, sondern bei צְבָאוֹת, wie es scheint, ein engerer ist. So können beide Wörter in der Hauptform unbedenklich neben einander stehn, s. 80, 8. 15., und ausserdem mit יְהוָה verbunden: 59, 6. 80, 5. u. ö., vgl. auch 2 Sam. 7, 26. Eine andre, mehr eigentliche Auffassung des Begriffes von צְבָאוֹת liegt bei der Formel אֱלֹהֵי צְבָאוֹת zum Grunde, 89, 9. u. ö.

PSALM XXV.

Inhalt. Ein Gebet, worin auf den Ausdruck des Vertrauens auf den Herrn V. 1—3. die wiederholte Bitte um Unterweisung im rechten Wandel und Vergebung der Sünden V. 4—14., sowie um Errettung aus Elend und Ungemach folgt V. 15—21. Zum Schlusse die Bitte um Erlösung Israels V. 22.

Dass die Gedanken etwas lose an einander gereiht sind und es

an Wiederholungen nicht fehlt, hat wohl grossentheils in der gewählten Form seinen Grund. Die einzelnen VV. sind rücksichtlich ihres Anfangsbuchstaben der Folge des Alphabets angepasst. Von eigentlichem Strophenbau kann bei dem Gedichte nicht die Rede sein. — Die alphabetische Anordnung hat einige Störungen erlitten, die gehörigen Orts berücksichtigt werden sollen. Am Schlusse tritt ein überzähliger Vers hinzu, der zum zweiten Male mit dem Buchstaben פ beginnt; derselbe Fall findet bei Ps. XXXIV. Statt.

Das Gedicht ist von jeher für den gottesdienstlichen Gebrauch bestimmt gewesen, und der Dichter hat beständig die Nation vor Augen, jedoch in der Weise, dass das Einzelne auf jedes Mitglied der Gemeinde passt. Nur am Schlusse, wo der überzählige V. viell. als ein besondres Epiphonem anzusehn ist, wird Israel ausdrücklich genannt. Dass der Ps. aus der Zeit von Israels Noth herrühre ist nicht zweifelhaft, doch lässt sich eine besondere Veranlassung nicht näher nachweisen.

V. 1. Zu Anfang des Ps. nur ein isolirtes Gl., vgl. zu 18, 2. Da jedoch zu Anfang des folgenden V. ungehöriger Weise das Wort אֱלֹהַי steht, welches man noch zu V. 1. zu ziehen geneigt ist, die blosse Anreihung desselben aber nicht befriedigen kann, so wäre viell. eine Verstümmelung des V. anzunehmen. Doch wird אֱלֹהַי mit mehr Wahrscheinlichkeit für eine die Anrede erläuternde Bezeichnung zu V. 2. gehalten, welche nicht hätte in den Text Eingang finden sollen. Vgl. übrigens 86, 4. 143, 8. — V. 2. בְּךָ] bildet den urspr. Anfang des V. [אויבי לי] Pleonastischer Ausdruck wie 27, 2. Andre lassen die Präpos. von אֵל־יַעלְזוּ abhängen, vgl. 30, 2. 35, 19. 24., wogegen einzuwenden ist, dass man dann auf eine gleichmässige (auch auf 27, 2. passende) Erkl. verzichten muss. — V. 3. An die vertrauensvoll ausgesprochene Bitte אַל־אבושה schliesst sich hier zunächst der Ausdruck der *festen Ueberzeugung*, dass wer auf den Herrn hofft überhaupt nicht zu Schande wird (לא יבשו): *auch werden* in der That *nicht zu Schande* u. s. w., vielmehr *zu Schande werden* הבוגדים ריקם, *diejenigen welche* von Gott *abfallen ohne Grund*; und einen genügenden Grund dafür giebt es natürlich gar nicht. Diese von *Gesen.* empfohlene Erkl. passt vorzüglich gut zu dem Parallelgliede; Andre übers.: *Räuber*, die da rauben *ohne Ursache*. — V. 4. [ארחותיך] vgl. *Ew.* §. 41 b. — V. 5. *Lass mich wandeln auf* dem Wege *Deiner Wahrheit;* vgl. den vollständigeren Ausdruck 107, 7. 119, 35. Aehnlich wie hier ist 5, 9. 26, 3. 86, 11. Der Sinn ist von dem V. 4. ausgedrückten nicht verschieden; *Gottes Wahrheit* ist seine wahre, richtige Lehre von dem was der Mensch zu thun und zu lassen hat. *Denn Du bist mein rettender Gott*, und nur durch die Kenntniss und Befolgung Deiner Gebote kann ich mich Deines Beistandes würdig machen. Da dieser V. aus *drei* Gliedern besteht, während sonst durch den ganzen Ps. nur zweigliedrige Verse erscheinen, und zugleich ein mit י beginnender V., der nunmehr folgen sollte, nicht vorhanden ist, so könnte man vermuthen es sei zwischen dem 2. und 3. Gl. ein Glied ausgefallen, das vordem den 6. Vers (mit י) begann. Doch

fehlt der Vers mit ו auch anderswo, vgl. Ps. XXXIV. und zu 9, 8. כל־היום] hier: *allezeit*, wie häufig. — V. 6. *Da* Du von jeher barmherzig und gnädig gewesen bist, so beweise Dich auch jetzt so. — V. 7. *Meiner Jugendsünden*, in Bezug auf Israel gesagt; vgl. 129, 1. 2. *Deiner Gnade gemäss*, d. h. gnädiglich (verzeihend) *gedenke Du meiner.* — V. 8. *Gütig und gerade;* daher ist es natürlich, dass er dem Menschen offen und ohne Täuschung sagt was er zu thun habe. — V. 9. יַדְרֵךְ] nach dem unmittelbar Vorhergehenden für יַדְרִיךְ ohne sichtbaren Grund, vgl. *Ew.* §. 131 b. Vielleicht ist es bloss Schreibfehler. במשפט] vgl. zu V. 5. — V. 10. *Alle Pfade des Herrn sind Gnade und Treue*, die er übt *gegen die, welche seinen Bund* (den Bund mit ihm) *und seine Gebote halten;* d. h. der Herr ist ihnen allezeit ein gnädiger und treuer Gott. Gezwungen ist die Deutung bei *Ewald: kund sind als Gnade und Treue all seine Wege den Bund und Mahnung ihm Bewahrenden;* so dass die Präpos. ל andeutete, wie sich die Sache in ihren Augen, nach ihrer Ueberzeugung verhält. — V. 11. *Um Deines Namens willen;* gemeint ist wohl der Name „Gott Israels"; wer ihn führt, wird sich Israels gnädig annehmen, wenn auch seine Schuld noch so gross geworden ist. Wegen וסלחת vgl. *Ew.* §. 332 d. Am besten übersetzt man wohl: *da wollest Du verzeihen meiner Schuld; denn sie ist gross.* Gemeint ist: abbüssen kann ich sie nicht, ohne unterzugehn, so erlasse sie mir lieber. — V. 12. *Wer ist der Mann, der den Herrn fürchtet? Ihn wird er unterweisen in dem Pfade, den er wählen soll*; d. i. mit Aufgebung der Frage, die bloss zum Schmucke der Rede dient: jeden Frommen wird der Herr leiten, wie es für ihn am besten ist. Andd. beziehen יבחר auf den Herrn: *den er vorzieht*, billigt; was der Zusammenhang auch vertrüge. — V. 13. *Er selbst wird im Glücke wohnen und seine Nachkommen das Land besitzen;* der Sinn von נפש wird durch den Gegensatz klar; לין, längeren Aufenthalt voraussetzend, bezeichnet den dauernden Genuss; vgl. 91, 1. Die Nachkommen Israels, wenn es dem Herrn treu bleibt, werden nicht wieder in Gefahr gerathen das Land, dessen Besitz er ihm zugesagt, oder auch die Herrschaft in demselben (vgl. zu 37, 9.) zu verlieren. — V. 14. סוד *vertraute Freundschaft* schenkt der Herr denen, die ihn fürchten, oder wie AA. wollen: sein *Geheimniss* wird ihnen (kund); im Wesentlichen bleibt der Sinn derselbe, die erste Auffassung scheint aber natürlicher. וברריתו להודיעם] *und sein Bund ist, sie zu lehren* (*Ew.*), ist gleichsam auf das „sie belehren" gerichtet, es gehört zu dem, zwischen dem Herrn und Israel geschlossenen Vertrage, dass er Isr. belehre. Auf diese Weise verträte להודיעם die Stelle des Prädicats zu ברריתו. Dasselbe wäre bei *de Wette's* übrigens ganz verschiedener Erkl. der Fall: und sein Bund ist oder wird ihnen zur Belehrung. Andd. dagegen lassen auch im 2. Gl. ליראיו Präd. bleiben und sehn להודיעם als Nebenbestimmung zur Angabe des Zweckes an: *und sein Bund* (wird seinen Verehrern zu Theil), *sie zu verständigen*, um sie zu belehren. *Rosenm.* nahm ברריתו als Obj. zu להודיעם: *und seinen Bund sie kennen zu lehren ist er bereit*, oder gradezu: ist er bemüht;

vgl. Jes. 38, 20. Ein sichres Urtheil ist hier nicht mehr möglich. — V. 15. Das 1. Gl. drückt das Vertrauen auf den Herrn aus, das 2. die Gewissheit, dass er helfen werde, woran sich dann im Folgenden die ausdrückliche Bitte um Hülfe anschliesst. רשת] Vgl. 9, 16. 10, 9. — V. 16. יחיד] *einsam*, verlassen; vgl. 27, 10. — V. 17. הרחיבו, im Perf., nach der Absicht der Punctatoren wohl gewiss als Präd. zu צרות לבבי zu fassen; aber weder ergiebt sich dann ein passender Sinn dafür, noch ist das Perf. hier an seinem Orte. Der Zusammenhang und die Parallele fordern gebieterisch הַרְחֵב oder הַרְחִיבָה als Anrede an den Herrn; vgl. auch 119, 32. Das schliessende ו aber wird zum folg. Worte gehören, wie ebenfalls längst erkannt worden ist. Der ganze Fehler ist vermuthlich dadurch veranlasst worden, dass gegen den Gebrauch viell. durch blosses Versehen הרחיב, aber als Imperativ, geschrieben war. — V. 18. Hier sollte ein V. mit dem Buchstaben ק an der Spitze folgen; statt dessen beginnt der V., eben wie der folg., mit dem Worte רְאֵה. Dass der Text hier eine Veränderung erfahren hat, lässt sich mit Grund nicht bezweifeln; ob *Ewald* das Richtige trifft, wenn er vorschlägt קָרֵב oder קָדֵם *komm entgegen!* zu lesen, bleibt dahin gestellt. — V. 19. שנאת חמס] *mit gewaltthätigem* (zu Gewaltthat verleitendem) *Hasse;* vgl. *Ew.* §. 281 a. — V. 21. *Unschuld und Redlichkeit*, um die sich das Geschlecht der Frommen jetzt ernstlich bemüht, *mögen mich behüten; denn ich hoffe auf Dich*, der Du ein gerechter Richter bist und mich nicht unschuldig leiden lassen wirst; wobei denn freilich die alte, grosse Schuld V. 7. 11. als abgethan angesehen wird. — V. 22. Wahrsch. ein liturgisches Epiphonem. Dass der V. mit einer Form desselben Stammes anfängt, wie der Schlussvers in dem verwandten alphabetischen Ps. XXXIV. ist beachtenswerth, berechtigt jedoch noch nicht, das hebr. Alphabet um ein zweites פ (etwa φ neben π) zu bereichern.

PSALM XXVI.

Inhalt. Richte mich, o Herr, denn ich bin schuldlos und vertraue auf Dich V. 1. So wirst Du es befinden, wenn Du mich prüfest V. 2—6 a., und darum möge ich Dein Heiligthum besuchen dürfen, Dir meinen Dank darzubringen V. 6 b.—8., nicht hingerafft werden mit Sündern und Blutmenschen V. 9. 10., sondern errettet als Schuldloser V. 11. Dann werde ich Dich preisen in (gottesdienstlichen) Versammlungen V. 12.

Regelmässiger Strophenbau lässt sich nicht mit Sicherheit nachweisen. *Köster* nimmt nach einer einleitenden Strophe von zwei VV. deren noch vier an, wovon die beiden ersten aus drei, die beiden letzten aus zwei VV. bestehn.

Nach V. 9. zu urtheilen droht irgend eine allgemeine Gefahr, die den Frommen sammt dem Frevler dahinraffen könnte, wenn nicht Gott sich des Ersteren annähme. Welcher Art diese Gefahr gewesen sei, lässt sich nicht mehr ermitteln; *Ewald* denkt an eine Pest. Ob

ein Einzelner redet, oder die Gemeinde der Frommen, ist bei der Unsicherheit des Zeitalters nicht zu unterscheiden.

V. 1. *Richte mich, o Herr!* ich darf es wagen, Dich dazu aufzufordern, *denn ich bin gewandelt* allezeit und wandle noch jetzt *in meiner*, Dir bekannten *Unsträflichkeit*. אֲנִי bildet den Gegensatz zu den V. 9. erwähnten Sündern. *Ich vertraute dem Herrn* stets, *ohne zu wanken;* diese Auffassung empfiehlt der ganze Zusammenhang. Andre minder passend: *nicht werde ich wanken*, näml. im Glücke, wie בַּל־אֶמּוֹט 10, 6. 16, 8. (21, 8.) — V. 2. Das K'tîb - צְרוֹפָה ist in צְרָפָה umgewandelt, weil die vollere Form später nur in der sog. Pausa üblich blieb. Ebenso ist man in andern ähnlichen Stellen verfahren, doch ohne Consequenz; s. Jes. 32, 11. Uebrigens vgl. zu 17, 3. — V. 3. באמתך] wie 25, 5. zu fassen; dass im Parallelgliede der Ausdruck חסדך gebraucht ist, wird dagegen nicht mit Grund geltend gemacht werden können. — V. 4. לא־ישבתי] Auch hier ist die Gegenwart so gut gemeint, wie die Vergangenheit; übrigens vgl. 1, 1. Die מתי־שוא sind viell. eben solche leichtfertige Spötter, wie dort die לֲצִים. Das Verbum בּוֹא mit עִם (oder אֵת Spr. 22, 22, 24.) wird am natürlichsten mit *Gesen.* lex. man. in dem Sinne von *zusammenkommen mit*, d. i. Umgang haben mit jemandem, genommen. Etwas specieller *Ewald: das Haus von jemand betreten.* נעלמים] so nur hier, aber der Sinn ist klar: heimliche, *versteckte* Menschen. — V. 6. *In Unschuld wasche ich meine Hände*, als ein Unschuldiger, nicht als ein Frevler, der etwa Blut abzuwaschen hat, V. 9.; vgl. 73, 13. *Und so möge ich* denn, als einer der dessen nicht unwürdig ist, *Deinen Altar umkreisen dürfen*, um Dir dort das Opfer meines Dankes darzubringen V. 7., an meinem Lieblingsplatze V. 8. So erklärt sich die Form וַאֲסֹבְבָה ganz natürlich und man hat nicht nöthig sie mit *Ewald* = וַאֲסֻבְּבָה zu setzen, eine Umwandlung, die ohnehin aus bloss *lautlichen* Gründen (§. 232 e.) wohl nicht eintreten könnte; vielmehr liegt überall eine andre Auffassung von Seiten der Punctatoren zum Grunde, und zwar hier eine vollkommen berechtigte. Dass der Uebergang zur Bitte mitten im Verse gemacht wird, ist den Gesetzen des Parallelismus nicht zuwider; die unerlässlichste Bedingung für die Gestaltung des Tempelbesuchs, die gesetzliche *Reinheit*, ist eben unmittelbar vorher als *Grund* der Bitte ausgesprochen, ähnlich wie es V. 11. heisst: „ich aber bin schuldlos, drum rette mich". — V. 7. לַשְׁמֵעַ] So schön die jetzige Punctation in den Zusammenhang passt, geht doch die stark gegen den Gebrauch verstossende Schreibweise auf eine andre — nicht vom Dichter, aber wahrsch. von einem flüchtig arbeitenden Schreiber — beabsichtigte Form, einen Inf. Qal, zurück. Die Constr. des Verbi mit בְּקוֹל wiederholt sich Ez. 27, 30.; der Sinn ist natürlich: *um Dankesstimme erschallen zu lassen.* — V. 8. *Die Stätte*, *wo da wohnt* (משכן) *Deine Herrlichkeit*, wo Gott in allem Glanze gleichsam körperlich gegenwärtig ist, vgl. Ex. 16, 10. — V. 10. *In deren Händen Frevel ist*, die ihre Hände durch Schandthaten befleckt haben; denn זִמָּה braucht nicht auf den noch nicht ausgeführten Anschlag beschränkt zu werden. — V. 12. *Mein Fuss*

steht auf ebnem Boden; die Worte sagen dasselbe, was das 1. Gl. des vorigen V. aussprach; vgl. 27, 11. Im 2. Gl. folgt statt der Bitte des vorigen V. nunmehr der kräftigere Ausdruck der Hoffnung: es wird nicht fehlen, *ich werde* wieder *in Versammlungen* beim Heiligthume *den Herrn preisen.*

PSALM XXVII.

Inhalt. Der Herr ist mein Beschützer; so bin ich sicher V. 1—3. Möge mir nur vergönnt sein, in seinem Hause stets zu weilen V. 4.; dort schützt er mich und stolz mein Haupt erhebend will ich dort ihm singen V. 5. 6. — Höre mich, Herr, und erbarme Dich meiner! V. 7. An Dich wende ich mich, wie Du befohlen; so verlass mich nicht V. 8—10. Lehre mich Deinen Weg kennen V. 11. und gieb mich nicht der Gier meiner Feinde preis V. 12. Noch hoffe ich auf Rettung V. 13. Hoffe muthig auf den Herrn! V. 14.

Die ersten sechs VV. können wohl in zwei Strophen von je drei VV. vertheilt werden. Im zweiten Theile des Gedichtes scheint regelrechter Strophenbau kaum statt zu finden. V. 14. sondert sich als ein Epiphonem gänzlich ab und wird viell. als Chorgesang zu fassen sein; vgl. Aehnliches 25, 22. 31, 25.

Der Ps. besteht aus zwei völlig heterogenen Bestandtheilen, die nicht hätten an einander geschoben werden sollen. Das Gedicht V. 1—6., durchweg die freudigste Zuversicht auf den Herrn athmend, spricht den Wunsch aus bei Gottes Heiligthume für und für bleiben zu dürfen; dort gewährt Gott Schutz und Sieg, dort will der Sänger jubelnd Opfer bringen. Das zweite Gedicht V. 7—14. ist durchweg ein gewöhnlicher Bittpsalm mit seinen üblichen Formeln: „höre mein Rufen", „erbarme Dich meiner", „birg nicht Dein Antlitz vor mir", „verstosse mich nicht", „gieb mich nicht der Gier der Feinde preis". Dass am Schlusse V. 13. noch eine Hoffnung bleibt, ändert den Character des Ganzen nicht; auch ist es nur ein Funke von Hoffnung, Nichts was mit der unvergleichlichen Zuversicht von V. 1—3. die geringste Aehnlichkeit hätte. — Beide Gedichte werden der Zeit des zweiten Tempels angehören. Erst die gezwungene Entbehrung des Heiligthums während des Exils und unter Antiochus Epiphanes steigerte den Werth desselben in den Augen Israels in der Weise, die sich V. 1—6. wie in andern Tempelpsalmen ausspricht. In dem zweiten Gedichte werden Andeutungen, wie V. 12., wenigstens sehr natürlich aus den Verhältnissen der maccabäischen Zeit erklärt werden. Wahrsch. sind beide Gedichte von Anfang an für den gottesdienstlichen Gebrauch bestimmt gewesen.

V. 1. מעוז] Obwohl die Punctatoren dieses Wort, wo es vorkommt, als Derivat der Wurzel עוז in dem Sinne von *Burg*, *Festung* angesehn haben werden, ist es doch bei der Häufigkeit der Plenarschreibart, selbst bei wachsendem Worte, sehr möglich, dass wenigstens theilweise eine Ableitung von עוז = arab. عاذ beabsichtigt

war, so dass מָעוֹז = مَعَاذ *refugium*. Im Resultat ist kaum ein Unterschied vorhanden. Bemerkenswerth ist, dass מָעוֹז den vorderen Vocal im stat. cstr. und beim Wachsen des Wortes behält, wie die ähnlich gebildeten Wörter מָגֵן und מָסָךְ. — V. 2. Der Redende spricht aus Erfahrung; er hat es erlebt, wenn sich Feinde nahten, ihn zu zerfleischen, sind sie selber zu Falle gekommen. Das Bild vom Fleischfressen auch Hiob 19, 22; vgl. zu Ps. 14, 4. *Meine Dränger und Feinde*, als Apposition zu מְרֵעִים. Dem Beisatze לִי bei אֹיְבַי darf man wohl kaum so viel Kraft beilegen, wie *Ewald* annimmt, vgl. 144, 2. 2 Sam. 22, 2.; den Gegensatz hebt wenigstens das הֵמָּה genug hervor. — V. 3. מחנה] als Femin. nur hier construirt, da חֲאֵת Gen. 32, 9. auf einem offenbaren Schreibfehler beruht. בזאת] *trotz dem*, vgl. Lev. 26, 27. — V. 4. אחת] vgl. 2 Sam. 3, 13. שאלתי] *habe ich gebeten* und bitte ich immer wieder. לחזות וגו׳] vgl. die ähnlichen Stellen 17, 15. 63, 3. Darnach wird נֹעַם י׳ schwerlich von der Pracht des Tempels, der Opfer u. dgl. zu verstehn sein (*de Wette, Ges.*), wenn auch im Parallelgliede der Tempel seinen Platz findet. בָּקֵר mit בְּ *sich weiden an* etwas, scheint unbedenklich; *v. Leng.* will נעם י׳ wieder als Obj. zu בָּקֵר denken und בְּהֵיכָלוֹ als blosse Ortsbezeichnung ansehn. — V. 5. כִּי hängt nicht etwa noch von אֲבַקֵּשׁ ab, so dass es den Sinn des שִׁבְתִּי וגו׳ näher erläuterte, sondern es giebt den Grund des ausgesprochenen Wunsches an; dieser ist aber entw., dass sich der Redende nirgend so geschützt fühlt zur Zeit der Gefahr, als dort; oder viell., dass ihn die Dankbarkeit für den Schutz, welchen ihm Gott stets gewährt, vorzugsweise nach seinem Heiligthume hintreibt; beides kann in dem V. gefunden werden. בסכה] wird von den Punctatoren als Aequivalent von בְּסֻכּוֹ behandelt, grade wie 10, 9., und zwar hier mit Rücksicht auf das folgende אָהֳלוֹ; doch ist viell. ursprünglich nur בְּסֻכָּה beabsichtigt: *denn er birgt mich unter einem Obdache*, vgl. 31, 21.; die nähere Bestimmung folgte dann erst im 2. Gl.: *unter dem Schirme seines Zeltes*, d. i. hier seines Tempels. *Er hebt mich auf einen Fels empor;* bei diesen Worten scheint grade nicht der Tempel speciell gemeint, sondern nur ein gewöhnliches Bild der Rettung gebraucht zu sein; weshalb eben zweifelhaft bleibt, was dem Dichter hier die Hauptsache ist. — V. 6. *Und jetzt* gewährt er sogar mehr, als bloss Schutz, *erhebt sich* gar siegreich *mein Haupt über alle meine Feinde rings umher, und so will ich darbringen in seinem Zelte Jubelopfer* u. s. f. Vgl. den ähnlichen Schluss in Gedichten wie Ps. VII. XXI.

V. 7. קולי אקרא] vgl. zu 3, 5. — V. 8. Wenn der Text unbeschädigt ist, möchte am ersten mit *Dathe* (Psalt. Syriacum, Not. zu d. St.) zu übersetzen sein: *Dein, spricht mein Herz, ist* (das Wort): *„suchet mein Antlitz!“ Dein Antlitz, o Herr, suche ich* deshalb; לְךָ bezeichnet so den Urheber des Ausspruches, den wir freilich, wiefern er ein Citat sein soll, nicht mehr nachweisen können; doch vgl. Deut. 4, 29. Jer. 29, 13. Gewöhnlich wird dem Worte לְךָ eine zu sehr untergeordnete Rolle angewiesen: „von Dir sagt mein Herz: suchet mein Angesicht!“ Das ist ja aber keine Aussage *de Deo.*

Ebensowenig passt die Uebersetzung: „zu Dir spricht mein Herz“ u. s. w. Schon die alten Uebersetzer sind mit den Worten sehr in Verlegenheit; doch ist eine Corruption des Textes im Grunde nicht wahrscheinlich. — V. 9. על־תט *nicht weise ab;* so sehr passend *de Wette* u. AA. עזרתי חיית] *mein Beistand bist Du* von jeher, so *verstoss mich nicht;* נָשַׁשׁ scheint viel stärker als חָשַׁהּ. — V. 10. פִּי deutet auf den in עזרתי חיית und in אלהי ישעי enthaltenen Sinn zurück, woran sich die Hoffnung des Redenden anknüpft: selbst die Nächsten haben ihn verlassen, während Gott ihn aufnimmt, sich seiner annimmt. — V. 11. Die beiden Glieder sagen dasselbe, vgl. 26, 12. und 5, 9., wo auch der Zusatz למען שוררי wiederkehrt. — V. 12. נָתַן mit בְּנֶפֶשׁ *der Gier preisgeben,* wie hier, 41, 3. Ez. 16, 27. Zum 2. Gl. vgl. 35, 11. ויפח חמס] Obgleich ein Nomen יָפַחַ sonst nicht vorkommt, wird es doch unbedenklich sein, ein solches (etwa neben יָפִיחַ vgl. zu 12, 6.) anzunehmen und den Sing. collective zu fassen in dem Sinne: *und Gewaltthat Athmende* oder *Schnaubende:* vgl. die schöne Parallelstelle Spr. 6, 19., wo freilich nicht חָמָס, sondern כְּזָבִים steht, aber jenes ist nur Zweck und Folge von diesen. — V. 13. Dieser V. steht nach dem Schlusse des Gebets isolirt als ein Stossseufzer; denn auch das Folgende ist formell scharf davon getrennt. לולא] seit alter Zeit durch die Setzung von Puncten über die einzelnen Buchstaben des Wortes als „delendum“ bezeichnet, aber gewiss ohne guten Grund; das Wort kann nicht ohne grossen Nachtheil für den Sinn fehlen: *wenn ich nicht glaubte,* die Hoffnung behielte *des Herrn Güte (noch) zu schauen,* mich ihrer noch dereinst zu erfreuen *im Lande der Lebendigen!* Der Nachsatz fehlt, wie das auch im Arab. in Sätzen derselben Art vorkommt (vgl. z. B. Qurân. Sur. 24, 10.) Man ergänzt leicht: ich wäre ganz verloren, vgl. 119, 92. Das Perf. im hypothetischen Satze in Bezug auf die Gegenwart; vgl. *Ew.* §. 345 a. בארץ ח׳] da, wo Gott selber ist (Jes. 38, 11.) und wo man allein seine Güte geniessen kann, *im Lande der Lebendigen* (oder wie *v. Leng.* viell. im Lande des Lebens). — V. 14. Schwerlich Anrede des Sängers an sich selbst, sondern bei durchaus liturgischer Bestimmung des ganzen Gedichts, Anrede etwa eines Chors an den bis dahin Vortragenden. Vgl. namentlich 31, 25., wo ein Verhältniss ähnlicher Art statt findet. ויאמץ] Die meisten Ausleger nehmen das Verbum intransitiv, wogegen auch nichts Erhebliches einzuwenden sein wird.

PSALM XXVIII.

Inhalt. Erhöre mich, o Herr! V. 1. 2. Raffe mich nicht hinweg mit den Frevlern V. 3., sie aber bestrafe nach Verdienst V. 4. 5. Gepriesen sei der Herr, der mich gehört hat! Ihm vertraute ich und mir ward geholfen V. 6. 7. Er schützt sein Volk und seinen Gesalbten V. 8. Errette und segne Dein Volk für immer! V. 9.

Ein regelmässiger Strophenbau lässt sich nicht nachweisen. Ein

Hauptabschnitt ist nach V. 5., wo beim Vortrage eine längere Pause gemacht sein muss.

Das Gedicht besteht aus zwei ziemlich scharf gesonderten Theilen; V. 1—5. enthält die Bitte um Rettung, V. 6—9., wie es scheint, den Dank für die gewährte Hülfe. Solche Art des Fortschritts rührt schwerlich daher, dass der Dichter, wie *Ewald* annimmt, den Schluss erst später nach dem Vorübergehn der Gefahr hinzugeschrieben, sondern erklärt sich ganz einfach aus der liturgischen Bestimmung des Psalms. Die Gemeinde soll ihn singen und sie singt was sie erfahren: wie sie gebetet und wie sie erhört worden; vgl. das ganz gleiche Verhältniss der Theile in Ps. XXXI. Die Situation hat mit der bei Ps. XXVI. zum Grunde liegenden Aehnlichkeit, obgleich die Behandlung des Stoffes ganz verschieden ist. Dort waltete das Vertrauen auf die Unschuld vor, und die Furcht, das Schicksal der Frevler vielleicht theilen zu sollen, mischte sich erst zuletzt und gleichsam als Nebensache ein. Hier steht im ersten Theile eben dieselbe Furcht im Vordergrunde und es scheint bei zunehmender Gefahr auch der Hass gegen die Frevler gewachsen zu sein (V. 4. 5.); der zweite Theil ist ganz neu hinzugekommen. Der Gesalbte V. 8. wird der König sein, aber schwerlich hat *Ewald* Recht, wenn er meint, der König (etwa Josia) müsse Verfasser des Ps. sein. *Hitzig* hält Jeremia für den Dichter.

V. 1. מִמֶּנִּי] beide Male in dem Sinne von: *avertens te a me.* פֶּן־תֶּחֱשֶׁה וגו׳] nach der gewöhnlichsten Auffassung: *damit Du nicht verstummest und ich* (alsdann) *gleiche*, d. h. damit ich nicht, *wenn* Du verstummst, gleiche u. s. w. In diesem Sinne war jedoch genauer וְנִמְשַׁלְתִּי zu punctiren, und die jetzige Lesart könnte höchstens als Licenz passiren, vgl. *Ew.* §. 333 c.; viell. ist deshalb besser zu erkl.: *damit Du nicht* (noch) *schweigest, während ich* (bereits) *gleich geworden bin* (= gleiche) *den Todten*, wo denn alle Hülfe zu spät kommen würde. Der Sinn bliebe wesentlich derselbe, aber die grammatische Auffassung ist etwas verschieden. יוֹרְדֵי בוֹר] sind nicht die Sterbenden, sondern die *Todten;* s. z. B. Jes. 38, 18. Ez. 26, 20. Uebrigens vgl. 143, 7. 88, 5. — V. 2. אֶל־דְּבִיר קָ׳] als der *Qibla* des Hebr., vgl. 5, 8. 1 Kön. 8, 38. — V. 3. אַל־תִּמְשְׁכֵנִי] erinnert an 10, 9., obgleich es viell. nicht nöthig ist, das Bild hier so speciell zu fassen. *Ges.* lex. man.: *rapuit, abripuit.* Diese Frevler zeigen sich als Heuchler (vgl. 12, 3.); sie reden *freundlich* (s. zu 35, 20.), aber sie meinen es anders. וְרָעָה בִלְבָבָם] *während doch Bosheit in ihrem Herzen ist,* als Zustandssatz. — V. 4. הָשֵׁב גְּמוּלָם לָהֶם] *gieb ihnen wieder was sie* selbst zuerst Anderen *gethan.* הָשֵׁב s. v. a. שָׁלַם, vgl. 7, 5. — V. 5. יַהֲרְסֵם וגו׳] als Wunsch: *er reisse sie nieder,* wie ein Haus, *und baue sie nicht* wieder auf. Wegen des Bildes vgl. z. B. Jer. 24, 6. 42, 10. — V. 7. *Auf ihn vertraut mein Herz und so ist mir geholfen;* Gott lässt das Vertrauen nicht zu Schanden werden. וַיַּעְלֹז לִבִּי] *und* in Folge davon *jauchzt mein Herz auf.* וּמִשִּׁירִי אֲהוֹדֶנּוּ] Der Ausdruck ist jedenfalls ungewöhnlich: *und aus meinem Liede will ich ihn preisen,* das soll heissen: mit einem Lobe,

das aus meinem Liede quillt, will ich ihn preisen. Wegen der nicht syncopirten Form in Hif. vgl. *Ew.* §. 192 e. — V. 8. עז־למו] der Herr *ist ihnen Stärke,* näml. seinem Volke, wie aus dem ganzen Zusammenhange und auch aus der Parallele wahrscheinlich wird; es wird aber auch statt לְמוֹ ganz einfach zu lesen sein: לָעַמּוֹ, wie 29, 11. *Die rettende Burg seines Gesalbten;* vgl. die etwas abweichende Wendung 18, 51. — V. 9. Die Bitte bezieht sich natürlich nicht auf die V. 3. obwaltende, aber V. 6. überwundene Gefahr, sondern geht ganz allgemein auf die Zukunft des Volkes, dem der Herr jederzeit beistehn und seinen Segen schenken soll. Viell. sind V. 8. 9. als ein abgesonderter Chorgesang zu betrachten; vgl. 29, 11. וּנְשָׂאֵם] *und trage sie,* wie ein guter Hirte ein schwaches oder beschädigtes Lamm trägt; vgl. Jes. 40, 11. 63, 9.

PSALM XXIX.

Inhalt. Preiset den Herrn, ihr Gotteskinder, in heiligem Schmucke! V. 1. 2. Des Herrn Stimme erschallt mächtig und wirkt gewaltig rings auf der Erde. V. 3—9. Er hat sich niedergelassen zum Gerichte und thront als König immerdar V. 10. Der Herr schützt und segnet sein Volk V. 11.

Von regelmässigem Strophenbau kann wohl nicht die Rede sein; V. 1. 2. leiten den Haupttheil des Gedichts, die Schilderung der Herrlichkeit Gottes im Gewitter, ein; V. 10. bildet den eigentlichen Schluss; denn V. 11. ist ein Epiphonem, das mit dem Inhalte des Gedichtes in keiner engen Beziehung steht und lediglich liturgische Bedeutung hat.

Ueber die Zeit der Entstehung des Ps. ist kaum eine Vermuthung möglich. Der Palast V. 9. kann der Tempel sein; doch sind die Ansichten darüber getheilt. V. 10. ist verwandt mit 9, 8.

V. 1. Die Unterbrechung des Satzes bei der Anrede und seine Vervollständigung bei der Wiederholung im 2. Gl. sind bestimmt dem Vortrage grössere Feierlichkeit zu verleihen; vgl. die nahe verwandte Stelle 96, 7. Die בְּנֵי אֵלִים, eig. nicht sowohl Göttersöhne, als *Gottessöhne,* nach *Ewald*'s sehr wahrscheinlicher Meinung, vgl. §. 270 c., kommen nur noch 89, 7. vor und zwar unzweifelhaft als himmlische Wesen, etwa Engel. Auffallend ist es jedoch bei dem Inhalte und Gange dieses Gedichts, dass grade solche *höhere* Wesen aufgefordert werden, des Herrn Grösse anzuerkennen, von denen man billig voraussetzte, dass sie mit den hehren Kundgebungen der göttlichen Macht ungleich vertrauter sind, als der Mensch. Es kommt hinzu, dass die Anlegung heiligen Schmuckes V. 2., die bei den Menschen ganz in der Ordnung, s. 96, 9. (110, 3.), bei den Engeln unerhört ist. In ähnlicher Anschauungsweise hat auch der Verf. von Ps. XCVI., der diesen Ps. unzweifelhaft gekannt hat, in derselben Verbindung, wie hier, von Engeln kein Wort, sondern an deren Statt: מִשְׁפְּחוֹת עַמִּים, die man etwa hier auch hätte erwarten dürfen. Viell. hat ehemals בְּנֵי אָדָם oder dgl. im Texte gestanden. כבוד ועז] natürlich: *Ehre und*

Preis! — V. 2. *Die Ehre seines Namens*, d. i. die demselben gebührende Ehre. — V. 3. *Die Stimme des Herrn* ist, erschallt *über dem Wasser;* dabei mag doch der Hebr. wohl eben so gut, wie wir, eher an sein Meer und seine Seen gedacht haben, als an die Wolken, zumal wenn noch nachfolgt: *der Herr* ist, schwebt *über grossen Gewässern.* Grosse Gewässer sind Aequivalent des Meeres und warum dieses hier nicht ebensogut genannt werden dürfe, wie Libanon und Wüste, ist nicht abzusehn. — V. 4. *Des Herrn Stimme ist kraftvoll* u. s. w.; *Ewald* will den V. nicht als einen selbstständigen Satz gelten lassen, sondern nur als weitere Ausführung des Vorigen, ebenso wie מְהֻלָּל neben מְהֻלָּל V. 8. — V. 5. וישבר] in Bezug auf die Gegenwart, wie וַתְּרַעֵהוּ 144, 3., vgl. *Ew.* §. 332 a. *Die Cedern des Libanon,* bloss erläuternd, denn nur dort kennt sie der Hebräer. — V. 6. וירקדם] *und macht sie hüpfen;* man darf das Suff. nicht auf die Cedern beziehen, sondern das 2. Gl. giebt erst die Erkl. dazu; ein Fall, der ganz andrer Art ist, wie bei der masorethischen Lesart לָמוֹ 28, 8. וישריון] vgl. Deut. 3, 9. In beiden Stellen ist die genaueste Lesart שִׂרְיֹן (שִׂרְיוֹן) mit שׂ, wie aus den Bemerkungen des *R. Jedidja Sal. v. Norzi* hervorgeht. — V. 7. Es fehlt dem V. an paralleler Gliederung, und da auch der Sinn nicht ganz befriedigt, so liegt die Vermuthung nahe, dass der Text verstümmelt sei. Man erklärt freilich unbedenklich: *die Stimme des Herrn spaltet Feuerflammen*, was so viel sein soll, als *wirft gespalten aus,* streut oder sprüht Feuerfl. (*de Wette* u. AA.) oder auch: *fället nach* oder *mit* Feuerfl. (*v. Leng.*); aber beide Erklärungen können doch nur als ein Nothbehelf angesehn werden und viell. stand bei חצב ein passenderes Obj., während die Feuerflammen dem 2. Gl. angehören mögen. — V. 8. Vgl. oben zu V. 4. Die Wüste *Qadesch* lag südlich von Palästina und ist von der Wüste צִין nicht verschieden, s. Num. 33, 36., vgl. *v. Raumer*, Zug der Israeliten aus Aeg. nach Canaan, S. 36. — V. 9. יחולל] *macht kreisen* vor Schreck; anderswo bezeichnet das Verbum das Kreisen selbst, Hiob 39, 1. ויחשף] kann viell. auch hier, wie Joel 1, 7., vom *Abschälen* der Rinde durch die Wirkung des Blitzstrahls verstanden werden; gew. versteht man das Wort vom Abschlagen der Blätter (und Zweige.) ובהיכלו וגו׳] *während in seinem Palaste Alles spricht: Preis* ihm! Man kann hier wohl an das Heiligthum zu Jerusalem denken, bei welchem sich alle Frommen in Augenblicken drohender Gefahr gern in heiligem Schmucke einfanden. Doch verstehn Andd. den *Himmel,* wie 11, 4.; viell. mit Recht. — V. 10. *Der Herr hat sich niedergelassen* auf seinem Throne zum Gericht, vgl. 9, 8.; aber statt zu sagen לַמִּשְׁפָּט, wie dort, nennt der Dichter hier die *specielle Art des Gerichts*, welches beim Gewitter gehalten wird, durch plötzliche *Ueberschwemmung,* durch eine neue Sündfluth, *und so sitzt er da, ein König immerdar,* d. i. viell.: noch heute, wie damals bei der grossen Fluth; obgleich 9, 8. nicht grade für eine so beschränkte Beziehung dieser letzten Worte spricht. מבול in anderem Sinne zu nehmen scheint weder der richtig aufgefasste Zusammenhang, noch der Sprachgebrauch, soweit derselbe be-

kannt ist, zu gestatten. — V. 11. Die Liturgie schliesst mit einem Epiphonem, das nur eine ganz allgemeine Beziehung zu dem speciellen Inhalte des Gedichtes hat, und ähnlich bei ganz andrer Veranlassung 28, 8. 9. vorkam. Hier ist es so modificirt, dass es als Ausdruck zuversichtlichen Vertrauens erscheint. Auf die wohlthätigen Folgen des Gewitterregens ist dabei schwerlich gezielt. בשלום] nicht: *mit* Frieden oder Wohlfarth, sondern *in* dem Frieden, der Wohlfarth, deren Israel jetzt geniesst; das Wort steht gleichsam als erläuternder Beisatz, als Zustandsbezeichnung, neben עַמּוֹ.

PSALM XXX.

Inhalt. Ich preise dich, Herr, dass du mich vom Tode errettet V. 2—4. Lobsinget ihm, ihr Frommen; sein Zorn währt kurze Zeit, seine Gnade desto länger V. 5. 6. In sichrer Ruhe lebte ich, als du mir deine Huld entzogst V. 7. 8. Da rief ich zu dir um Gnade V. 9—11., und du wandeltest mein Leid in Freude, zu Deinem Ruhme für immer V. 12. 13.

Gleichmässige Strophen finden sich nicht; der Hauptabschnitt ist hinter V. 6.

Das Lied ist für liturgische Zwecke bestimmt, s. besonders V. 5. Als der Redende ist Israel anzusehen, dessen Noth vorüber ist. Viell. stammt das Gedicht aus der maccabäischen Zeit, wo oft genug Veranlassung zu solchen Dankliedern geboten ward. Da die Ueberschrift es als ein *Lied zur Tempelweihe* bezeichnet, könnte man an 1 Macc. 4, 52. ff. zu denken geneigt sein, wenn der Inhalt überhaupt irgend eine besondre Beziehung auf den Tempel hätte, was jedoch nicht der Fall ist. Bei näherer Betrachtung ergiebt sich auch, dass jene Beziehung in der Ueberschrift bei der vorausgesetzten Abfassung durch David lediglich aus V. 12. geschlossen ist; denn wann hatte David getanzt, ausser bei der Errichtung des Heiligthums zu Jerusalem, 2 Sam. 6, 14.?

V. 2. כי־דליתני] *dass Du mich emporhubst*, etwa wie Wasser aus dem Brunnen, so hier aus der Tiefe, die erst später V. 4. näher bezeichnet wird als die Unterwelt selber, welcher der Redende schon verfallen war. *Und meine Feinde nicht sich freuen liessest*, näml. über meinen Tod. Viele Ausleger lassen לִי von שמחת abhängen; vgl. zu 25, 2. — V. 3. *Du heiltest mich;* dasselbe Bild in Bezug auf Israel in Stellen, wie Ex. 15, 26. Jes. 6, 10. 30, 26. 57, 18. 19. Jer. 30, 17. 33, 6. Hos. 7, 1. 11, 3. u. ö. — V. 4. *Du belebtest mich* wieder, erwecktest mich *von den Todten;* so das K'tîb in jeder Hinsicht unbedenklich. חִיִּתָה hat seine Bedtg. in ähnlicher Weise modificirt, wie בָּנָה 28, 5.; *von den Todten* her, bei denen ich gleichsam schon angelangt war; vgl. 9, 14., nur dass der Ausdruck hier noch weiter geht. Das Q'rî wird gewöhnlich als Inf. mit Suffix angesehen: indem Du mich abhieltst *von meinem ins Grab Sinken*; aber eine solche Infinitivform kommt bei dieser Classe von Verben sonst nicht vor und weiterhin V. 10. ist auch das gewöhnliche רָדָה

gebraucht. Die Annahme von *Ewald* (§. 211 b. am Ende, vgl. §. 327 b.), dass מֵהֹרְדִי־בוֹר für מֵהֹרְדִי בוֹר, das Partic. also im Sing. stehe, hat jedoch nicht mindere Schwierigkeit. Der Sinn wäre darnach: „Du hast mich am Leben erhalten, dass ich nicht ein ins Grab Sinkender wurde." — V. 5. חסידיו] Vgl. die Vorbemerkungen zu Ps. XVI. לזכר קדשו] s. v. a. לָשֵׂם קָדְשׁוֹ; ebenso 97, 12., vgl. 106, 47. 1 Chr. 16, 35. — V. 6. Gottes Zorn gegen sein Volk währt nie lange, seine Gnade ewig: ein Augenblick vergeht in (über) seinem Zorne, *ein ganzes Leben* in seiner Huld; passender Gegensatz zu dem einzigen Augenblicke. *Am Abend*, denn die Nacht ist Bild des Unglücks; aber sie schwindet bald und mit dem Morgen kehrt das Licht wieder. ילין] hier natürlich: (für die Nacht) *einkehren*, und dann durch ein Zeugma auf den Morgen mit übertragen, wo gemeint ist: *kehrt Jubel wieder.* — V. 7. Man kann den Zusammenhang viell. so fassen: so ist es, wie mir wohl bewusst; *ich aber* in meiner Sicherheit dachte nicht einmal an die Möglichkeit eines, wenn auch kurzen, göttlichen Zornes und wurde ganz bestürzt, als Du mir Deine Huld entzogst V. 8.; *doch* sobald ich zu Dir um Gnade flehte V. 9—11., schenktest Du sie mir wieder V. 12. Wir freilich nach unsrer Art der Darstellung vermissen ungern bei V. 9. den Ausdruck des neuen Gegensatzes; doch konnte der Hebr. die Andeutung dieser Wendung des Gedankens eher entbehren, als wir. Anders ist die Auffassung bei *de Wette*, der V. 7. ff. als Ausführung der V. 2—4. angegebenen Veranlassung zum Danke nimmt und erklärt: *ich nun* oder *ich nämlich* gedachte in meiner Sicherheit u. s. f. בשלוי] nicht von einer schwerlich zulässigen Form שַׁלְוִי, sondern insofern der Text richtig ist, entweder von einem Nomen שַׁלְוָה, wie שַׁחוּ vgl. *Ew.* §. 146 d., oder wie *Ewald* will von einem Infin. שְׁלַו, vgl. §. 238 a. In gewöhnlichem Gebrauche ist nur die Femininform שַׁלְוָה, von der *v. Leng.* auch שַׁלְוִי ableiten will; vgl. *Hirzel* zu Hiob 11, 9., aber auch *Ew.* §. 257 d. Der Annahme solcher abgekürzter Femininformen stehn überhaupt grosse sprachliche Schwierigkeiten entgegen; viel eher liesse sich denken, dass ursprünglich בְּשַׁלְוָתִי im Texte gestanden habe. בל־אמוט] Vgl. 10, 6. 16, 8. u. a. St. — V. 8. Der Ausdruck ist nicht ohne Härte: *Du hattest meinem Berge Stärke gegründet*, d. i. verliehen. Andre weniger wahrscheinlich: „Du hattest ihm Stärke *bestehn lassen*"; *Gesen.* (Thes. s. v. עמד): „Du hattest ihm *bestimmt*". להרריי] nicht von einem (unmöglichen) הָרַר, sondern von הַר mit abnormer Trennung der beiden ר durch Sch'wa mob. Der Berg ist hier die schützende Anhöhe, wie es sonst heisst, der Fels, die Burg u. s. w. — V. 9. Die Imperfecta beziehen sich auf den im Vorhergehenden deutlich bezeichneten Zeitpunct; im Uebrigen vgl. zu V. 7. Das damals gesprochene erfolgreiche Gebet folgt V. 10. 11. — V. 10. Vgl. 6, 6. מה־בצע בדמי] Der Sinn ist unzweifelhaft: *welcher Gewinn*, Vortheil für Dich, *ist* (liegt) *in meinem Blute*, d. h. im Vergiessen meines Blutes, wobei denn das früher gebrauchte Bild von der Krankheit aufgegeben und das eines gewaltsamen Todes an dessen Stelle gesetzt ist. Dagegen ist die grammatische Analyse dieses

Fragesatzes nicht sofort klar. Von einem adjectivischen Gebrauche des Wortes מָה kann auf keine Weise die Rede sein; dasselbe ist wesentlich substantivischer Natur, wodurch jedoch natürlich ein adverbieller Gebrauch in gewissen Fällen nicht ausgeschlossen wird, vgl. 8, 2. 21, 2. 36, 8. *Gesen.* (im Lex. man.) denkt sich בצע im Genitivverhältnisse, wie *quid lucri?* Aber auch eine Genitivergänzung lässt מָה seiner Natur nach nicht zu, und das Hebr. stimmt darin mit den übrigen semitischen Sprachen überein. Auch findet sich anderswo, wo eine Ergänzung zu מָה nöthig ist, wie zu erwarten war, eine Präposition, Hoh. L. 5, 9.: מַה־דּוֹדֵךְ מִדּוֹד, was zu übersetzen ist: „was für ein Freund ist dein Freund?" Eher wäre eine Auffassung als Specificativ im sog. Accusativ denkbar, und dafür könnte die Stelle Pred. 11, 2. sprechen: מַה־יִּהְיֶה רָעָה עַל־הָאָרֶץ „was für Uebel sein wird auf Erden", genauer: „was sich ereignen wird *an Uebel* auf Erden" (vgl. *Ew.* §. 287 h. am Ende); nur dass dort רָעָה nicht unmittelbar an מָה hinangerückt ist. Sonst bliebe nur noch übrig, בצע als Subj. zu מָה zu nehmen: *was ist* (*der*) *Gewinn in* (bei) *meinem Blute*, blutigen Ende? und dazu liesse sich Jes. 40, 18. vergleichen: וּמָה־דְּמוּת תַּעַרְכוּ־לוֹ „*und was ist ein Gleichniss*, das ihr ihm entgegenstellen möchtet?" אמתך] *Deine Treue*, die der Lebende gern an seinem Beschützer preisen will. — V. 12. Der *Tanz* als Bild ausgelassener Freude. פתחת שקי] *Du hast gelöst mein Trauergewand*, damit ich mich dessen entledige. שַׂק ist das grobe härene Zeug, woraus man die Trauerkleider verfertigte. Dem Lösen — des Gürtels nämlich, oder vielmehr des Strickes, der statt des Gürtels das Trauergewand zusammenhält, — steht das *Umgürten* mit Freude entgegen; vgl. 65, 13. — V. 13. *Damit Dich besinge;* insofern Gott diese Folge seiner Wohlthat am Herzen liegen muss. כבוד] *Preis, Lobgesang*, also noch etwas anders, als 29, 1. 2. Am ähnlichsten ist viell. die Bedtg. des Wortes 149, 5.

PSALM XXXI.

Inhalt. Rette mich, o Herr, denn Du bist meine Zuflucht V. 2—6. Die Götzendiener hasse ich und vertraue auf Dich, meinen Beschützer V. 7—9. So erbarme Dich meiner, denn ich bin krank vor Gram V. 10. 11., geschmäht und gemieden V. 12. 13.; man trachtet mir nach dem Leben V. 14. Dir aber vertraue ich, darum hilf mir V. 15—17. und lass die Frevler zu Schanden werden V. 18. 19. Wie gütig bist Du gegen Deine Verehrer! V. 20. 21. Gepriesen sei der Herr, der mir gnädig war in befestigter Stadt V. 22., der mich erhörte, als ich mich für verloren hielt V. 23. Liebet den Herrn, ihr Frommen, und vertrauet ihm! V. 24. 25.

Es fehlt durchaus an regelmässiger strophischer Gliederung, wie selbst *Köster* anerkennt. Die letzten beiden Verse sind ein Epiphonem wie 27, 14. 28, 8, 9. 29, 11.

Das Ganze ist ein Gedicht ohne Originalität, wesentlich ebenso gestaltet, wie Ps. XXVIII.; der zweite, danksagende Theil beginnt

auch hier allem Anscheine nach wie dort mit den Worten ברוך יי׳ V. 22.; doch wäre es möglich, dass derselbe schon mit V. 20. anfinge. Die Abfassung scheint veranlasst zu sein durch eine glücklich überstandene Belagerung (s. zu V. 22.). Jedenfalls ist der Ps. zu liturgischem Zwecke und mit Benutzung älterer Materialien geschrieben; Jeremia namentlich ist mehrfach darin benutzt, aber gewiss nicht der Verf., wie *Hitzig* und *Ew.* meinten. Viell. gehört das Gedicht in die maccabäischen Zeiten.

V. 2. *In Deiner Gerechtigkeit*, gerecht wie Du bist, rette mich; denn der Redende ist zwar nicht schuldfrei (V. 11.), aber doch gottesfürchtig und würde mit völliger Vernichtung zu hart bestraft werden. — V. 3. מהרה הצילני] denn die Gefahr (in der belagerten Stadt V. 22.) ist gross. *Sei mir ein Zufluchtsfels* (vgl. zu 27, 1.), *ein Bergschloss;* der Ausdruck בית מצודות kommt nur hier vor für das übliche מְצוּדָה; weshalb die Pluralform des Genitivs angewandt ist, lässt sich nicht mehr ermitteln. — V. 4. Sei mir Fels und Schloss, *denn Du bist* ja einmal *mein Fels und mein Schloss*, und kein Andrer kann es sein. Die Wendung ist nicht eben glücklich, aber der Gedanke unzweideutig. *Um Deines Namens willen*, vgl. zu 25, 11. — V. 5. Wegen זו vgl. zu 9, 16. — V. 6. *Dir vertraue ich meinen Athem an*, d. h. die Sorge für die Erhaltung meines Lebens. פדיתה אותי] Ganz wie 4, 2.: חֹנַנְתָּ לִי, *Du hast mich* ja auch sonst *erlöst;* vgl. noch 71, 3. אל אמת] *Gott der Treue* d. i. treuer Gott; so am passendsten für den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden. Dagegen *v. Leng.:* „Gott der Wahrheit", im Gegensatze zu den הבלי־שוא V. 7., den eitlen Nichtigkeiten, d. i. den Götzen. Mit Sicherheit lässt sich die Sache nicht entscheiden. — V. 7. שנאתי וגו׳] *ich hasse diejenigen, welche eitle Nichtigkeiten verehren;* die Worte würden eine ganz passende Parallele zu dem 2. Gl. bilden, wenn dieses bloss aussagte: *und auf den Herrn vertraue ich.* Da es aber heisst: ואני אל־יי׳ בטחתי, so hat man entw. zu übersetzen: *während ich* dagegen *auf den Herrn vertraue*, was nur einen matten Sinn geben würde; oder auch: *ich aber vertraue auf den H.*, und dann ist durch das 1. Gl. der Gegensatz nicht hinreichend motivirt. Es ist deshalb sehr wahrsch. mit den meisten alten Versionen und mehreren neueren Auslegern שָׂנֵאתָ zu lesen: *Du hassest* u. s. w., *ich aber vertraue auf den H.*, auf Dich, und so kannst Du mich nicht hassen; vgl. *Hitzig* zu d. Stelle. שמר als Bezeichnung der göttlichen Verehrung, wie Hos. 4, 10.; vgl. den ähnlichen Gebrauch Spr. 27, 18. In der Stelle Jon. 2, 9. heisst es in Piel: מְשַׁמְּרִים חַבְלֵי־שָׁוְא, was nach *Hitzig* viell. auch hier stand. Der Ausdruck הֲבָלִים allein (ohne שוא) für die Götzen findet sich bei Jer. 8, 19. 14, 22., aber auch anderswo. — V. 8. *Möge ich jubeln und Deiner Gnade mich freuen können*, (mich darüber freuen können,) *dass Du mein Elend angesehn*, Dich darum bekümmert hast, um ihm abzuhelfen! Das Ganze liegt sonach noch in der Zukunft, wie auch wegen V. 10—14. nicht anders sein kann. יָדַע mit בְּ hat denselben Sinn, wie das vorhergehende רָאָה: *dass Du Kenntniss genommen von meiner Seelen-*

angst. — V. 10. צר־לי] Ob צַר hier Perf. sein soll, oder wie 18, 7. Nominalform, lässt sich nicht mit Sicherheit entscheiden; derselbe Fall kehrt wieder bei 69, 18. עשׂה וגו׳] vgl. 6, 8. — V. 11. *Denn in Kummer ist mein Leben vergangen* bisher; es ist kein Grund vorhanden, die Worte anders als auf die Vergangenheit zu beziehen. כשל בעוני כחי] *meine Kraft ist zusammengefallen durch meine Verschuldung;* denn sein Leiden ist natürlich nach hebr. Ansicht Strafe für begangene Sünde. — V. 12. Der Text ist hier ohne Zweifel in Unordnung gerathen und zwar liegt der Anstoss vornehmlich in der Stellung des Wortes ולשכני. Man erklärt freilich so: „wegen aller meiner Bedränger bin ich zum Hohne *auch* (sogar) meinen Nachbaren geworden"; aber dieser Gebrauch der Part. נ ist nicht statthaft. Auch ist die Ungleichheit in der Entwickelung der beiden ersten Glieder eine unnatürliche. Es bietet sich die Möglichkeit dar ohne weitere Veränderung des Textes durch eine Umstellung jenes Wortes jede Schwierigkeit zu beseitigen, nämlich so:

מכל־צוררי חייתי חרפה מאד
ופחד למיודעי ולשכני
ראי בחוץ נדדו ממני׃

wegen aller meiner Feinde bin ich zum Hohne geworden gar sehr und zum Schrecken meinen Bekannten und meinen Nachbaren; die mich draussen sehn fliehen vor mir. ולשכני wäre durch ein Versehn ausgelassen, am Rande nachgetragen und dann an der unrechten Stelle (näml. eben vor dem Worte, das zufällig die Zeile neben der Randbemerkung eröffnete,) in den Text gerückt. Gegen diese Versetzung könnte man zwar geltend machen, dass es natürlicher sei, den Worten למיודעי und ולשכני in zwei verschiedenen Versgliedern zu begegnen, als sie in einem einzigen verbunden zu sehn. Wenn man aber auch dieses im Allgemeinen zuzugestehn geneigt sein muss, so ist doch auf der andern Seite nicht weniger anzuerkennen, dass eine Nothwendigkeit solcher nahe liegenden Anordnung nicht vorhanden ist und unzählige Male Synonyme in einem und demselben Versgl. stehn, wie z. B. noch V. 8. zu Anfang der Fall war. Auch würde sich jene andre Anordnung hier durch ein einfaches Mittel nicht herstellen lassen. Denn wenn man etwa als solches das blosse Tilgen der Conjunction vor לשכני empfehlen wollte, so bliebe nicht nur die jetzt vorhandene übergrosse Ungleichheit in der Entwickelung der beiden ersten Glieder bestehn, sondern es wäre auch schwer, sich das ungehörige Eindringen des נ zu erklären. Dieser letzte Umstand behielte auch dann sein Gewicht, wenn man nach dem Vorgange des *Syr.* die ersten Worte des V. zum vorhergehenden V. zöge, wofür *Ewald* mit Recht die Analogie von 6, 8. anführt. Dagegen liesse sich, wenn man hiernach die Worte מכל־צוררי zu V. 11. zöge, allerdings noch eine andre Art der Umsetzung des anstössigen לשכני versuchen, und zwar so:

ולשכני חייתי חרפה מאד
ופחד למיודעי

oder auch mit Rücksicht auf eine Andeutung von *Hitzig* zu der St.:
ולשכני הייתי חרפה
מָנוֹד וּפחד למידעי
vgl. 44, 15. מָנוֹד wäre s. v. a. dort מְנוֹד־רֹאשׁ *der Gegenstand des Kopfschüttelns*, d. h. der Verspottung, wie חרפה der Gegenstand des Hohns und פחד der Gegenstand des Schreckens ist. Indessen kann man nicht sagen, dass מאד irgend anstössig ist, sobald ולשכני versetzt wird. Bei jeder Umsetzung übrigens, die dieses Wort an die Spitze des V. bringt, ist zwar die Part. יְ entbehrlich, aber doch in keiner Weise anstössig. — V. 13. Ja, es ist noch schlimmer, als wie bisher ausgemalt wurde: sogar *vergessen bin ich, wie ein Todter, aus dem Herzen* (dem Gedächtniss meiner ehemaligen Freunde) verschwunden; vgl. die ähnliche prägnante Construction Deut. 31, 21. *Ich bin geworden*, und bin folglich noch jetzt, *wie ein zu Grunde gegangenes*, zertrümmertes, daher werthloses, für Nichts geachtetes *Gefäss.* — V. 14. Das כִּי zu Anfang begründet nicht die Wahrheit des eben vorher Ausgesagten, sondern steht dem כִּי V. 10. und 11. parallel und und begründet die Bitte um Erbarmen V. 10. zu Anfang: *denn ich habe die Verläumdung Vieler gehört* und hóre fortwährend, wie man mich verläumdet; die Uebersetzung von דִּבָּה durch *Leumund* ist unstatthaft, da dies Wort ebensowohl gute, als üble Nachrede bezeichnet, die letzte aber hier ausschliesslich in Betracht kommt. *Ringsum ist Schrecken*, mich umgiebt von allen Seiten Schr.; eine Formel die bei Jerem. öfter wiederkehrt; vgl. besonders die hier zunächst benutzte Stelle Jer. 20, 10. Man könnte die Worte auch als Ausruf fassen. בהוסדם] *indem sie rathschlagen;* vgl. 2, 2. זממו] behält natürlich den grammatischen Werth des vorhergehenden Infin. bei, vgl. *Ew.* §. 337 b. Das Perf. ist am Platze, weil dieses Trachten ein längst vorhandenes Factum ist. — V. 16. עתותי] *meine Zeiten*, d. h. Schicksale, böse wie gute. — V. 17. Vgl. zu 4, 7. — V. 18. Der Gegensatz wie 25, 3. ידמו לשאול] *verstummen mögen sie, zur Hölle* fahrend; wegen ידמו vgl. *Ew.* §. 193 c. Andre erkl. das Wort durch *vertilgt werden*, entw. die Form für Nif. haltend (= יִדָּמּוּ oder יֵדַּמּוּ) oder jene Bedtg. vom Nif. auf Qal übertragend. — V. 19. Vgl. 12, 4. עתק] *Freches*, denn das Wort wird als Obj. zu nehmen sein, nicht adverbiell. — V. 20. *Die Du aufbewahrt*, wie einen Schatz; doch kommt dasselbe Verbum auch in Beziehung auf unerfreuliche Schicksale vor, vgl. Hiob 24, 1. Die Perfecta können sehr wohl auf dasjenige gehn, was Gott von jeher für seine Verehrer gethan hat, doch wäre es allerdings möglich, dass hier die Danksagung begänne (vgl. die Vorbemkgen) und dann gingen die Worte wohl auf die eben jetzt empfangenen Beweise der göttlichen Gnade. נגד בני א׳] vgl. 23, 5. — V. 21. בסתר פניך] *durch den Schirm Deines Antlitzes*, d. i. durch den Schutz, welchen Deine Gegenwart gewährt; da der Herr im Heiligthume gegenwärtig gedacht wird, so ist 27, 5. in der Sache nicht verschieden; vgl. auch 32, 7. 91, 1. Wenn es 61, 5. heisst: בְּסֵתֶר כְּנָפֶיךָ, so darf das doch nicht zu einer Aenderung in unsrer Stelle verleiten, da das Folgende zu dem Bilde der Flügel

nicht passen würde. מרכסי איש] Ein Nomen חֹבֶס kommt sonst nicht vor; man vergleicht הֹגֶה (LXX.: ταραχή) *Lärm, Toben*, wobei jedenfalls die Pluralform auffallen würde. Andre mit Vergleichung einer arab. Wurzel: *Verschwörung*, wie שֶׁשֶׁר; wieder Andre übersetzen: *Stricke*, d. i. Nachstellungen; u. s. w. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass in diesem Worte, wie in manchen andern ἅπαξ λεγ. ein Fehler steckt. Viell. stand urspr. ein Derivat der Wurzel רכל im Texte, vgl. die Verläumder, אַנְשֵׁי רָכִיל Ez. 22, 9. Es könnte damit auf רַבִּים V. 14. zurückgewiesen sein; auch passte das Parallelgl. gut dazu, denn רִיב לְשׁוֹנוֹת ist die *Anfeindung durch Zungen*, was für Verläumdungen, wie für Schmähungen ein geeigneter Ausdruck ist. סְתָר in Parallele mit מַחֲבֵא, wie 18, 12. — V. 22. בעיר מצור] *in befestigter Stadt;* denn nur diese Bedtg. ist durch den Sprachgebrauch gerechtfertigt; s. besonders 2 Chr. 8, 5. Bei der Kürze des Ausdruckes ist es nicht ganz klar, ob die besondere Gnade Gottes darin bestand, dass er den Redenden durch Versetzung in eine feste Stadt schützte, wobei diese denn viell. bloss als Bild gebraucht wäre, vgl. V. 3., oder, was allerdings näher liegt, darin dass er den in solcher Stadt sich Befindenden während einer vergeblichen feindlichen Belagerung beschützte. Den letzten Sinn hat man mit Unrecht dadurch zu gewinnen gesucht, dass man עיר מצור gradezu durch „belagerte Stadt" übersetzte. Aber noch weniger würde sich *Ewald's* Auffassung rechtfertigen lassen, wornach עִיר = צִיר *Angst* sein soll nach Jer. 15, 8., und zu übersetzen wäre: *in der Bedrängniss, Noth.* Bei den Worten עיר מצ׳ hat sicherlich nie ein Hebr. an etwas Anderes gedacht, als an eine feste Stadt. — V. 23. ואני] mit Nachdruck vorangestellt: *ich zwar sagte.* נגרזתי] Das Verbum findet sich nur hier und in einem Zusammenhange, wo man entw. נְגֵזָתָי erwarten durfte, vgl. Jes. 53, 8. Klagel. 3, 54., oder נִגְרַשְׁתִּי vgl. Jon. 2, 5.; auch lesen einige Hdschriften wirklich נגזרתי, jedoch ohne Zweifel nur nach Conjectur. Die Wurzel גרז ist aber mit ähnlichem Sinne wie גזר dem Hebr. so wenig fremd, als dem Arab., wie das Nomen גֵּרֶזֶן zeigt, und so würde eine Aenderung nicht unbedenklich sein. Der Sinn ist wahrsch.: *ich bin vertilgt;* Andre übersetzen mit etwas schwächerem Bilde: *ich bin ausgeschlossen*, gleichsam entzogen, vgl. נִגְזַר 88, 6. 2 Chr. 26, 21. מנגד עיניך] *aus dem Bereiche Deiner Augen*, so dass Du mich nicht mehr siehst. Er glaubte sich dem Tode verfallen, denn Gottes Augen sind zunächst nur auf die Lebendigen gerichtet; vgl. Jes. 38, 11. אכן] *aber*, nach jüngerem Sprachgebrauche; s. *Ew.* §. 105 d. — V. 24. Wegen אמונים vgl. zu 12, 2. Die Parallele ist in beiden Stellen mehr für die Auffassung des Worts als Concretum, die Punctation für die als Abstractum. *Und bezahlt reichlich den der Uebermuth übt;* die Constr. mit dem Acc. wie 35, 12. — V. 25. Vgl. 27, 14.

PSALM XXXII.

Inhalt. Heil dem, welchem der Herr seine Sünden vergeben hat und in dessen Seele kein Trug ist! V. 1. 2. So lange ich schwieg

(ohne meine Sünden zu bekennen) litt ich schwer V. 3. 4. Das Bekenntniss der Schuld hat mir Vergebung verschafft V. 5. Drum bete jeder Fromme zu Dir, es wird ihm helfen V. 6. Du bist mein Schutz und mein Retter V. 7. Du hast mir Deine Leitung zugesagt V. 8. So seid denn folgsam! V. 9. Den Frevler erwarten Leiden, den Frommen begnadigt der Herr V. 10. Freut euch seiner, ihr Redlichen! V. 11.

Eine strenge Abtheilung in Strophen gelingt nicht. V. 1. 2. leiten gleichsam ein und sondern sich von dem Folgenden deutlich ab. Von V. 7. an wird der Zusammenhang der Gedanken loser. V. 11. ist ein Epiphonem, ähnlich denen bei Ps. XXVII. XXVIII. XXIX. XXXI.

Mit Recht erkennt *Hitzig* die nationale Beziehung des Gedichtes an; nicht ebenso mit Recht bezeichnet er es als Dankpsalm. Es ist vielmehr ein für den liturgischen Gebrauch bestimmter Lehrpsalm, und nur durch diese Bestimmung ist V. 11. hineingekommen. Das Zeitalter lässt sich nicht mit einiger Sicherheit bestimmen; *Ewald* denkt an David als Verf. und zwar mit Rücksicht auf 2 Sam. XII., freilich ohne eine andre als persönliche Beziehung anzuerkennen. *Hitzig* hält Jeremia für den Verf. und meint, der Abzug der Scythen aus Palästina habe das Gedicht veranlasst.

V. 1. נשוי־פשע] Wegen der Verbindung vgl. *Ew.* §. 288 b. Den Gegensatz zu dem, dessen Verschuldung aufgehoben oder hinweggenommen ist, bildet der עֲוֹן פָּקֵד Jes. 1, 4., derjenige, auf dem die Verschuldung lastet. Wegen der Form נשוי (mit י statt א) s. *Ew.* §. 116 b. Die Form mag zwar mit Rücksicht auf das nachfolgende כסוי gewählt sein, muss aber natürlich, wenn sie nicht etwa auf einem blossen Schreibfehler beruht, ohnehin schon in der Sprache vorhanden gewesen sein. — V. 2. ואין ברוחו רמיה] *und in dessen Geiste* (Seele) *kein Trug ist.* Diese Worte fallen in der Parallele, worin sie stehn, auf, und werden wegen derselben von den Auslegern auf ein rückhaltsloses, vollständiges und offenes Sündenbekenntniss bezogen, bei welchem sich der Mensch *nicht selbst zu täuschen* sucht. Vielleicht jedoch darf man eine so strenge Ordnung der Gedanken hier nicht voraussetzen, und es könnte der Sinn dieser sein: Heil dem, dessen Sünden vergeben sind und der redlichen Gemüthes ist! Es ist das grade die Lage, worin sich Israel befand, das lange Zeit hindurch zwar schwere Schuld auf sich geladen hatte, im Grunde jedoch treuen Gemüthes war und unter allen Völkern allein den wahren Gott bekannte. — V. 3. כי החרשתי] *Als ich schwieg;* wie das gemeint sei, wird erst V. 5. ganz klar; das Schweigen ist das Nichtbekennen der Schuld, also im Wesentlichen s. v. a. *das Abläugnen derselben.* Andre übersetzen: *denn ich schwieg; da* verzehrten sich meine Gebeine; was nicht unzulässig erscheint, eine sichere Entscheidung aber lässt sich nicht geben. בלו עצמי] vgl. 6, 3. 31, 11. בשאגתי וגו׳] *bei,* unter *meinem Stöhnen allezeit,* d. h. während ich beständig stöhnte. So lange der Redende seine Schuld nicht eingestand, hatte er schwer zu leiden, traf ihn die göttliche Strafe, wie das Folgende zeigt. — V. 4. תכבד] *schwer lastete;* das Imperf. in

Beziehung auf den im Vorhergehenden angedeuteten Zeitpunct. נהפך לשדי] *verwandelt war mein Lebenssaft.* Da לשדי hier mit dem לָשַׁד הַשֶּׁמֶן, Oelkuchen Num. 11, 8., Nichts zu thun hat, ist das Wort als ein ἅπαξ λεγ. zu betrachten, und, insofern der Text richtig, wahrsch. auf eine Hauptform לָשַׁד zurückzuführen. Zur Ermittelung der Bedtg. hat man das Arab. verglichen, wo die entsprechende Wurzel *saugen, lecken* heisst; also, schliesst man, ist לשד *Lebenssaft.* Es lässt sich nun zwar nicht leugnen, dass dieser sog. Lebenssaft eher wird durch Sommergluthen verwandelt werden können, als 22, 16. „die Kraft vertrocknen wie ein Scherben"; da indessen die ganze Beweisführung von der schwächsten Art ist und es höchst zweifelhaft erscheinen muss, ob die Hebr. etwas von einem „Lebenssafte" wussten, so liegt es nahe unter Benutzung der eben angeführten Stelle für לָשַׁד zu vermuthen: לָשׁוֹנִי; denn *die Zunge* vorzugsweise wird durch Sommergluthen *verwandelt,* näml. etwa in ein חֶרֶשׂ oder wie man die Sache sonst bezeichnen will. Das Bild ist ein neues, parallel mit dem der Krankheit V. 3. — V. 5. אודיעך] Dem Zusammenhange nach kann das Impf. nur dichterisch lebendiger Ausdsuck für die bereits vollendete Handlung sein; im Deutschen dürfte man dafür ganz passend das Präsens setzen, wenn nicht der sogleich eintretende Uebergang in das Perf. (כסיתי und אמרתי) einer für uns erwünschten Gleichförmigkeit wegen die Anwendung des Impf. vorziehen hiesse: kaum *bekannte ich Dir* darauf *meine Sünde und barg meine Schuld nicht, sagte: ich lege über meine Vergehungen dem Herrn ein Bekenntniss ab und* sofort *hast Du* auch *meine Sündenschuld aufgehoben,* vergeben, indem Du mich von der Strafe befreitest; denn daran wird die Vergebung erkannt. — V. 6. יתפלל] als Aufforderung: *darum bete* u. s. w. לעת מצא] *zur Zeit des Findens,* am wahrscheinlichsten zu erklären nach Jes. 55, 6.: דִּרְשׁוּ יְ׳ בְּהִמָּצְאוֹ *wendet euch an den Herrn während er zu finden ist,* sich finden lässt; vgl. Deut. 4, 29. Jes. 65, 1. Jer. 29, 14. Es ist dasselbe was Jes. 49, 8. בְּעֵת רָצוֹן heisst. Andre freilich: zur Zeit des Erlangens, wo man das Erbetene erlangen oder Gnade finden kann. *Ewald:* zur Zeit des Hinreichens, wo der Zweck noch erreicht werden kann, d. i. zur rechten Zeit. רק] Schwerlich kann gemeint sein: *nur* dann, wenn er zu rechter Zeit betet, u. s. f. (*Ew.*), sondern es wird in Uebereinstimmung mit der Ansicht von *Gesen.* im lex. man. die Einschränkung auf das nachfolgende אליו zu beziehen sein, vgl. Jes. 28, 19.: *bei grosser Gewässer Fluth werden sie* (diese Gewässer) *nur ihn nicht erreichen,* ihn allein verschonen. Andre übersetzen: *gewiss werden* u. s. w.; aber diese Bedtg. von רק ist unerweislich und namentlich auch aus Gen. 20, 11. nicht darzuthun. לשטף] in dem Sinne von לעת שטף *zur Zeit der Fluth,* in welchem Sinne häufiger der Inf. gebraucht wird. Uebrigens vgl. 18, 17. — V. 7. רני פלט תסובבני] Man übersetzt: *mit Rettungsjubel umgiebst Du mich;* aber רָנֵי als angeblicher Plur. einer urspr. Infinitivform רֹן erregt mit Recht Anstoss, und auch die Art, wie der Inf. פלט gebraucht ist, ist eine ungewöhnliche; doch vgl. unten V. 9. הָבִין. *Hitzig* hat nach dem Vorgange einiger älterer Kritiker רני streichen wollen, als

wäre das Wort durch eine ungehörige Wiederholung der letzten Buchstaben des vorhergehenden Wortes entstanden. Damit ist aber nicht geholfen, da kein befriedigender Sinn gewonnen wird; man hat sicherlich nie gesagt: *Du umgiebst mich mit Entrinnen* oder auch *mit Befreien;* wogegen man allerdings hätte sagen können: Du umgiebst mich mit Jubel, ähnlich wie man gesagt hat: sich mit Jubel gürten 65, 13. Sonst heisst es eher: mit Gnade umgeben, unten V. 10., 5, 13., und ähnlich: mit Heil bekleiden 2 Chr. 6, 41. Eine leichte Art, den wahrsch. beschädigten Text herzustellen bietet sich nicht dar; aber schon die LXX. und der *Syr.* stiessen bei der Stelle an und selbst die Accentuation, welche רני פלט durch Athnach von תסובבני trennt, deutet auf eine andre, wenn auch nicht erleichternde, Auffassung der Worte. — V. 8. Wenn der Dichter hier ohne weitere Einleitung den Herrn selber redend einführt, so ist das in diesem Zusammenhange ungleich auffallender und unbequemer, als in dem ähnlichen Falle 2, 6., vgl. V. 3.; dennoch wird man nicht etwa den Dichter selber hier redend zu denken haben, wie z. B. *de Wette* und *v. Leng.* wollen; vgl. Stellen wie 25, 8. 12. Es wäre aber möglich, dass vor diesem V. einige Worte im Texte ausgefallen wären. [אועצה וגו׳] Die Worte sind äusserst unbequem. Die Accente verbinden אועצה mit dem Folgenden, woraus jedoch nicht mit völliger Sicherheit geschlossen werden kann, dass die Accentuatoren das Ganze als Einen Satz angesehn wissen wollten. Manche Ausleger theilen dasselbe auch in zwei Sätze und erkl.: *ich will* (*dir*) *rathen, mein Auge auf dich* (gerichtet), d. h. indem mein Auge auf dich gerichtet ist, oder auch: *ist* auf dich gerichtet. Aber dann wäre es ohne Zweifel gerathen das Suff. bei dem Verbum hinzuzuschreiben und אִיעָצָךְ zu lesen, wie Ex. 18, 19., vgl. 1 Kön. 1, 12., und dieses möchte allerdings das einzige natürliche Mittel sein, die Schwierigkeiten der Stelle in einfacher Weise zu beseitigen. Denn Nothbehelfe sind es, wenn man das Suff. in Gedanken ergänzt oder auch mit AA. übersetzt: *consulam super te* (= tibi) *oculo meo.* Ueberflüssig würde eine Aenderung nur dann sein, wenn man nach der wahrscheinlich von den Accentuatoren getheilten Ansicht der LXX. das Ganze als Einen Satz fassen und dem Verbum יעץ eine sonst nicht vorkommende Bedtg. beilegen wollte; denn die Uebers. der LXX.: *ἐπιστηριῶ ἐπὶ σὲ τοὺς ὀφθαλμούς μου* setzt muthmasslich יעץ = יצע = وضع *setzen*, s. v. a. richten, was aber sonst im Hebr., wo von den Augen die Rede ist, durch die Verba הֵכִין, שִׂים oder שִׁית ausgedrückt zu werden pflegt. Den etwas starken und, soviel sich ersehn lässt, nicht grade motivirten Ausdruck *ἐπιστηριῶ* giebt auch die *Vulg.* durch *firmabo,* und *Ewald* nimmt an, aber ohne zureichenden Grund, die Grundbedtg. sei *„festigen, gründen“*, woher denn auch die gewöhnliche Bedtg. des Verbi *„rathen“* abzuleiten sei, insofern dieses ein Unterstützen, Halten sei. Aber die ganze etymologische Combination bleibt höchst unsicher, und es wird viel rathsamer sein, einen Buchstaben im Texte zu verändern, als den sonstigen Sprachgebrauch

so zu verlassen. Bei der Hinzufügung des Suff. wird übrigens das folgende עליך עיני passend als ein besondrer Parallelsatz gefasst, nicht als ein untergeordneter Zusandssatz. — V. 9. Das 1. Gl. ist verständlich und bezieht sich ganz natürlich auf das vorhergegangene göttliche Versprechen; der Dichter selbst, wie es scheint, fügt die Ermahnung hinzu, sich der versprochenen Belehrung und Führung folgsam zu erweisen. Zur Vergleichung werden Thiere genannt, die dem Menschen nur durch Zwang unterworfen werden, indem sie nicht Vernunft genug besitzen, um freiwillig das zu thun, wozu sie nun gezwungen werden. אין הבין] ohne Einsicht, *unverständig;* das Ganze als ein zusammengesetzter Begriff zu fassen; vgl. *Ew.* §. 286 g. הבין statt des sonst gewöhnlichen בִּינָה fällt zwar auf, kann jedoch kein grosses Bedenken erregen; vgl. oben V. 7. פַּלֵּט. Die beiden letzten Glieder dagegen sind, wie sie da stehn, nicht mehr zu verstehn, und man darf sie gewiss mit allem Rechte für entstellt erklären, wenn es auch nicht gelingt eine passende Herstellung der urspr. Gestalt des Textes zu ermitteln. Von den als Nothbehelf dienenden Erklärungen, die man versucht hat, mögen hier einige angeführt werden: Seid nicht wie Rosse u. s. w., *die mit Zaum und Gebiss, ihrem Geschirr, zu bändigen, weil sie nicht zu dir nahen* (*Rosenm., Gesen., de Wette*); also das Ganze als Relativsatz gefasst, לבלום (ἅπαξ λεγ.) „es ist zu bändigen, man muss bändigen", näml. אותו (oder אותם); das letzte Gl. *eigentlich: non appropinquare ad te, d. h. in non appropinquando ad te,* wenn sie dir (dem Menschen) nicht nahen, nicht folgsam sein wollen. Bei solcher Erklärungsart giebt es freilich keine Schwierigkeiten im A. T. *Ewald* hält für möglich, obgleich er einen andern Ausweg vorzieht: *mit Zaum und Zügel, seinem Schmucke, ist zuzuschnüren,* zu bändigen *der sich Dir nicht naht;* das Ganze nicht mehr in Beziehung auf Ross und Maul, sondern auf den damit verglichenen widerspenstigen Menschen; אליך als Anrede an Gott, und קְרוֹב als stat. constr. vor der Präpos. nach §. 289 c. Aber קָרוֹב heisst doch einer, *der nahe ist,* nicht: der sich naht, und wie sollte der Widerspenstige mit einem so milden Ausdrucke bezeichnet werden? Andre: *deren Geschirr mit Zaum und Gebiss* (versehn ist), *um sie zu bändigen, damit sie dir nicht nahen;* also mit einer Auffassung, die der von *Rosenm.* u. s. w. grade entgegengesetzt, aber freilich nicht besser ist. Im letzten Gl. hält *v. Leng.* קרוב für einen Inf. nominascens: *nicht Nahen zu dir;* das soll abrupt gesagt sein für: weil es dir nicht (freiwillig) naht. *Ewald* nimmt besonders an עֲדָיו Anstoss und will dafür עֲדָרָיו lesen, von עֵדֶר, das zwar nicht hebr. ist, aber so viel als das Arab. خَدٌّ *Backe* sein könnte. Schon die LXX. haben ähnlich: τὰς σιαγόνας αὐτῶν, und mehrere hebr. Ausleger geben dem Worte עֲדִי nicht bloss hier, sondern auch 103, 5., dieselbe Bedtg *Backe,* die sich jedoch einfacher ableiten liesse, als durch die von *Ewald* aufgestellte, völlig willkührliche Combination; vgl. zu 103, 5. Nur würde damit der Hauptanstoss immer nicht beseitigt sein, der jedenfalls in den letzten

Worten liegt, die sich jeder sprach- und sachgemässen Erkl. entziehen. — V. 10. Die *Schmerzen* ohne Zweifel als Strafe Gottes.

PSALM XXXIII.

Inhalt. Preiset den Herrn durch ein neues Lied! V. 1—3. Der Herr ist redlich, gerecht und gütig V. 4. 5., der allmächtige Schöpfer der Welt V. 6—9.; er hat die Pläne von Völkern vereitelt, während sein Rathschluss allezeit besteht V. 10. 11. Heil seinem Volke! V. 12. Der Herr schaute herab auf die Menschen V. 13—15. Nicht der Mächtige siegt (nach Gottes Willen) V. 16. 17., sondern seinen Verehrern ist er ein gnädiger Beschützer V. 18. 19. Nach ihm sehnen wir uns und seiner freuen wir uns V. 20. 21. Sei uns gnädig! V. 22.

Ueber strophische Abtheilung des Gedichts können sich die Erklärer bis jetzt nicht vereinigen. V. 1—3. sondern sich jedenfalls als Eingang, V. 20—22. als Schluss ab. Ein Hauptabschnitt muss wahrsch. nach V. 12. angenommen werden; wie Andre wollen, nach V. 11. Die Zahl der 22 Verse soll nach *Köster* und *v. Leng.* auf die Zahl der Buchstaben des Alphabets Bezug haben, obgleich nicht abzusehn ist, welche Bedeutung dies bei einem Ps. haben soll, in dem die Folge der Buchstaben selbst keine Rolle spielt.

Der ohne Zweifel zu liturgischem Zwecke geschriebene Lobgesang wird einem späten Zeitalter angehören, das sich jedoch nicht näher bestimmen lässt. Obgleich keine specielle Andeutung von der nächsten Veranlassung zu der Abfassung des Gedichtes vorhanden ist, ist es doch nach V. 10. 16—19. sehr möglich, dass die Errettung aus einem Kampfe mit mächtigen Feinden kurz vorhergegangen war. *Hitzig* hält dafür, dass Jeremia der Verf. ist und setzt den Ps. in das Jahr 621. vor Chr. Wahrscheinlicher möchte die Abfassung in der maccabäischen Periode sein. — Dass dem Ps. eine Ueberschrift fehlt, fällt auf; vgl. die Einl. S. 30.

V. 1. *Den Redlichen ziemt Lobgesang*, insofern sie Ursache haben Gott für den Schutz zu danken, den er ihnen gewährt. נאוה] als Fem. von נָאוֶה; vgl. z. B. Spr. 19, 10. 26, 1. — V. 2. בנבל עשור] wahrsch.: *mit zehnsaitiger Laute*, aber so dass עָשׂוֹר *decas* (chordarum, nach *Ges.*) im Genit. steht; ebenso 144, 9. Freilich erscheint 92, 4. עָשׂוֹר als ein von נֵבֶל (oder נָבֶל) verschiedenes Instrument; daraus wird man aber eben nur entnehmen können, dass נבל zu andern Zeiten *zehnsaitig* war, zu andern nicht, indem es vom Dekachord unterschieden wird. Auch wissen wir ja aus *Joseph.* Arch. 7, 12, 3., dass seiner Kunde nach die *νάβλα zwölfsaitig* war, der פַּנּוֹר dagegen zehnsaitig; vgl. zu 92, 4. — V. 3. נגן] als Obj. zu היטיבו: *machet gut das Spielen*, spielet schön! — V. 4. ישר] *grade*, ehrlich gemeint; vgl. 19, 9. *All sein Thun ist in Treue*, d. h. zeigt ihn als den treuen Beschützer seiner Verehrer, als einen אֵל אֱמֶת 31, 6. — V. 6. *Durch den Hauch seines Mundes*, nicht verschieden von seinem schöpferischen Worte; vgl. 104, 30., auch Jes. 11, 4. Hiob 15, 30. *All ihr*

Heer, die Gestirne, wie Neh. 9, 6. — V. 7. כנס כנדי] *er sammelt wie zu einem Damm* die Gewässer des Meeres, so dass sie gleichsam einen Damm bilden; ohne Zweifel mit Beziehung auf Ex. 15, 8., vgl. Ps. 78, 13., auch Jos. 3, 13. 16. Der Artikel vor נֵד stünde zur Bezeichnung der ganzen Gattung, was hier im Deutschen nicht nachgeahmt werden kann. Aber nach dem ganzen Zusammenhange und nach der Parallele kann der Dichter jene Wunderthat hier schwerlich im Auge haben, und es liegt nahe, mit veränderter Punctation zu lesen: נְנֹאד = מְנֹאד *nach Art eines Schlauches*, d. i. wie in einen Schlauch, vgl. *Ew.* §. 221. Freilich kommt נאד in ähnlichem Zusammenhange sonst nicht vor, ist aber an sich ein sehr passender Ausdruck um die dem Meere angewiesene Begränzung zu bezeichnen; vgl. Hiob 38, 8. Ebenda V. 37. sind die (Wasser-) *Krüge des Himmels* analog. אוצרות] Dergleichen für die Vorräthe von Schnee und Hagel s. Hiob 38, 22. — V. 9. bezieht sich noch auf die Schöpfung: *denn Er* (und kein Andrer) *sprach* u. s. f. *Und es stand da*, was er gewollt, als ein Fertiges, Vollendetes. — V. 10. Die Perff. werden am natürlichsten auf eine vor kurzem gemachte Erfahrung bezogen; doch wäre es sprachlich nicht unmöglich, dass nur im Allgemeinen die oft bewiesene und fortwährend bestehende göttliche Gewalt in der Lenkung der Weltereignisse erwähnt werden sollte. Vgl. übrigens 1 Macc. 2, 63. 10, 68. — V. 11. תעמד] *er besteht*, ohne von jemand vereitelt zu werden. — V. 12. Die Wendung ist als Schluss der eben vorhergehenden Betrachtung noch besser am Platze, wie als Einleitung des Folgenden, wo die Gedankenverbindung minder klar vorläge. — V. 13. Auch hier und V. 14. können die Perff. sehr wohl auf einen einmaligen Act bezogen werden, über welchen dann V. 16—19. weitere Andeutungen zu geben scheinen; es gilt aber auch hier dasselbe, was bei V. 10. bemerkt worden. — V. 16. המלך] Der Artikel zur Bezeichnung der Gattung: *ein König.* גושע] Wegen der Parallele mit לא־ינצל und wegen V. 17. ist es viell. rathsamer bei der nächsten Bedtg. *gerettet* stehn zu bleiben, als mit mehreren der neueren Ausleger die Bedtg. *siegreich* anzuwenden. ברב־חיל] *durch Grösse* oder Fülle *der Macht*, durch grosse Macht; der Begriff *Uebermacht* (*Ew.*) liegt wohl nicht in dem Ausdrucke. Uebrigens vgl. 1 Macc. 3, 18—20. 2 Macc. 2, 22. 11, 4. 15, 21. — V. 17. Das *Ross* wird mit Beziehung auf seine Verwendung im Kriege besonders hervorgehoben (vgl. 20, 8.), obgleich hier zunächst nur, weil es im Falle eines unglücklichen Ausganges die Rettung durch Flucht erleichtert. Andre freilich verstehn auch hier תְּשׁוּעָה vom *Siege;* vgl. zu V. 16. שקר] *Täuschung*, unzuverlässiges Mittel. חילו] hier nicht verschieden von בחו oder גְּבוּרָתוֹ (147, 10.). — V. 18. Vgl. 32, 8. 34, 16. — V. 19. Umgekehrt werden die Frommen gerettet vom drohenden Tode, während der mächtige König (ihr Feind) dem nicht vorhergesehenen Untergange nicht entrinnt; vgl. 1 Macc. 2, 61. Der Schluss des V. zeigt übrigens, dass wenigstens nicht ausschliesslich von der Rettung im Kampfe die Rede ist; vgl. 34, 10. 37, 19. — V. 20. Vgl. 115, 9—11.

PSALM XXXIV.

Inhalt. Den Herrn will ich stets preisen V. 2. 3. Lobet ihn mit mir! V. 4. Ich wandte mich an ihn und er half mir, wie er zu thun pflegt mit seinen Verehrern V. 5—8. Erkennet seine Güte und fürchtet ihn, er lässt die Frommen nicht Mangel leiden V. 9—11. Höret mich, Kinder, ich will euch Gottesfurcht lehren V. 12. Wer glücklich sein will, sündige nicht in Wort und That V. 13—15. Denn den Schuldlosen ist Gott gnädig, die Uebelthäter rottet er aus V. 16—23.

Strophische Anordnung muss dem Ps. abgesprochen werden. Die einzelnen Verse beginnen mit den verschiedenen Buchstaben des Alphabets, jedoch mit Auslassung des י, vgl. zu 25, 5. Am Schlusse wiederholt sich das פ als Anfangsbuchstabe; vgl. zu 25, 22.

Die Ueberschrift bezieht das Gedicht auf Davids Verhalten und Schicksale zu Gath, 1 Sam. 21, 10—22, 1. Dort heisst zwar der König zu Gath אָכִישׁ, während hier der Name אֲבִימֶלֶךְ erscheint; die Identität kann aber dennoch nicht bezweifelt werden, und man vermuthet, dass dieser Name den philistäischen Königen überhaupt gemeinsam gewesen sei, wie denn mehrere Könige zu Gerar denselben tragen Gen. 20, 2. 26, 1. Uebrigens trifft die Ueberschrift gewiss nicht das Richtige; auf Davids damalige Lage weist Nichts in demselben hin und viell. ist nur der V. 3. vorkommende Ausdruck תִּתְהַלֵּל an der falschen Deutung Schuld, indem man denselben — freilich ohne allen Grund — mit dem 1 Sam. 21, 14. gebrauchten וַיִּתְהוֹלֵל combinirte. Der Ps. ist vielmehr ohne Zweifel ein Lob- und Lehrgedicht aus sehr später Zeit, zu liturgischem Zwecke geschrieben, und viell. durch eine kurz vorhergegangene Rettung (Israels) veranlasst, auf welche V. 5. 7. hindeuten mag, ohne dass sich etwas Näheres darüber ermitteln liesse. Der maccabäischen Zeit mag das Gedicht seinen Ursprung verdanken.

V. 3. *Des Herrn rühme ich mich*, näml. als meines Gottes und Beschützers, worin zugleich ein Lob desselben liegt. Die ענוים, wie gewöhnlich, die bedrückten Gläubigen, aus denen eben die Gemeinde besteht. — V. 4. גַּדֵּל mit לְ nach späterem Sprachgebrauche; 69, 31. steht der Accus. in demselben Sinne des *Preisens*, Erhebens. — V. 6. הביטו וגו׳] *sie blicken auf ihn*, voll Vertrauen (vgl. Stellen wie 2 Sam. 22, 42. Jes. 31, 1.), *und strahlen* vor Freude (vgl. Jes. 60, 5.). Wer gemeint ist, kann freilich nicht zweifelhaft sein, es sind eben die Frommen, Bedrückten; aber bei der Entfernung des Ausdrucks ענוים V. 3. und dem Dazwischentreten mehrerer, völlig verschiedener Satzformen vermisst man doch eine ausdrückliche neue Erwähnung der Frommen schwer. Im 2. Gl. hätte man wohl לֹא statt אַל erwarten dürfen: *und ihr Antlitz wird nicht erröthen;* doch darf man jetzt nicht so übersetzen. *De Wette, Hitz., Ew.: darf* nicht erröthen; vgl. *Ew.* §. 310 a. Dagegen *v. Leng.: erröthe nicht*, und allerdings kann der Dichter gewiss auf diese Weise in den Wunsch übergehn, wenn auch die zuversichtliche Erwartung dem ganzen Zusammenhange

besser entsprach. — V. 7. זה עני] natürlich zunächst der Dichter, aber, wie sich in solchem gottesdienstlichen Liede von selbst versteht, eben so gut jedes Mitglied der Gott preisenden Gemeinde. — V. 8. מלאך - ה׳] Der Ausdruck wird jedenfalls als Collectiv verstanden werden müssen; vgl. 91, 11. 12. — V. 9. טעמו] *schmecket*, d. h. fühlt, empfindet. — V. 10. יראו] die syncopirte Form des Imperativs, worin א zwar noch geschrieben, aber nicht mehr gehört wird; vgl. *Ew.* §. 226 d. קדשיו] vgl. die Vorbemerkungen zu Ps. XVI. Zum 2. Gl. vgl. 23, 1. — V. 12. כפירים] *junge Löwen*, die starken Feinde des Frommen; vgl. 35, 17. 58, 7. u. a. St. Das Bild wird höchstens dadurch auffallend, dass im Parallelgliede ein nicht bildlicher Ausdruck als Gegensatz folgt. — V. 12. בנים] wohl weniger Anrede des Dichters als Lehrers an seine Schüler, als wie Anrede der Erfahrenen in der Gemeinde überhaupt an deren jüngere Mitglieder, wo wir etwa sagen würden: *Kinder*, der Hebr. aber, von dem Frauenzimmer wenig Kunde nehmend, *Söhne* sagt. — V. 13. Die Frage statt der Bedingung: *wünschest Du zu leben und glücklich zu sein, so bewahre* u. s. w. (V. 14. 15.) — V. 14. 15. In dem tadellosen Verhalten, das diese Verse schildern, besteht eben die Gottesfurcht V. 12. Wie Gott mit Rücksicht auf solches Verhalten verfährt, setzen dann V. 16—23. aus einander. Das 1. Gl. von V. 15. kehrt 37, 27. wieder. שלום] *Frieden*; der Böse sucht Streit. רדף hier anders, als 23, 6., näml. ernstlich wornach streben. — V. 16. Des Herrn Augen und Ohren sind *gerichtet auf* die Pflichttreuen und ihren Hülferuf; er sieht fürsorgend auf sie und hört auf ihren Ruf. — V. 17. בעשי רע] *wider die Uebelthäter* gewandt, ihnen feindlich, wie zwar nicht aus dem Gebrauche der Präpos. בְּ, aber aus dem ganzen Sachverhältnisse und dem 2. Gl. folgt. זכרם] nicht: *ihren Ruhm* (*Ew.*), sondern: *ihr Andenken*, ihren Namen; vgl. 9, 7. 41, 6. — V. 18. צעקו] näml. die Pflichttreuen V. 16., obgleich auch hier wieder die Unterbrechung durch V. 17. störend ist; vgl. zu V. 6. — V. 19. *Deren Herz gebrochen, deren Geist zermalmt* ist, sind eben die עניים (V. 3.), צרירים (V. 16.). Die Form דַּכְּאֵ, gesichert durch Jes. 57, 15., ist bei ihrer unleugbar passivischen Bedtg. auffallend. — V. 20. Vgl. 32, 10., aber dort fehlt natürlich das 2. Gl., worauf hier Alles ankommt. ומכלם] Das Suff. geht auf das Femin. רעות; vgl. *Ew.* §. 184 c. Diese Verwendung der Masculinform für das Fem. gehört dem beständigen Streben der Sprachen nach Vereinfachung an. — V. 22. רעה] hier: *Unglück*, nicht etwa: seine eigne Bosheit. — V. 23. *Die Seele*, d. i. das Leben. Der ganze V. steht mit dem Vorhergehenden in viel innigerem Zusammenhange, als bei dem ebenfalls überzähligen Verse 25, 22. der Fall war.

PSALM XXXV.

Inhalt. Kämpfe für mich, o Herr; V. 1—3., verjage meine Feinde und strafe sie V. 4—8., so werde ich Dich preisen V. 9. 10. Fälschlich werde ich angeschuldigt, und man vergilt mir Gutes mit

Bösem V. 11—16. Rette mich, Herr! ich werde Dich dafür preisen V. 17. 18. Lass nicht meine Feinde frohlocken, die mich ohne Grund hassen V. 19—25., sondern beschäme sie und lass meine Freunde jubeln, damit ich Dich preise V. 26—28.

Gleichmässige Strophen lassen sich nicht erkennen; Hauptabschnitte kann man hinter dem wiederholten Dankversprechen (also nach V. 10. 18. und am Ende) annehmen.

Auch dieser Bitt- und Klagpsalm gehört gewiss einer späten Zeit an und wird (namentlich nach V. 18. und dem Schlusse) wie die zahlreichen ähnlichen Gedichte alle von Anfang an für liturgischen Gebrauch bestimmt sein. Zwar treten durch das ganze Gedicht mehr anscheinend individuelle Züge auf, als sonst gewöhnlich; doch muss man nicht vergessen, dass bei den gewaltsamen Gährungen der Parteien unter der syrischen Herrschaft Verhältnisse und Lagen, wie die, worin der Dichter hier nothwendig persönlich gekommen sein muss, ohne Zweifel vielen Frommen gemein waren. Von nicht-israelitischen Feinden findet sich keine bestimmte Andeutung, auch V. 10. nicht.

V. 1. Zum 1. Gl. vgl. Jes. 49, 25. Wegen רִיבָה mit dem Tone auf der letzten Sylbe s. zu 3, 8. את־יריבי] Ob את das Object bezeichnen soll oder die Präpos. אֵת = עִם gemeint ist, lässt sich nicht mit Sicherheit entscheiden, da beide Constructionsweisen bei dem Verbum רִיב vorkommen: *jemand bestreiten* und *mit ihm streiten*; vgl. Richt. 8, 1. mit Jes. 27, 8. Bei dem folgenden את־לחמי wiederholt sich derselbe Zweifel, nur dass sich bei dem selteneren Verbum לחם (in Qal) nicht beide Constructionen neben einander nachweisen lassen. Uebrigens versteht es sich von selbst, dass man לחם hier durch *kämpfen* (bekämpfen), nicht mit *v. Leng.* durch *verzehren* zu übersetzen hat. — V. 2. מגן וצנה] Der kleinere runde Schild, der den Oberkörper deckt, und der grössere, den ganzen Körper zu schützen bestimmte, werden freilich in der Regel nicht zu gleicher Zeit gebraucht worden sein; doch vgl. 1 Sam. 17, 7., wo Goliath sich die צנה durch einen Schildknappen vortragen lässt und nach *Thenius* sinnreicher Vermuthung ausserdem selbst den מגן trug. Auch kommt es darauf hier nicht an, wo in poetischer Form nur der möglichst vollständige Schutz bezeichnet werden soll, der von dem Herrn erbeten wird; vgl. noch Jer. 46, 3., wo sich die Zusammenstellung auf andre Weise rechtfertigt. וקומה בעזרתי] *und erhebe Dich mit meiner Hülfe* kommend, erscheinend, d. h. dieselbe bringend. — V. 3. והרק חנית] *und zieh hervor den Spiess*; das Verbum setzt voraus, dass die חנית, sogut wie das Schwert, in einem eignen Behälter aufbewahrt zu werden pflegte, ohne dass sich jedoch etwas Näheres über die besondere Art von Spiess ermitteln liesse, die der Hebr. mit diesem Namen bezeichnete, und namentlich über den Unterschied von סְגֹר, womit ebenfalls eine Art von Spiess bezeichnet zu sein scheint. וסגר] Da die Accente das Wort mit dem Vorhergehenden verbinden, so kann es wohl nicht zweifelhaft sein, dass die Accentuatoren חנית וסגר in gleicher Weise gepaart wissen wollten, wie im 1. Gl. מגן וצנה. Eine Angriffswaffe jenes Namens ist jedoch sonst völlig unbekannt und alle

Vergleichungen nicht-hebräischer Wörter, die man versucht kat, können nicht befriedigen. So zunächst die Zusammenstellung mit den arab. شجار, welches zwar allerlei anderes Holzwerk, aber keinen Spiess bedeutet; ferner die mit der oberasiatischen, besonders scythischen Waffe σάγαρις Herod. 1, 215. 4, 5. 7, 64. Xen. Anab. 4, 4, 16. u. ö. Strab. 15. p. 734., wobei abgesehn von anderen Umständen auch die Vocalisation des Wortes grosses Bedenken erregt; endlich die von *Ewald* vorgeschlagene mit dem Sskr. *ćakra, Discus,* bei der die lautliche Schwierigkeit noch grösser und die Vermittelung mit der hebr. Nation noch schwieriger ist. Ausserdem fällt es sehr auf, dass die alten Verss. hier von einer Waffe nichts wissen, sondern einen Imperativ ausdrücken und (parallel mit V. 2.) so abtheilen:

וחרֹק חנית וסגֹר לקראת רדפי׃

LXX.: καὶ σύγκλεισον ἐξεναντίας τῶν καταδιωκόντων με. Eben den Sinn drückt der *Chald.* aus und derselbe ist dem Zusammenhange nach und in sprachlicher Beziehung gleich unbedenklich. Vom hebr. Sprachgebrauche weicht dagegen die Uebers. des *Syr.* mehr ab: (ziehe das Schwert — so im 1. Gl. —) *und lass es blitzen vor meinen Verfolgern.* Nur wegen der abweichenden Ansicht der Accentuatoren muss man anstehn, der Erkl. der LXX. unbedingt beizustimmen und zu übersetzen: *und verschliesse vor meinen Verfolgern* näml. den Weg. Nach den Accenten wäre dagegen zu erklären: *meinen Verfolgern entgegen* gehend. — V. 4. Vgl. V. 26. u. a. ähnliche Stellen. — V. 5. *Indem der Engel des Herrn (sie) stösst,* d. i. entweder: vor sich her fortstösst, oder auch: durch Stossen zu Fall bringt, wozu der sonstige Gebrauch des Wortes mehr stimmt. Man vermisst aber das Suff. ungern, vgl. V. 6., und wenn man sagt, der Dichter habe dasselbe im Sinne behalten (*v. Leng.*), so heisst das eben auch nur: das Suff., das man erwarten musste, fehlt. Wahrsch. ist הֹדֶם zu lesen. מלאך ist übrigens zunächst und auch hier jeder, der im Auftrage eines Andern *etwas ausrichtet, besorgt;* der *Bote* ist nur als eine Species des ganzen Genus anzusehn. — V. 6. Vgl. Jer. 23, 12. Da wo der Weg *Finsterniss und Schlüpfrigkeit,* d. i. finster und schlüpfrig ist, da ist die Flucht schwerer und also die Verfolgung (2. Gl.) gefährlicher. — V. 7. Die *Grube ihres Netzes* (oder auch: *ihre Netzgrube,* mit einem Netze versehene Grube) ist überdeckt, so dass der, dem man nachstellt, zunächst das Wild, leichter hineinfällt und sich dann in das Netz verstrickt sieht. Auch in Stellen, wie 9, 16. 31, 5., könnte man das Netz in einer Grube verborgen denken. Da jedoch im 2. Gl. der Mangel eines Obj. bei חפרו auffällt (vgl. 7, 16. 57, 7. u. a. St.), und sonst immer nur vom Verbergen des Netzes, nicht der Netzgrube, die Rede ist (vgl. noch 140, 6. 142, 4.), so hat *Hitzig* mit gutem Grunde den Vorschlag von *Houbigant* erneuert, שחת aus dem 1. Gl. in das 2. zu versetzen, und zwar an die Spitze desselben; was sehr wohl zulässig ist, da in Parallelgliedern gern die Wortstellung variirt wird, so dass derselbe Gedanke der in dem einen Gl. den Schluss bildete, in dem entsprechenden

den Anfang macht; vgl. z. B. V. 15. 17. 18. 19. 34, 2. 19. 21. Doch könnte שחת auch sehr füglich ans Ende des V. gehören; einmal durch Versehn ausgelassen, wurde es am Rande nachgetragen und dann, wie im A. T. häufig der Fall, an unrichtiger Stelle in den Text gerückt. לנפשי] vgl. zu 3, 3. *Ewald's* Uebers.: „weil sie grundlos nach meinem Leben gruben" kann nicht gebilligt werden. — V. 8. תבואהו שואה] Im Suff. wechselt der Numerus, wie so häufig bei hebr. Dichtern; im Deutschen thut man wohl den Plur. beizubehalten: *über sie komme*, sie treffe oder überfalle *Verderben*, Untergang; nicht „ein Schlund", wie *Ew.* gegen den Sprachgebrauch und bei der Verbindung mit בוא gegen alle Wahrscheinlichkeit übersetzt. Allerdings mag der Dichter nach dem Vorhergehenden und der Parallele an einen Fall in die von ihm selbst gegrabene Grube denken, aber in den Worten liegt dies nicht. לא ידע] als Zustandssatz: *unvermuthet*, vgl. Jes. 47, 11. am Ende, Spr. 5, 6. Das letzte Gl. בשואה יפל־בה erscheint ziemlich unbequem; denn das Suff. in בה bezieht sich doch wohl eher auf die Grube, als auf das Netz, aber שַׁחַת steht schon fern und der das Netz betreffende Satz ist bereits dazwischen getreten. Ausserdem ist nicht klar, wie das בשואה gemeint sei: *„im Verderben*, d. h. indem er untergeht, falle er hinein (in die Grube)" ist nach Voraufsendung des 1. Gl. sehr matt, auch wäre das Umgekehrte richtiger: indem er hinein fällt verdirbt er. „Zu seinem Verderben," so dass dieses als die Folge des Falls erschiene, kann sprachlich nicht gebilligt werden. Man könnte auf eine urspr. Bedtg. *strepitus, fragor* zurückgehn wollen und übers.: *cum strepitu incidat in foveam;* aber das Geräusch ist in dem vorliegenden Falle so sehr Nebensache, dass man durchaus keine Veranlassung hat, jene, ohnehin nicht übliche Bedtg. hervorzusuchen; auch liegt es an sich fern demselben Worte innerhalb desselben Verses zwei verschiedene Bedeutungen zu geben. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass die Worte urspr. als eine ziemlich müssige, aber doch ganz begreifliche Randerklärung dem 1. Gl. hinzugeschrieben waren; dort ist שואה gebraucht und zugleich liegt der Parallele wegen der Gedanke an die eben vorher erwähnte Grube nahe. So konnte es als Erläuterung passend scheinen, hinzuzufügen: *im Verderben falle er in dieselbe hinein*, d. i. das Verderben bestehe darin, dass er hinein fällt. — V. 9. *Dann*, wenn dies geschehen wird, was V. 4—8. beschrieben ist, *werde ich über den Herrn frohlocken*, was denn das 2. Gl. näher erläutert. — V. 10. כָּל] Zwar bemerken die Nationalgrammatiker ausdrücklich, dass das Qamesz hier, wie Spr. 19, 7., lang, also langes *a* sei, aber nichtsdestoweniger wird die Ansicht *Ewald's* die allein richtige sein, wornach das kurze Qamesz hier gegen die Gewohnheit beim accent. conj. beibehalten ist; s. §. 88 b. S. 121. מי כמוך] Die Punctation steht nicht fest, indem zwar die besten Auctoritäten ordnungsmässig מִי כָמוֹךָ, andere aber ebenso wie Ex. 15, 11. מִי כָמֹוךָ schreiben, also einen der seltenen Fälle annehmen, wo Dag. forte conjunctivum auf eine *betonte* Endsylbe (und auf den I-Laut) folgt; sprich: *mîk-kamócha*. Irrthümlich gilt in Fällen dieser Art das Dag. für ein Dag.

lene, auch bei *Ew.* §. 93 b. Aehnliche Fälle finden sich noch: Ex. 15, 1. 13. 16. 21., sämmtlich nach O- und U-Lauten. Trotz der Hauptpause beim Vortrage hinter כמוך ist doch der Zusammenhang mit dem Folgenden innerlich ein sehr enger: *wer ist gleich Dir ein Rettender,* wer errettet so wie Du *den Leidenden von dem, der stärker ist, als er?* — V. 11. עדי חמס] *Zeugen des Unrechts* (oder der Gewaltthat) sind falsche Zeugen (vgl. 27, 12.), die das Unrecht oder die Gewaltthat durch ihr Zeugniss fördern. *Sie fragen mich nach Dingen, wovon ich nichts weiss,* sie inquiriren darauf und verlangen das Bekenntniss von Vergehungen, von denen ich nicht einmal die entfernteste Kunde habe; ein Zug, der auf die Zeit der syrischen Herrschaft gewiss vollkommen gepasst hat. Etwas anders *Ew.:* was ich nicht weiss, das fordert man von mir, wozu sich 69, 5. vergleichen lässt; doch ist dort auch der Ausdruck ganz verschieden. — V. 12. שכול לנפשי] *verwaist bin ich,* ohne Stütze, ohne Freund unter den Menschen; vgl. V. 17. יחידתי. Es ist gänzlich zu verwerfen, wenn manche Ausleger die Worte noch von ישלמוני abhängen lassen. — V. 13. *Ich dagegen* verliess sie nicht in ihrer Noth, sondern nahm wie ein Freund an ihrem Schicksale Theil; er erwähnt statt alles Anderen den Fall der Erkrankung seiner jetzigen Gegner. *Ich kasteiete mich durch Fasten;* weniger blosses Zeichen der Trauer, als wie Mittel um Gott zu versöhnen; es ist das Fasten mit Gebet verbunden und gleichsam eine Verstärkung desselben, ein Beweis davon, wie ernstlich es damit gemeint sei. *Mein Gebet kehrte auf meinen Busen zurück;* d. i. am wahrscheinlichsten: ich betete mit tief gesenktem Haupte. *De Wette* will bei gleicher Deutung des Ganzen שוב bloss in dem Sinne von *sich wohin wenden* nehmen, wofür er sich nicht ohne Grund auf den analogen Gebrauch des Hif. beruft. Andre geben Anderes, was keine Erwähnung verdient. *Hupfeld's* Erkl. (bei *de Wette*), gegründet auf die allerdings verlockende Vergleichung von 79, 12., „und mein Gebet ward mir vergolten" oder auch „wird mir vergolten werden", passt leider durchaus nicht in den Zusammenhang. — V. 14. *Nach Art eines Freundes, eines Bruders, der mir wäre, ging ich einher,* d. i. so traurig, als wäre er, der Kranke, ein Freund, ein Bruder von mir. Durch den Gebrauch der Präp. ל wird erreicht, dass das Nomen unbestimmt bleibt. כאבל-אם] Das Genitivverhältniss ist bei der Nominalform אֵבֶל in die Stelle der Präp. על getreten, die beim Verbum gebraucht sein würde, vgl. V. 26.; ähnliche Beispiele s. bei *Ew.* §. 286 b. vgl. 288 c. Der Stat. cstr. (vor Maqqef אֵבֶל lautend statt אֲבֶל) ist von der bei Wörtern dieser Form selten gewordenen regelmässigen Bildung; vgl. *Ew.* §. 213 b.; aber schwerlich ist deren Anwendung grade durch das Maqqef hervorgerufen, wie *Ew.* annimmt, und ebensowenig hat das kurze *e* etwas mit dem in der gewöhnlichen, aber abnormen Bildung an derselben Stelle vorkommenden *ă* zu thun. קדר] ist der in das dunkelfarbige Trauergewand (שק) Gekleidete; vgl. übrigens 38, 7., wo auch שחותי sich wiederholt: *ich war gebückt,* ging mit gebeugtem Körper einher, wie es bei tiefem Schmerze der Seele, wie des

Körpers, naturgemäss ist. — V. 15. וּבִצְלָעִי וגו׳] *und* trotz dem *freuen sie sich über meinen Fall;* צֶלַע, urspr. allerdings nur das *Hinken,* ist gradezu zur Bezeichnung des *Falles* geworden, hier wie 38, 18. Jer. 20, 10. Warum aber dies, wie *Ew.* meint, „der Fall in gefährliche Krankheit" sein solle und wie er das sein könne, ist nicht abzusehn; weil die ehemaligen Freunde V. 13. die Liebe des Redenden in Krankheit erfahren haben, braucht die vermisste Erwiederung sich nicht auch auf Krankheit zu beziehen, und wie käme man dazu das Verfallen in solche durch den Ausdruck צֶלַע zu bezeichnen? Vielmehr ist der Fall hier nothwendig als ein blosses Bild grossen Unglücks anzusehn, das den Umständen nach gar nicht auf Krankheit allein beschränkt werden kann, wenn diese überhaupt, jeder mangelnden Andeutung ungeachtet, vorausgesetzt werden soll. *Sie versammeln sich,* um sich gegenseitig ihre Schadenfreude mitzutheilen und den Unglücklichen gemeinsam zu verlästern und zu verspotten. Bisher waren die Undankbaren Subject, welchen der Redende früher Liebe erwiesen; jetzt werden neue Widersacher eingeführt: *es sammeln sich wider mich* נֵכִים וְלֹא יָדָעְתִּי. Das Wort נכים ist sonst nicht bekannt; zur Ermittelung der Bedtg. hat man zunächst und fast ausschliesslich die Wurzel נכה in Betracht gezogen, von der ein Verbum in Qal zwar nicht in Gebrauch ist, wohl aber die Nominalform נֶכֶה *percussus* (vgl. נָכֶא und נָכֵא percussus = afflictus) einige Male vorkommt. Und da nun einmal der Ausdruck בִּצְלָעִי vorhergeht, נֶכֶה רַגְלַיִם aber 2 Sam. 4, 4. 9, 3. für den Begriff *lahm* vorkommt, eig. *percussus pedibus*, so wurde auch hier, wo freilich weder נֶכֶה, noch רַגְלַיִם steht, נֵכִים durch *Lahme* erklärt, was jedoch nicht wirkliche Lahme, sondern nur solche bezeichnen soll, die sich zur Verspottung des Unglücklichen, der gefallen ist oder auch gradezu hinkt, ebenfalls *lahm stellen.* Dieser sinnreiche Gedanke hat jedoch den Beifall der neueren Erklärer nicht erhalten, welche vielmehr fast ohne Ausnahme נֵכִים *active* auffassen: *Schlagende*, was aber = *Peitschen, Geisseln* sein soll (LXX.: μάστιγες), womit jedoch nicht wirkliche Peitschen gemeint sind, sondern *böse Zungen;* denn es folgt ja im nächsten Gl.: קָרְעוּ, *sie zerreissen,* d. i. lästern oder verläumden. Den Umweg durch die „Peitschen" sparen Andere klüglich und geben ganz einfach nach dem *Chald.: percutientes* (*verbis suis*, vel *lingua*), vgl. Jer. 18, 18. Die Form des Wortes wird gerechtfertigt durch Zusammenstellung mit גָּאִים von גָּאָה oder dem daraus abgekürzten גָּא, welches nur leider nicht transitiv ist. Diese Lästerer oder Verläumder nun versammeln sich וְלֹא יָדָעְתִּי *ohne dass ich es* (vorher) *erfuhr,* darauf gefasst war, also unversehens, *plötzlich;* vgl. V. 8. Aber welche Bedtg. hat es, dass sich Verläumder *plötzlich* versammeln? Dadurch wird die Sache nicht schlimmer und schrecklicher. Etwas anders ist es, wenn Gott Berge versetzt וְלֹא יָדָעוּ Hiob 9, 5.; wenn Babel sich in der Schlinge sieht וְאַתְּ לֹא יָדָעַתְּ Jer. 50, 24.; wenn einem der Weg unter den Füssen schwankt לֹא תֵדֵעַ Spr. 5, 6.; wenn Verderben einen Menschen überfällt לֹא יֵדֵעַ, oben V. 8., vgl. Jes. 47, 11. am Ende. וְלֹא יָדָעְתִּי muss deshalb hier anders gefasst werden und

zwar als Relativsatz mit Einschluss seines Antecedens: und solche, die ich nicht kenne = *Unbekannte*, wie schon *C. B. Michaelis* richtig erklärte. Damit ist aber zugleich das nöthige Licht für das dunkle נכים gewonnen: es ist eben ein Schreibfehler und man hat statt dessen נָכְרִים *Fremde* zu lesen; vgl. 18, 44. 45. Der Zusammenhang ist dieser: nicht bloss jene Undankbaren versammeln sich den Unglücklichen zu schmähen, sondern auch Menschen, die ihm gänzlich fremd sind und bei denen um so weniger daran zu denken ist, dass ihnen der Redende auch nur durch unwillkührliche Beeinträchtigung Veranlassung zu gerechtem Hasse gegeben habe; aber auch diese machen es, wie jene, *lästern ohne Aufhören;* denn gegen die Auffassung von קרע in diesem Sinne (*lästern*, aber nicht grade *verläumden*) ist eben nicht viel einzuwenden und das Arab. wird mit Glück verglichen. Unter diesen Umständen kann es nicht empfohlen werden, die נכים mit *Hitzig* von dem arab. Verbum נכך abzuleiten und durch *Narren* zu erklären. [ולא־דמו Zustandssatz, wie Hiob 30, 27. — V. 16. Die Gliederung lässt viel zu wünschen übrig, während der Sinn im Ganzen klar ist und sich an das Vorige bequem anschliesst: diese Menschen *knirschen wider mich die Zähne;* vgl. 37, 12. u. ö. [חרק = חָרַקּוּ; es ist hier dem Zusammenhange nach nicht der Ausdruck der Wuth gemeint, sondern eine Geberde des Spottes und der Verhöhnung; vgl. Klagel. 2, 16. Anders 112, 10. 37, 12. Schwieriger als der Hauptheil des V. ist der Ausdruck: בחנפי לעגי מעוג. Die beiden auf einander folgenden stat. constr. sind nach *Ew.* §. 289 b. zu erklären, obgleich חנפי *Ruchlose* und לעגי *Spötter* einander weniger nahe stehn, als bei dieser Art von Verbindung gewöhnlich ist; vgl. 78, 9. Hiob 20, 17. (Die übrigen von *Ew.* angezogenen Beispiele gehören, mit Ausnahme etwa von Gen. 14, 10. nicht in dieselbe Reihe, dagegen ausser den angeführten noch folgende:) Deut. 33, 19. 2 Sam. 20, 19. Jes. 19, 11. Jer. 46, 9. Doch wird das Verhältniss ein sehr günstiges, wenn man nach dem Vorgange mehrerer alter Verss. dem Worte חָנֵף die Bedtg. *ὑποκριτής Heuchler* zuschreibt, die im Rabbinischen und Talmudischen gewöhnlich ist, vgl. *Ges.* thes. s. v. חָנֵף. Bedenklich ist dagegen der beigefügte Genitiv מָעוֹג. Das Wort bedeutet 1 Kön. 17, 12. (vgl. עֻגָה V. 13.) einen *Kuchen*, wornach man hier *Kuchenheuchler*, *Kuchenspötter* zu finden pflegt, d. h. *ψωμοκόλακες*, *κνισσοκόλακες*, *buccellarii*, Schmarotzer, die um der groben sinnlichen Genüsse willen, ohne Scham auch den schuldlosen Nächsten verspotten und verlästern; mit diesem Geschmeisse also in Gemeinschaft knirschen sie u. s. w. Wenn die Erklärung auch viell. das Richtige trifft, darf man sich doch nicht darüber wundern, dass nicht jeder sich dadurch befriedigt fühlt. Andre haben daher unter Vergleichung des arab. Verbi عاج *krumm sein* dem Worte מעוג die Bedtg. von *Verdrehung* beigelegt, mit Beziehung auf absichtliche Entstellungen der Wahrheit zum Nachtheile des verspotteten Unglücklichen. Die Sache muss bei unsrer Unbekanntschaft mit dem hebr. Sprachgebrauche dahinstehn. — V. 17. [כמה תראה *wie lange wirst*

(oder willst) *Du zusehn,* unthätig, ohne einzuschreiten; vgl. den ähnlichen Gebrauch Esth. 8, 6., wo aber der Ausdruck vollständiger ist. Wegen der Form מַּמָּה s. *Ew.* §. 243 b.; *Gesen.* (lex. man.) irrt, wenn er meint, dass der Artikel in dem Worte stecke. *Erquicke mich* מְּשֹׁאֵיהֶם; ein sehr auffallender Ausdruck, nach Form und Bedeutung! Man übersetzt: *von ihrem Verderben* oder *von ihren Verwüstungen;* שֹׁוא (oder שׁוֹאָה) = שׁוֹאָה V. 8., wobei denn zugleich הָשִׁיב נַפְשִׁי gegen den Sprachgebrauch heissen soll: *erretten* (*de Wette;* vgl. *v. Leng.*). *Ewald:* „entreisse meine Seele ihren Schlünden", vgl. zu V. 8. *Hitzig* dagegen: „hole zurück meine Seele von ihren Verderbern"; שֹׁאֲגִים als Partic. gefasst und das Pluralsuffix auf den Sing. נַפְשִׁי bezogen, was durchaus unstatthaft ist. Bei der Erwägung dessen, was hier statt solcher unhaltbarer Dinge beabsichtigt sei, ist die Parallele ein trefflicher Wegweiser; ohne Zweifel stand urspr. eine zur Wurzel שׁאג gehörige Form hier und zwar wahrsch.: מִּשְׁאֲגָתָם *von ihrem Gebrülle* (mich befreiend); woran sich dann anschliesst: (erquicke) *mich, den verlassenen* (vgl. zu 22, 21. und oben V. 12.), *von jungen Leuen* (mich befreiend). Die Löwen und ihr Gebrüll gehören zusammen; vgl. bei כְּפִירִים Zach. 11, 3. Ez. 19, 7. vgl. V. 6.; ferner: Richt. 14, 5. Jes. 5, 29. Jer. 2, 15. 51, 38. Ps. 104, 21.; und bei andern Namen des Löwen: Jes. 5, 29. Hiob 4, 10. und Ez. 22, 25. Hos. 11, 10. Am. 3, 4. 8. Zeph. 3, 3. Ps. 22, 14. Wie leicht aber z. B. durch Verbleichen weniger Züge aus משאגתם die jetzige (und natürlich schon alte) Lesart entstehn konnte, ist einleuchtend. — V. 19. שֶׁקֶר] adverbielle Ergänzung zu איבי, wie חנם zu שנאי; *die mich anfeinden fälschlich,* d. h. ohne guten Grund, gleichsam *in Falschheit;* aber nicht: „meine grundlosen Feinde", wie *Ew.* will, §. 287 c. Die Negation אַל erstreckt ihre Wirkung auch auf das 2. Gl.: *nicht mögen sie die Augen zusammenkneifen,* mit den Augen zwinken; hier ohne Zweifel Gestus des hämischen Spottes, vgl. Spr. 10, 10.; etwas allgemeinerer Art ist die Anwendung derselben Redensart Spr. 6, 13. — V. 20. *Denn nicht reden sie Freundliches,* d. i. freundlich; vgl. 28, 3. Esth. 9, 30. Andre: sie reden Unfrieden (*v. Leng.*), Heilloses (*de Wette*); wahrsch. mit Rücksicht auf den scheinbaren Widerspruch mit dem 2. Gl., das besser zu dem Sinne von 28, 3. zu passen scheint; doch zeigt das Vorhergehende so gut, wie das zunächst Folgende, dass die Sache hier doch anders gemeint ist, und die LXX. nicht Ursache hatten, das 1. Gl. nach dem Sinne jener Stelle abzuändern, wie sie thaten: ὅτι ἐμοὶ μὲν εἰρηνικὰ ἐλάλουν. Die *Worte des Trugs* sind nicht *an* die Unglücklichen gerichtet, sondern nur *gegen* sie, *gegen die ruhigen,* friedlich gesinnten Bewohner *des Landes;* die Gegner gehören eben einer Partei an, welche die Wohlgesinnten nicht in Ruhe lässt, sondern sie auf alle Weise turbirt und plagt; man denke nur an Zeiten, wie die 1 Macc. 1, 55. 56. beschriebenen. — V. 21. Das *Aufreissen des Mundes* wieder als Gestus des schadenfrohen Spottes, vgl. Jes. 57, 4. Klagel. 2, 16. 3, 46. Ps. 22, 8. u. a. St. האח האח] ebenso 40, 16. Wegen der Form vgl. *Ew.* §. 101 b. *Unser Auge hat geschaut,* d. h. wir haben erlebt, näml.

was wir längst zu erleben gewünscht (V. 25.), den Fall (V. 15.), das Unglück des auf seinen Gott vertrauenden Frommen. — V. 22. Sehr schön folgt unmittelbar eine ganz andere Anwendung desselben Verbi רָאָה: *Du hast es gesehn, o Herr!* in demselben Sinne, wie 10, 14., nur hier durch die Entgegensetzung viel kräftiger. Von dem Gebrauche V. 17. ist dies ganz verschieden. Nachher wie 28, 1. (vgl. 50, 3.) und 10, 1. — V. 23. לְמִשְׁפָּטִי] wie nachher לְרִיבִי *zu meinem Rechtsstreite*, d. h. um denselben für mich zu führen. — V. 24. Vgl. 7, 9. 26, 1. — V. 25. Vgl. zu V. 21. נֶפֶשׁ, der Wunsch, das wornach man lüstern ist, wie Spr. 13, 4. Zum letzten Gl. vgl. wieder Klagel. 2, 16. בִּלַּעְנוּהוּ] *wir haben ihn vernichtet!* Wegen der Punctation vgl. *Ew.* §. 90 a. — V. 26. שְׂמֵחֵי רָעָתִי] Vgl. zu כְּאַבֵּל־אִם V. 14. חִגְדִּיל, anderswo mit פֶּה als Obj. (Obad. 12.) oder mit בְּפֶה Ez. 35, 13., häufiger ohne dergl. Ergänzung, aber in demselben Sinne: *übermüthig reden*, gross thun gegen jemd.; vgl. 38, 17. u. ö. — V. 27. Als Wunsch, wie das Vorhergehende. — V. 28. *Dann* (wenn dies in Erfüllung geht,) *wird meine Zunge Deine Gerechtigkeit verkünden*, d. i. preisend erzählen, wie 71, 24.

PSALM XXXVI.

Inhalt. Der Frevler besitzt keine Gottesfurcht V. 2. 3., drum sündigt er in Gedanken, in Wort und That V. 4. 5. Aber Deine Gnade und Gerechtigkeit, o Herr, ist unendlich und ewig V. 6. 7. Unter Deinem Schutze ist der Mensch sicher und glücklich V. 8. 9. Du bist die Quelle des Glücks, drum bleibe Deinen Verehrern auch ferner gnädig V. 10. 11. Nicht möge ich leiden von der Gewalt der Frevler V. 12. Doch schon sind sie für immer gestürzt! V. 13.

Wenn schon mehrentheils eine Abtheilung nach Strophen von je zwei Versen zu gelingen scheint, so ist doch etwas Sicheres darüber nicht zu ermitteln und am Schlusse (bei V. 12. 13.) zeigt sich erhebliche Schwierigkeit für die Durchführung dieser Ansicht. Eine Hauptpause findet nach V. 5. Statt und V. 13. steht im Grunde ganz isolirt.

Die Situation, die zum Grunde liegt, ist im Allgemeinen deutlich: der Redende, als welchen man sich bei der muthmasslich liturgischen Bestimmung des Gedichtes jedes theilnehmende Mitglied der Gemeinde zu denken befugt wäre, befindet sich durch Gottes Gnade den Widersachern gegenüber in einer leidlichen Lage und bittet voll Vertrauen um die Fortdauer des göttlichen Schutzes. Nach Analogie des auch sonst in gewisser Hinsicht verwandten Ps. XIV. könnte man V. 13. auf ein vergangenes Ereigniss zu beziehen geneigt sein, welches dann die nächste Veranlassung zur Entstehung des Gedichts gegeben hätte; doch würde dann wohl die ganze Färbung eine andre sein und weniger Ruhe darin herrschen, als wirklich der Fall ist. Auch ist ja Ps. XIV. der Gang ein völlig anderer und das Verhältniss so, dass zuerst und vorzugsweise eine merkwürdige Vergangenheit geschildert wird und nur am Schlusse der Wunsch nach ähnlicher Rettung her-

vordringt, wie die früher erfahrene, während sich hier an die vertrauensvollste Bitte, wie es scheint, nur die *Voraussicht* gewisser Erfüllung anschliesst, ganz ähnlich wie Ps. 10, 16. ff. 28, 6. ff. 31, 22. ff.

V. 2. Der Anfang bietet grosse Schwierigkeiten dar: *ein Spruch der Sünde zu dem Frevler* darf nicht erwartet werden *im Herzen des Redenden*, wohin er doch nach der masorethischen Lesart versetzt wird; ein Spruch wird ferner im A. T. nicht gern durch das *vorangestellte* Wort נְאֻם eingeführt, vgl. unten zu 110, 1.; auch versteht sich von selbst, dass das Folgende (das 2. Gl.) nicht ein Spruch der Sünde zum Frevler, ein Wort, das die Sünde an den Frevler richtet, sein kann. Ebensowenig ist es nach dem Sprachgebrauche möglich, den Genit. פשע anders zu erklären, als von der redenden Person. Endlich ist überhaupt keine echte Gliederung in Parallelreihen vorhanden. Einem dieser wesentlichen Mängel des Textes wird abgeholfen, wenn man nach dem Vorgange der LXX. und andrer alter Verss. mit den meisten neueren Erklärern לִבּוֹ an die Stelle von לִבִּי setzt; es sind jedoch damit grade die Hauptbedenken noch nicht erledigt. Es giebt aber nur Eine Weise, wie hier geholfen werden kann, näml. durch Wiederherstellung der zu Anfang des V. ausgelassenen Anrede der Sünde an den Frevler selbst, und da bietet sich Nichts so Passendes dar, als die Ergänzung der Worte: אֵין אֱלֹהִים, welche 14, 1. der Gottlose *in seinem Herzen*, hier dagegen die personificirte Sünde selbst zu dem Frevler *in dessen Herzen* spricht. Zugleich giebt die Natur dieser Ergänzung einen Fingerzeig rücksichtlich der Veranlassung zum Ausfallen der für den Sinn so wesentlichen Worte. Dass ein feierlicher Vortrag der ganzen Gemeinde beim Gottesdienste mit den Worten beginnen sollte: „Es ist kein Gott", das muss bei dem Entwickelungsgange, den die Ansichten der Hebräer von religiösen Gegenständen einmal genommen haben, zu seiner Zeit nothwendig einen so grossen Anstoss gewährt haben, dass man fast nicht umhin konnte, denselben um jeden Preis zu beseitigen, sogar mit Aufopferung des natürlichen Verständnisses des ganzen V., und dass die Zeit, wo man die Dinge in dieser Weise anzusehn begonnen hatte, hoch hinaufreicht — d. i. sicher bis in vorchristliche Zeit hinauf — dürfte keinem Zweifel unterliegen. Bei Ps. XIV. gestaltet sich die Sache insofern anders, als die beim Gottesdienste anstössigen Worte nicht am Eingange stehn, sondern durch einen Satz eingeleitet werden, der jeden Gedanken an eine gottlose Aeusserung der Gemeinde entfernt. Uebrigens bleibt immer möglich, dass die Worte, welche unsern Ps. ehemals eröffneten, bloss durch Beschädigung oder anderen Zufall aus dem Texte verschwunden sind; einen Sinn, ungefähr wie den oben vorgeschlagenen, müssen sie jedenfalls ausgedrückt haben, wie auch der Parallelismus deutlich zeigt. Zwar sind die Worte אין־פחד אלהים לנגד עיניו nicht grade correct gedacht und man dürfte vielmehr erwarten entw.: „keine Gottesfurcht ist in ihm", oder auch: „nicht hat er Gott vor Augen"; doch ist die Vermischung beider Gedanken am Ende begreiflich und

jeder Verdacht gegen die Richtigkeit des Textes würde gewiss ganz unbegründet sein. — V. 3. Die Worte dieses V. sind in Wahrheit schwieriger als das Vorhergehende, indem ein befriedigender Sinn kaum mehr zu gewinnen ist und sich keine einfachen und natürlichen Mittel zur Abhülfe darbieten. Der erste Theil hat zum Subj. allem Anscheine nach *die Sünde*, פשע des vorigen V.: *sie schmeichelt ihm in seinen Augen.* Die Entfernung des Subj. ist nicht so gross, noch das Dazwischenliegende so fremdartig, dass daraus ein Bedenken gegen diese Beziehung geschöpft werden könnte; doch ist der Ausdruck für das, was allein gemeint sein kann, nicht correct, sondern es hat wahrsch. eine ganz ähnliche Vermischung zweier verwandter Gedanken Statt gefunden, wie beim 2. Gl. des vorigen V.: *die Sünde schmeichelt ihm*, macht sich bei ihm beliebt, und ist schön, lieblich *in seinen Augen.* Andre halten den Frevler selbst für das Subj., wobei der Ausdruck dieselbe Ungenauigkeit behielte. Wegen אליו vgl. *Ew.* §. 217 i. Das 2. Gl. dagegen steht so haltungslos da, dass man vielleicht an der Möglichkeit einer Erklärung verzweifeln muss, obgleich die einzelnen Ausdrücke bekannt genug sind. Denn was nach hebr. Sprachgebrauche die Formel מָצָא עָוֹן פ׳ bedeute, kann nicht zweifelhaft sein; s. Gen. 44, 16. Hos. 12, 9. und vgl. Stellen, wie 1 Sam. 29, 3. 6. 1 Kön. 1, 52. Ez. 28,, 15. Mich. 1, 13. Mal. 2, 6. למצא עונו heisst darnach: *Kunde von seiner Schuld zu erlangen*, ihn gleichsam auf derselben zu ertappen; aber wie soll sich das an das Vorhergehende anschliessen? Als Subj. zu מָצָא wäre am natürlichsten Gott zu denken; aber die Nennung Gottes in V. 2. genügt nicht, um hier einen erträglichen Anschluss in der Construction zu gestatten. Ebenso isolirt steht לשנא da. Von den durchaus ungenügenden Erklärungsversuchen mögen einige hier angeführt werden. *Rosenm.: respectu habito ad invenire culpam suam ad odiendum*; adeo homo sceleratus ipsemet sibi placet, ut culpae alicujus reum ideoque poena et odio dignum se minime agnoscat". *De Wette:* (denn er schmeichelt sich selber in seinen Augen,) *um seine Missethat zu vollbringen, um zu hassen. Hitzig:* (denn er schm. u. s. w.) *zu kennen seine Sünde und zu hassen. Ewald:* sondern *es schmeichelt ihm* in seinen Augen, *zu finden seine Missethat, zu hassen;* genauer: *„es scheint ihm schmeichelhaft*, es macht ihm Wohlbehagen und Dünkel, *zu finden seine* eigne *Missethat*, dass er folgerecht sein kann im Sündigen, immer, wenn er sich beräth, Sünde findet zur Ausführung, als sein Element, *zu hassen* statt zu lieben, allgemeinen Hass zu haben als die erste und grösste Sünde"; nach Ausdruck und Gedanken dem Hebraismus gewiss gleich fremd. *Von Leng.* gar: (denn er schmeichelt sich u. s. w.) *in Betracht des Findens der Gnade, des Hassens;* der Frevler überredet sich in eitler Selbsttäuschung, Gott werde die Sünde *nicht hassend finden*, sie also nicht strafen. *Köster:* denn er schmeichelt ihm (Gott) mit seinen Augen: daher er seine Schuld entdeckt, sie hasst. Wenn man der klaren Denkweise und fliessenden Darstellung, die von V. 4. an durch den ganzen Ps. hindurch geht, die nöthige Beachtung schenkt, wird man sich nicht

verhehlen, dass V. 3. unmöglich so aus der Feder des Dichters geflossen sein könne, wie er jetzt vorliegt; aber zu einer bestimmten Ansicht von der Art der Entstellung ist der Weg bisher nicht gefunden. — V. 4. Vgl. 12, 3. 35, 20. חדל להשכיל] *er hat aufgehört vernünftig zu sein;* die Gottlosigkeit ist eben auch Unverstand, vgl. 14, 1. 2. — V. 5. *Auf seinem Lager;* vgl. 17, 3. und die Anm. zu 13, 3. יתיצב] Vgl. עמד 1, 1. *Böses verwirft er nicht,* sondern wählt es vielmehr vorzugsweise. — V. 6. בהשמים חסדך] Wenn der Text richtig ist, so kann nicht wohl der Sinn sein: *im Himmel ist Deine Gnade,* indem eine blosse Ortsbezeichnung hier völlig unangemessen wäre; vielmehr hätte man zu übersetzen: *mit dem Himmel,* d. i. ihm gleich, näml. an Dauer, *ist Deine Gnade;* vgl. 89, 3. 119, 89. Doch lässt sich nicht läugnen, dass das parallele עד־שחקים auch im 1. Gl. etwas Anderes erwarten liess, vgl. 57, 11. Da nun zugleich das Unterbleiben der Syncope beim Artikel nach der Präp. בְּ ganz abnorm ist (vgl. *Gesen.* Lehrgeb. S. 198.), so wäre es leicht möglich, dass der Text beschädigt und auch im 1. Gl. die Präp. עַד wiederherzustellen wäre: *Deine Gnade reicht bis an den Himmel.* — V. 7. *Deine Gerechtigkeit ist* unerschütterlich *wie Gottesberge,* d. i. wie die höchsten, mächtigsten Berge; *Deine Gerichte sind* gleichsam *eine grosse Fluth,* unwiderstehlich und verheerend, wie diese; denn natürlich sind *Strafgerichte* gemeint und der Gedanke an die Sündfluth schwebt dem Dichter dabei vor. Dass die Präp. בְּ im 1. Gl. ihren grammatischen Einfluss noch mit auf תהום ר׳ erstrecke, wie *v. Leng.* meint, ist nicht nöthig und (ungeachtet des arab. Beispiels bei *Ew.* gramm. Arab. II. p. 346. am Ende) schwerlich möglich; vielmehr sind diese Worte ganz einfach das Prädicat zu משפטיך. Das letzte Gl. des V. gewährt insofern Anstoss, als bei den Strafgerichten, die zuletzt erwähnt wurden und mit der Gerechtigkeit in ganz passender Parallele stehn, die *Rettung* (von Menschen und Vieh, — von Unschuldigen ist natürlich die Meinung —) keineswegs die Hauptsache ist, sondern zunächst nur die verdiente Bestrafung der Frevler in Betracht kam. Indessen erklärt sich doch wohl ganz natürlich, dass dem Dichter grade bei Erwähnung der grossen Fluth sofort auch die mit der göttlichen Gerechtigkeit vollkommen übereinstimmende Errettung der Unschuldigen aus der mit solchem grossen Strafgerichte verbundenen Gefahr (vgl. 26, 9. 28, 3.) beifällt, und deren Erwähnung dann den Gedankengang im Nächstfolgenden (V. 9—11.) bestimmt. Denn eben das Folgende macht es sehr unwahrscheinlich, dass die Worte אדם ובהמה וגו׳ etwa als eine (unangemessene) Randbemerkung zu betrachten seien, die irrthümlich in den Text aufgenommen. Uebrigens vgl. wegen חַסְדְּךָ (= חַסְדֶּיךָ) *Ew.* §. 186 f. — V. 8. מה־יקר] *wie köstlich!* Vgl. 8, 2. 21, 2. בצל כ׳] vgl. 17, 8. 57, 2. 61, 5. Dass übrigens hier ebenso wie 61, 5. an den Schutz gedacht wird, den das Heiligthum gewährt, zeigt V. 9., und so sind auch 27, 5. 31, 21. u. ähnl. St. zu vgl. — V. 9. מדשן] מִן steht partitiv wie Jer. 46, 10., denn רוה ergänzt sich wie שָׂבַע durch den Accus., Spr. 7, 18. vgl. Jes. 16, 9. Jer. 31, 14. Es ist

also: *sie werden getränkt durch einen Antheil an dem Fette,* d. h. an der lieblichen Fülle, an dem Ueberflusse *Deines Hauses.* Obgleich der Dichter zunächst die Befriedigung des materiellen Bedürfnisses im Sinne hat, die das Heiligthum beim steten Zusammenflusse zahlreicher Gottesverehrer zum Zwecke der Darbringung von Opfern zu gewähren im Stande war, so erweitert sich doch sein Blick alsbald und sowohl das 2. Gl., als V. 10. sind von Gottes Wohlthaten im weitesten Sinne zu verstehn. נחל bezeichnet hier den *reichen* Vorrath an Wonnen, die der Herr den Seinen zugesteht. — V. 10. *Der Quell des Lebens*, durch welches der Genuss jegliches Glückes bedingt ist. *Durch Dein Licht*, durch die segensreiche Wirkung, die der gnädige Blick Deines Antlitzes hervorbringt; vgl. 4, 7. 31, 17. *Schauen wir Licht*, s. v. a. erleben wir Glückliches, erlangen wir Glück. Die Wiederholung von אוֹר mit andrer Verwendung des Bildes hat übrigens etwas Gesuchtes. — V. 11. [משך] *erhalte* Deine Gnade; die Gegenwart ist also andrer Art, als die bei den Klagpsalmen zum Grunde liegende; obgleich V. 12. deutlich zeigt, dass man die Rückkehr schlimmer, für jetzt überwundener Zeiten an sich nicht für unmöglich ansah; doch beruhigte das unerschütterliche Vertrauen auf den Herrn in dieser Beziehung. — V. 12. Unzweifelhaft waren früher Erfahrungen dieser Art gemacht; vgl. zum 2. Gl. Stellen wie 1 Macc. 1, 56. בּוֹא, wie 35, 8. *Fuss* und *Hand* in zierlichem Parallelismus; der Hochmuth tritt die Demuth in den Staub, die (drohende, bewaffnete) Hand scheucht den Schwachen hinweg; vgl. zu 10, 18. — V. 13. Vgl. die Vorbemerkungen. שׁם] weist auf den Ort hin: *dort* sind gefallen u. s. w. [דחו] Vgl. 35, 5.

PSALM XXXVII.

Inhalt. Nicht beneide das Glück des Frevlers! Es ist von kurzer Dauer V. 1. 2. Auf den Herrn vertraue; er wir dir beistehn V. 3—7a. Nicht entrüste dich über der Frevler Glück; bald sind sie ausgerottet und die Frommen besitzen das Land V. 7b—11. Umsonst sucht der Frevler Unheil zu stiften; ihn selbst verdirbt es V. 12—15. Besser das weniger glänzende Schicksal der Redlichen, als das scheinbare Glück der Frevler V. 16—22.; denn Gott schützt jene V. 23—33. Hoffe auf ihn, indem du beider Schicksal beachtest V. 34—40.

Doppelverse, mit Anfangsbuchstaben nach der Ordnung des Alphabets; doch sind einige Störungen eingetreten, die bei der Erkl. berücksichtigt werden sollen. Von anderweitigem Strophenbau kann nicht die Rede sein. Die Aneinanderreihung der Gedanken ist recht natürlich, wie denn die Aufgabe, welche sich der Dichter gestellt, keine grosse Schwierigkeit darbieten konnte, zumal wenn man nicht scheute, sich selbst vielfältig zu wiederholen und auch aus andern Gedichten nach Bedürfniss zu entlehnen.

Das gewiss einem späten Zeitalter angehörende Gedicht ist wahrsch. gleich anfangs für den gottesdienstlichen Gebrauch bestimmt gewesen,

was durch einen Zug, wie V. 25., der mehr aus dem individuellen Verhältnisse des Dichters heraus spricht, nicht unwahrscheinlich gemacht werden kann. Das Ganze hat eine entschiedene Beziehung auf die Schicksale der Nation. Der Gegensatz zwischen den jetzt noch äusserlich bevorzugten Frevlern und den Frommen, die am Ende erhöht werden und das heil. Land besitzen sollen, deutet auf Zustände, wie die unter der syrischen Herrschaft. Man hat aber deshalb nicht nöthig unter den Frevlern ausschliesslich die fremden Unterdrücker zu verstehn; im Gegentheil werden zugleich die Abtrünnigen, die damals so mächtig waren (vgl. 1 Macc. 1, 55. f.), ins Auge gefasst sein. Nahe verwandt ist nach Sachlage und Inhalt Ps. I., nur dass hier bei der Breite des Vortrags die Beziehungen etwas öfter und klarer hervortreten, als dort. Denselben Gegenstand behandeln ausführlich auch Ps. XLIX. und LXXIII.

V. 1. אל־תתחר] *Nicht erzürne dich*; die Worte erhalten aber ihre besondre Deutung erst durch das 2. Gl.: *beneide nicht* u. s. w. Gemeint ist: ereifre dich nicht darüber, dass es den Uebelthätern wohl geht, den Redlichen aber nicht; nur scheinbar ist darin eine Ungerechtigkeit, denn gar bald gleicht Gott die Sache aus durch Strafe für jene und Lohn für diese. Der Dichter erhält sich vollkommen auf dem Standpuncte der alt-hebr. Vergeltungslehre, welche das Buch Hiob so mächtig widerlegt. — V. 2. ימלו] Das Wort ist wahrsch. als intransitives Impf. Qal von מלל anzusehn mit der Bedtg.: *sie welken hin;* wegen der Form vgl. *Ew.* §. 193 c.; die Bedtg. passt gut zum 2. Gl. und ebenso in den Stellen Hiob 14, 2. 18, 16., wird auch durch Hiob 24, 24. nicht widerlegt. Mit dem *Chald.* erklären viele Neuere (auch *Ges.* lex. man.) bei gleicher Auffassung der Form: *sie werden abgeschnitten;* diese *passivische* Bedtg. ist aber für Qal nicht zulässig und ihre Annahme allem Anscheine nach überhaupt unnöthig. Sollte sie dennoch geltend gemacht werden, so müsste man schon die Form als Impf. Nif. ansehn mit Aufgebung der regelrechten Verdoppelung des ל, wozu sich aber ein genau paralleles Beispiel nicht findet. — V. 3. שכן־ארץ] Die Worte bilden eine Parallele zu בטח בי׳ und könnten wohl den Sinn haben: *bleibe* ruhig *wohnen im* (heil.) *Lande*, statt auszuwandern, geschreckt durch die Bedrückungen und Drohungen der Uebelthäter, wie wohl Manche gethan, denen eben das feste Vertrauen auf den Herrn fehlte. Ebenso bildete dann ורעה אמונה eine Parallele zu ועשה־טוב und würde zu übersetzen sein: *und habe deine Freude an der Treue* d. i. bleibe mit Freude (mit freudiger Zuversicht) der guten Sache des Glaubens treu. Dieser Gedanke läge den Umständen nach wohl noch näher, als das allgemeinere: *sectare veritatem* (*Ges.* lex. man. s. v. רָעָה), oder besser: *befleissige dich der Redlichkeit* (*de Wette*); obgleich namentlich Letzteres allerdings der Parallele vollkommen entspricht und überhaupt hinreichen kann. Andre jedoch, auch *Ew.* mit Rücksicht auf V. 9. 11. 22. und besonders V. 27. 29. 34., erklären nicht weniger passend für den Zusammenhang: *dann wohne im Lande, Sicherheit geniessend*, d. i. dann wirst du ruhig und sicher im Lande wohnen;

nach *Ew.* §. 334 b. und mit derselben Bedtg. des Wortes אֱמוּנָה, die auch Jes. 33, 6. allein zu passen scheint. Etwas anders *v. Leng.*: und weide dich an (Gottes) Treue. Immer würde man bei dieser Wendung der zweiten Hälfte des V. die Anknüpfung durch וְ zu Anfang des 2. Gl. ungern vermissen, und die Parallelstelle 34, 15. spricht mehr für eine andre Auffassung. — V. 4. *Habe deine Freude an dem Herrn* ist wohl jedenfalls Bedingung, nicht, wie *v. Leng.* meint, fortgesetzte Verheissung. [ויתן וגו׳ *so wird er dir geben*; vgl. 20, 6. 21, 3. — V. 5. *Wälz' auf den Herrn deinen Weg;* vgl. zu 22, 9. יעשה] s. zu 22, 32. — V. 6. *Und er wird* gleichsam *aufgehen lassen*, hervortreten lassen aus dem Dunkel, *nach Art des* (Sonnen-) *Lichts*, ebenso hell und glänzend, *deine Unschuld, und dein Recht*, den Frevlern gegenüber, *nach Art des Mittags.* Das Verbum הוֹצִיא ist für die Vergleichung mit der aufgehenden Sonne das einzig geeignete (vgl. Jer. 51, 10.), aber zu der Vergleichung mit dem Lichte des Mittags kann es nur durch ein Zeugma dienen. אוֹר von der Sonne Hab. 3, 4. Hiob 31, 26. 37, 21. ומשפטך] entw. Sing. in der Pausalform, oder Plur. mit defectiver Schreibart; wie denn auch viele Hdschriften und Ausgaben gradezu מִשְׁפָּטֶיךָ lesen. Die Pausalform ist freilich bei diesem Accente (R'bia-Geresch) sonst nicht üblich; der Plural aber passt nicht gut in den Zusammenhang, da hier nur von des Frommen Rechte die Rede sein kann, nicht aber von seinen verschiedenen Rechtssachen. Der Sing. wird daher vom Dichter gemeint sein, während die Absicht der Punctatoren zweifelhaft bleibt. צָהֳרַיִם, der *Mittag,* viell. ursprünglich die gleich lange Zeit *vor* und *nach* dem Mittagspuncte, die zusammen die Mittagszeit ausmacht, obgleich man sich nicht verhehlen darf, dass eine analoge Erkl. des ähnlichen Ausdrucks עֲרָבַיִם grossem Bedenken unterliegt. — V. 7. Auf den Buchstaben ד kommt hier nicht, wie sonst, ein Distichon, sondern nur ein (dreigliedriger) Vers; wahrsch. ist der urspr. Text in etwas abgeändert, ohne dass man dabei der daraus hervorgehenden Störung der gewählten Form Aufmerksamkeit schenkte. *Schweige dem Herrn,* d. i. schweigend und ergeben vertraue ihm; vgl. 62, 6. עשה מזמות] *der* (böse) *Pläne zur Ausführung bringt;* vgl. 26, 10. — V. 8. Die ganze Ermahnung noch in derselben Beziehung wie V. 1. und 7. אך־להרע] *nur um übel zu thun,* was man erklärt: „was nur *die Folge haben* würde, auch übel zu thun" (*de W.*). Der Sache nach erläutert sich die Stelle recht gut aus 39, 2.: es läge in diesem Zürnen eine Versündigung; aber der Ausdruck ist sehr unbequem, nicht wegen des אַךְ, sondern wegen des Sinnes, den man der Präp. לְ mit dem Inf. beilegt; indessen vgl. *Ew.* §. 280 d. Etwas anders *Ges.* thes. s. v. אַךְ: *„noli exacerbari, nonnisi ad malefaciendum* (fit hoc), h. e. ira facile facinoris causa sit". Die *Absicht* zu bezeichnen kann לְ den Umständen nach hier nicht bestimmt sein. — V. 9. המה] mit scharfer Hervorhebung des Gegensatzes: *die* werden u. s. w. *das Land besitzen,* Herren darin sein, was sie jetzt nicht sind, da die Uebelthäter die Oberhand haben; vgl. 25, 13. Vom *Erben* des Landes (*Ew.* u. a.) kann hier wohl nicht die Rede sein. — V. 10. Vgl.

10, 15. — V. 12. זמם] *Er sinnt* Böses, stellt nach *dem Pflichttreuen;* vgl. V. 32. חרק וגו׳] hier, wie es scheint, etwas anders als 35, 16., näml. mehr Geberde der Wuth, als der Verhöhnung. — V. 13. Vgl. 2, 4. יומו] *sein Tag,* der Tag seiner Bestrafung, seines Untergangs; vgl. z. B. 137, 7. und besonders Obad. 12., wo die Erkl. des kürzeren Ausdrucks daneben steht. — V. 14. erinnert an Zustände, wie die 1 Macc. 1, 60. 63. f. beschriebenen. — V. 15. Das Schwert *haben sie* gezogen (V. 14.), aber der Erfolg ist ein andrer, als der beabsichtigte; vgl. 7, 15. ff. Der Gegensatz ist, wie so oft im Hebr., äusserlich nicht scharf hervorgehoben. וקשתותם] vgl. *Ew.* §. 92 c. — V. 16. מעט לצדיק] *ein Weniges, das der* (einzelne) *Pflichttreue besitzt;* vgl. *Ges.-Röd.* §. 113. הָמוֹן vom reichen Besitze, wie Jes. 60, 5. Pred. 5, 9. — V. 17. זרועות] vgl. 10, 15. — V. 18. *Der Herr kennt die Tage der Redlichen,* und gestattet nicht, dass ihre Zahl durch die Anschläge der Frevler auch nur um einen einzigen Tag verkürzt werde. Ebensowenig wird ihnen *ihr Besitz* geschmälert werden, sondern derselbe *wird für immer sein,* d. h. ihnen verbleiben; wahrsch. ist dabei speciell der Besitz des heil. Landes gemeint. — V. 19. Vgl. 33, 19. — V. 20. Das כִּי schliesst sich nicht sonderlich an das Vorhergehende an; die Sache würde anders stehn, wenn ein Gegensatz folgte des Sinnes: *aber* die Frommen schützt der Herr, od. ähnl. Vielleicht folgte auch dergleichen früher wirklich nach, aber das mit כ beginnende Distichon ist jetzt um einen V. verkürzt. כיקר כרים] *wie die Pracht von Wiesen* oder Auen, d. i. *wie Gras,* V. 2. Nach *v. Leng.: wie das Köstliche der Lämmer,* mit derselben Deutung; aber die Bedtg. *Wiese, Au,* scheint für כַּר doch fest zu stehn, obgleich der Ursprung derselben nicht klar ist. בעשן] Die Lesart mancher Hdschriften בָּעָשָׁן scheint einen Vorzug vor der echten masoreth. Lesart nicht zu verdienen; wie das Gras in Rauch aufgeht und nichts Anderes davon übrig zu bleiben scheint, so ist es mit ihnen; vgl. auch 102, 4. כָּלוּ] vgl. *Ew.* §. 74 e. *Sie sind geschwunden,* zu der Zeit, die das Vorhergehende andeutet: sie gehn zu Grunde und *dann* sind sie geschwunden. — V. 21. Die Worte dieses V., die auf den ersten Blick etwas fremdartig erscheinen, hängen wohl so mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden zusammen, dass gemeint ist: *der Frevler leiht, ohne wiederzubezahlen, der Pflichttreue aber übt Barmherzigkeit* (oder gradezu: schenkt) *und giebt;* jene Handlungsweise ist von Gott mit Fluch belegt, dieser ist sein Segen verheissen, und so thun beide, die Frevler wie die Frommen, was zur Erfüllung der göttlichen Absichten dient; *denn* (V. 22.) *die Er* (der Herr) *gesegnet, die sollen das Land besitzen, und die er verflucht hat, sollen vertilgt werden.* An die *Zahlungsunfähigkeit* des Frevlers, die als Strafe zu betrachten wäre (*de W.*), ist wohl nicht zu denken. — V. 23. מ״י] מִן zur Bezeichnung des Handelnden beim Passiv; eine den semitischen Sprachen im Ganzen nicht geläufige Ausdrucksweise. Spr. 20, 24. wiederholen sich die Worte: מֵי׳ מִצְעֲדֵי־גֶבֶר, aber das Verbum fehlt dabei, und dadurch verliert die Constr. das Ungewöhnliche: *von dem Herrn* gehn gleich-

sam aus, werden geleitet *die Schritte des Mannes*. Doch ist es gewiss nicht erlaubt, in diesem Sinne hier eine Aenderung vorzunehmen, wo die Parallele das Vorliegende sichert: *an seinem Wandel hat der Herr Gefallen;* das ist eben der Grund, warum er seine Schritte festigt. Der Mann ist hier der bereits oft bezeichnete Ehrenmann. — V. 24. *Wann er einen Fall thut, wird er doch nicht* der Länge nach, ganz und gar *hingestreckt,* denn ehe es so weit kommt, stützt der Herr schon seine Hand, so dass er sich sofort wieder erhebt; zum Sinn vgl. 62, 3. — V. 26. Jederzeit ist der Fromme wohlthätig, und darum eben wird es seinen Nachkommen sicherlich wohl gehn. — V. 27. Das letzte Gl. hier jedenfalls als Verheissung nach V. 29.; vgl. zu V. 3. Man vermisst aber ungern die Ergänzung durch אֶרֶץ oder עַלֵי אֶרֶץ. — V. 28. Dieser zweite V. des Distichons mit ס an der Spitze schloss wahrsch. ursprünglich mit dem Worte חֲסִידָיו, so dass das Folgende, obwohl jetzt verstümmelt, den ersten V. des Distichons für ע bildete. Man hat in richtiger Würdigung der Umstände den Anfang desselben auf versehiedene Weise herzustellen versucht. So schlägt *Ewald* vor, עֹשֵׂי טוֹב an die Spitze zu stellen: *die da Gutes thun werden bewahrt immerdar;* oder auch mit Berücksichtigung der LXX.: עַוְלִים, wobei denn nachher נִשְׁמְרוּ statt נִשְׁמָרוּ zu schreiben wäre, wie V. 38.: *Ruchlose sind vertilgt auf ewig.* Andre schlagen in gleichem Sinne vor עַוָּלִים zu lesen; *Hitzig* עָרִיצִים, was sehr ansprechend ist. — V. 30. יהגה חכמה] gradezu: *redet Weisheit,* nicht: „dichtet" (*Ew.*) — V. 31. לא תמעד וגו׳] entw.: *nicht wanken seine Schritte,* auf dem vom Gesetze vorgeschriebenen Wege strauchelt er nicht, wofür die Parallele mit einigem Scheine angeführt werden kann; oder: *nicht werden wanken,* d. h. er wird stets aufrecht im Glücke dastehn, wofür Stellen wie 18, 37. 26, 1. sprechen. Eine sichere Entscheidung ist kaum möglich; durch die letzte Erkl. gewinnt aber das Distichon einen besseren Schluss. — V. 33. *Und verurtheilt ihn nicht, wenn er gerichtet wird;* יַרְשִׁיעֶנּוּ *schuldig erkennen,* im Gegensatz von יַצְדִּיק *freisprechen;* beides Kunstausdrücke im hebr. Processe. Uebrigens ist natürlich nicht von einem menschlichen Gerichte die Rede, sondern von Gottes eigenem; vgl. z. B. 7, 7. 9. 9, 8. f. Deut. 32, 36. — V. 34. Auch das mit צ beginnende Distichon ist zerstört, indem hier nur Ein Vers erscheint. Derselbe ist jedoch von ungewöhnlicher Länge und mag im letzten Gl. einen Theil des ehemaligen zweiten V. mit enthalten. Versuchen zur Herstellung eines Parallelgliedes fehlt es an bestimmten Anhaltspuncten. — V. 35. *Ich habe* einst *einen Frevler gesehn, gewaltthätig und sich spreizend;* ערץ ist schwerlich Apposition, sondern vielmehr Zustandsbezeichnung, so gut wie das Folgende, das sich dann ganz natürlich mit וְ an ערץ anschliesst. Das zeitweilige äussere Glück des Frevlers wird mit dem kräftigen Gedeihen des *unverpflanzten* Baumes verglichen. — V. 36. ויעבר] *da schwand er hin.* LXX., *Syr.* u. AA. drücken aus: וָאֶעֱבֹר *da ging ich vorüber,* nämlich bei der Stätte, die er inne gehabt; gewiss nicht ohne schicklichen Sinn, wie *de Wette* meint, aber doch schwerlich den Vorzug vor der Tex-

teslesart verdienend. — V. 37. *Beobachte den Redlichen*, sei aufmerksam auf ihn und sein Schicksal, *und blicke auf den Rechtschaffenen*; du wirst dich dadurch beruhigt fühlen, *denn Nachkommenschaft hat der Mann des Friedens*, was dem Hebr. eine wesentliche Bedingung des Glückes ist. Wer תָּם und יָשָׁר, ist nothwendig auch ein Mann des Friedens; vgl. V. 11. — V. 39. Die Bindepartikel zu Anfang des V. muss getilgt werden, da dieses letzte Distichon mit ת beginnen muss. Im 2. Gl. fehlt das Subj. חוּא; vgl. zu 16, 8. מעוֹז] vgl. zu 27, 1. — V. 40. Das Vav. consec. nach *Ew.* §. 332 a.

PSALM XXXVIII.

Inhalt. Strafe mich nicht zu hart, o Herr! V. 2. Unerträglich sind meine Leiden V. 3—9. Du kennst ja mein Gebet V. 10. Meine Noth ist gross; von meinen Freunden verlassen, werde ich von hinterlistigen Feinden verfolgt V. 11—13. Dennoch bin ich ergeben, denn Du wirst mich erhören V. 14—16., da ich in äusserster Gefahr reuig zu Dir flehe, dem Untergange nahe und zahlreichen Feinden gegenüber V. 17—21. Deshalb verlass mich nicht V. 22. 23.

Durch das ganze Gedicht gruppiren sich die Verse ziemlich leicht und natürlich in Distichen zusammen; doch ist diese Anordnung nicht so deutlich, dass man sich wundern dürfte, wenn *de Wette* vier Strophen von je fünf Versen mit einem Epiphonem (V. 22. 23.) annimmt. Grössere Abschnitte, die sich aus dem Sinne ergeben, begränzen wenigstens keine gleichmässigen Strophen.

Durch den Eingang und die Situation wird der Leser sofort an Ps. VI. erinnert; der Redende leidet — nicht ohne eigne schwere Schuld (V. 5. 6. 19.) — bittet aber den Herrn, seine Strafe nicht gar zu hart zu machen; er ist schwer krank (V. 4—9.) und sein Leben von hinterlistigen Feinden bedroht (V. 13. 17. 20. f.). Dass der Ps. für den Gottesdienst bestimmt war und nicht etwa bloss persönliche Verhältnisse des Dichters betrifft, sondern stets das leidende Israel im Auge hat, kann nicht sonderlich zweifelhaft sein; vgl. Jer. 10, 24. f., sowie Jes. 1, 5. f. u. ähnl. St.

V. 3. נחתו בי] *fuhren wider mich herab*, trafen mich, vom Himmel herabgeschleudert; vgl. Deut. 32, 23. Ez. 5, 16. Hiob 6, 4. u. a. St. Eine andre Auffassung, wornach die Pfeile sich *in den Körper* des Redenden *gesenkt*, d. i. ihn getroffen oder gar durchbohrt haben sollen, scheint minder nahe zu liegen. Zum 2. Gl. vgl. 32, 4. 39, 11. — V. 4. מתם] vgl. V. 8. u. Jes. 1, 6. Durch die Wirkung *Deines Zornes*, und nachher: *meiner Sünde*, da diese den Zorn hervorgerufen. — V. 5. עברו] *sie überfluthen* gleichsam mein Haupt; wobei aber der Dichter mehr die unheilvollen *Folgen* der Vergehungen im Sinne hat, als deren eigne grosse Zahl, und ebenso ist das Bild im 2. Gl. zu verstehn. — V. 6. Das Bild erinnert wieder an Jes. 1, 6. Die *Striemen*, die Gottes Hand ihm geschlagen, sind so schlimm, dass sie schwären und eitern. נמקו] eig. *zerfliessen*, hier in Beziehung auf den Eiter. Das letzte Gl. hat so geringe Ausdeh-

nung, dass es dem Parallelgl. gegenüber gradezu als unvollständig erscheinen muss. Viell. ist etwas ausgefallen, was zur formellen Erweiterung diente, ohne an dem auch so genügenden Sinne zu ändern. אולתי] *Thorheit*, Unverstand, wie 69, 6. als Grund der Sünde für diese selbst gesetzt; vgl. auch zu 14, 1. — V. 7. נעויתי] entw.: *ich krümme mich*, körperlich, vor Schmerz, oder auch, auf den Geist übertragen, nach dem Parallelismus bei Jes. 21, 3. ungefähr s. v. a. נִבְהַלְתִּי *ich bin verstörten Sinnes*. Das folgende שחותי verträgt sich mit beiden Auffassungsarten, da der geistige, wie der körperliche Schmerz dem Körper eine gebeugte Haltung giebt, vgl. 35, 14.; aber das letzte Gl. scheint mehr für die zweite Erkl. zu sprechen. Er geht in Trauerkleidern allezeit, zum Zeichen der ernsten Reue und zur Busse; denn gross sind die von Gott über ihn verhängten Strafen, wie das Folgende weiter ausmalt. — V. 8. Dass hier nicht nothwendig von physischer Krankheit des Dichters die Rede sein müsse, wie *Ew.* meint, zeigt u. a. die entschieden verwandte Stelle Jes. 1, 5, 6. hinreichend. נקלה] *Geröstetes;* angeblich s. v. a. *Brand*, entw. Fieberbrand (*de W.*) oder brennende Schwären (*Ew.*); nur sieht man nicht wohl ein, wie grade die Wurzel ihre Bedtg. so habe wenden können. Einen andern Weg schlägt *v. Leng.* ein: „meine Lenden sind *voll von Gedörrtem*, d. i. sie verdorren ganz, als Bezeichnung der Abmagerung, vgl. 22, 18.“ Den Gegensatz dazu bildete dann das Fett, das der Gesunde auf den Lenden ansetzt Hiob 15, 27. Die Härte des Ausdrucks scheint jedoch eine solche, wenn auch sonst nicht übel passende Erkl. entschieden unmöglich zu machen und der wahre Sinn des Worts נקלה, wenn dasselbe richtig ist, bleibt ungewiss. Viell. ist irgend eine Krankheitsform gemeint, die man nach einer gewissen äusseren Aehnlichkeit mit etwas Geröstetem (נקלה = קָלִי ?) verglich. Sonst könnte man an eine Aenderung in נִבְהָלָה denken nach Jes. 17, 11., wenn nicht dieses Wort selbst einigermassen Bedenken erregte. — V. 9. *Ich bin erstarrt und zerschlagen*, wiederum entw. körperlich oder geistig, wie oben V. 7. *Ich brülle*, schreie laut auf, מִנַּהֲמַת לִבִּי, *vor Gestöhn meines Herzens* (*de W., Hitz.*), *aus meines Herzens Toben* (*Ew.*). Wie man sich durch diesen Sinn befriedigt fühlen kann, ist schwer einzusehen, zumal wenn auf das Wahre schon so deutlich hingewiesen ist, wie von *Hitzig*, Begriff der Kritik, S. 120. f. Es ist zu lesen: לִבִּי oder besser, da sofort noch ein א folgt, ex lege geminationis לִבְיָא: *ich brülle stärker, als ein Löwe brüllt.* Auch das benachbarte לִבִּי V. 11. könnte den Fehler voranlasst haben. *Hitzig* hätte seine Ansicht zurückzunehmen gewiss nicht nöthig gehabt. — V. 10. Die Worte dieses V. passen am besten als Eingang einer neuen Klage, die sich sehr bald (gleich hinter V. 11.) etwas anders gestaltet, als die bisherige. Sonach erschiene V. 10. als eine Zurückweisung auf V. 2.; es wäre dasselbe *Begehren* (oder Sehnen), dieselbe *klägliche Bitte* (אנחתי) gemeint, wie dort. נגדך] *Dir liegt* klar *vor;* vgl. das לְפָנָיו 18, 7. und das לְנֶגֶד צִיצִיו 18, 25. — V. 11. Obgleich dieser V. seinem Inhalte nach besser der mit V. 9. geendigten Schilderung angehört

hätte, als dass er nun mit V. 12—15. enger verbunden ist, so wird man ihn doch an seiner Stelle lassen müssen, da der morgenländische Dichter überhaupt nicht so correct darstellt, wie es uns erwünscht scheint. גם־המה] *et ipsorum* d. i. *ebenfalls, auch das*, wie wir statt dessen sagen würden; vgl. *Ew.* 304 a. אין אתי] *ist nicht* (mehr) *bei mir*, ist geschwunden; vgl. 6, 8. — V. 12. Vgl. 31, 12. 27, 10. 69, 9. מנגד נגעי יעמדו] *sie stehn fern von dem Anblicke meiner Plage*, ihr gleichsam *nicht gegenüber* (מנגד); in diesem Sinne fassen den Ausdruck auch *Ges.* und *Ew.* Andre (wie *de W.*, *Hitz.*, *v. Leng.*) im Gegentheil: *sie stehn ihr gegenüber*, was aber auch heissen soll: fern davon. Da man jedoch was gegenüber ist vor Augen hat (vgl. V. 10.), so scheint diese Auffassung hier nicht zulässig. מרחוק] wie so oft: *fern*, wo auch wir zu sagen pflegen *von ferne;* vgl. *Ew.* §. 217 b. עמדו] Das Perf. neben dem Impf. wie z. B. Spr. 11, 7.; vgl. *Ew.* §. 136 b. — V. 13. Vgl. 37, 32. וַיְנַקְּשׁוּ (oder וַיְנַקְּשׁוּ) im Anschlusse an das vorhergehende Perf. דברו הוות] *sie reden Verderben*, d. i. sie besprechen verderbliche Pläne, Anschläge gegen den unglücklichen Frommen; vgl. 52, 4. יהגו] *sie sinnen aus;* doch könnte es auch wie 37, 30. vom *Reden* gemeint sein. — V. 14. Und alle diese Unbilden erträgt der Fromme geduldig, weil er die Hoffnung hat, dass ihn der Herr endlich erhören werde; er ist wie taub gegen Schmähungen und dgl., die zwar hier nicht ausdrücklich hervorgehoben waren, aber dem Dichter gewiss eben so gegenwärtig sind, wie dem Verf. von andern Klagliedern; er vertheidigt sich nicht gegen ungerechte Anschuldigungen. לא יפתח־פיו] als Relativsatz zu אלם, obgleich לא אשמע im 1. Gl. als Zustandssatz auf die Person des Redenden selbst zurückging; eine völlige Gleichmässigkeit dürfte aber hier ebensowenig erforderlich sein wie 37, 36. — V. 15. וְאֲנִי] *und so bin ich*, verhalte ich mich u. s. w. Es lässt sich nicht läugnen, dass dieser V. neben dem vorigen sehr matt erscheint; es war jedoch wohl hauptsächlich um die nähere Erläuterung des Stummen, der den Mund nicht öffnet, zu thun: *wie einer, in dessen Munde keine Beweise sind*, näml. seiner Unschuld, keine Rechtfertigungsgründe gegen ungerechte Anschuldigungen. *Rügen*, wie *Ew.* übersetzt, passen wohl weniger in den Zusammenhang. — V. 16. Das 2. Gl. als Ausdruck vollen Vertrauens: *Du wirst erhören.* — V. 17. Erhören wirst Du mich, *denn* mit dringender und wohlbegründeter Bitte wende ich mich an Dich und *sage ich: nicht mögen sie*, die Feinde V. 13., *über mich frohlocken*, (nicht) *wenn mein Fuss wankt, wider mich grossprahlen;* d. h. nicht mögen sie die Freude haben meinen *Fall*, meinen Untergang zu erleben, vgl. 13, 5. und die Anm. zu 35, 15., auch Stellen wie 10, 6. 16, 8. 21, 8. 30, 7.; anders dagegen ist der Sinn 17, 5. עלי הגדילו] vgl. 35, 26. Wegen der Perfectform s. *Ew.* §. 332 c. am Ende. — V. 18. Und die Gefahr ist wirklich dringend und fordert schleunige Hülfe, *denn ich bin zu einem Falle bereit*, d. h. einem (gänzlichen) Sturze ganz nahe, jeden Augenblick kann mein Untergang vollendet sein. צלע wie 35, 15. Das 2. Gl. ist im Grunde schwächer als das erste: *und mein Schmerz*

ist mir stets gegenwärtig, verlässt mich nicht einen Augenblick; man mag nun den Schmerz als eine Rückkehr zu dem Bilde von der Krankheit V. 4. ff. ansehn, oder denselben auf das Seelenleiden, die Todesangst beziehen. — V. 19. Entweder im Anschlusse an V. 16., so dass dieses vierte כִּי dem zweiten in V. 17. parallel steht, also: erhören wirst Du mich, *denn* ferner *bekenne ich* aufrichtig *meine Schuld*, bin nicht ein verstockter Sünder, wie vormals; vgl. Stellen wie Jer. 2, 23. 29. 33. 35. Oder auch, weil doch der Gedankengang sich bereits allmälig verändert hat, als Begründung von V. 18.: ich fürchte Alles und bin von Schmerz erfüllt, *denn* ich gestehe ein und muss eingestehn meine Schuld, ich habe den gänzlichen Fall wohl verdient und muss daher auf meinen Untergang gefasst sein. אדאג מח׳] eig.: *ich zerschmelze wegen meiner Sünde*, d. i. entweder: ich bin voll Furcht (*Ges.* lex. man.) oder viell.: ich bin bekümmert (*de W.*, *Ew.* u. AA.). — V. 20. *Zugleich* aber *sind zahlreich die mich anfeinden;* der Beisatz חַיִּים ist an sich unpassend und die Sprache gestattet weder zu übersetzen: *sie leben und erstarken* (*de Wette*), noch auch: *meine Lebensfeinde sind stark* (*v. Leng.*); ausserdem aber ist aus der Parallele ganz klar was der Dichter sagen will, näml. אֹיְבַי חִנָּם, die mich anfeinden *ohne Grund*, vgl. 35, 19. 69, 5. So besserte schon *Houbigant*, mit dem auch *Hitzig*, *Köster*, *Hupf.* (bei *de W.*), *Ew.* übereinstimmen. Es ist traurig, dass so evidente Dinge, aller Kritik zum Hohne, immer wieder bestritten werden. — V. 21. Vgl. 35, 12. *Sie feinden mich an für mein eifriges Streben nach Gutem;* רדף wie 34, 15. [רדפי־טוב Das K'tib giebt die vollere Form רְדוֹפִי, wie solche Formen zwar vorzugsweise in der Pause, aber auch nicht selten dicht vorher vorkommen; vgl. *Ges.* Lehrgeb. S. 178. Anm. 1. Zu einer Aenderung der Aussprache, wie sie das Q'ri verlangt, kann der Grund nur in einer veränderten Gewohnheit späterer Zeiten gefunden werden; vgl. noch den etwas ungewöhnlichen Gebrauch der volleren Form 26, 2. im K'tib. — V. 23. תשועתי] als Vocativ zu fassen.

PSALM XXXIX.

Inhalt. Ich wollte mich vor den Augen des Frevlers jeder ungeziemenden Klage über mein Schicksal enthalten und duldete lieber schweigend; aber der Schmerz überwältigt mich und ich muss ihm Luft machen V. 2—4. Wie kurz ist die Zeit, auf die ich meines Lebens Hoffnung beschränken muss! V. 5—7. Auf Dir allein, o Herr, beruht meine Hoffnung V. 8. Errette mich von den Strafen, die meine Sünden über mich gebracht V. 9. Ohne Murren habe ich getragen, was Du verhängtest V. 10.; aber ich gehe zu Grunde und Du vernichtest den ohnehin Vergänglichen vor der Zeit V. 11. 12. So höre mich denn, Herr! und schenke mir Erleichterung vor meinem Ende! V. 13. 14.

Strophische Gliederung ist nicht vorhanden und auch der refrainartige Ausgang von V. 6. und 12. beschliesst keine Strophen.

Zwar ist das Gedicht zunächst aus den persönlichen Verhältnissen und Seelenzuständen des Dichters hervorgegangen, doch hat es mit anderen nationalen Klagpsalmen trotz seines originellen Ganges so nahe Verwandtschaft, dass es wohl von Anfang an für den öffentlichen Gottesdienst bestimmt gewesen sein wird; vgl. V. 3. 10. mit 38, 14. 15.; V. 8. mit 38, 16.; V. 9. mit 38, 4—6. und 44, 14. 15.; V. 11. mit 32, 4. 38, 3.; V. 13. mit 5, 2. 3. 17, 1. 28, 1. u. s. f. Verschiedenen hebr. Auslegern, wie z. B. *Jarchi*, ist die nationale Beziehung auch nicht entgangen. Wahrscheinlich gehört der Ps. den traurigsten Zeiten der syrischen Bedrückungen an.

V. 2. Der hier ausgesprochene Vorsatz, *schweigend* zu dulden, wird zwar zunächst durch die Gegenwart des Frevlers motivirt, welchem durch eine das richtige Mass so leicht überschreitende Klage kein Anlass zum Hohne gegeben werden soll; doch ist dabei eine in reiner Gottesfurcht ergebene Gesinnung nicht ausgeschlossen und die Haltung der nachfolgenden Klage ist auch bei aller Wehmuth, die darin herrscht, nicht von der Art, dass sich der Leidende dadurch im mindesten versündigte. אמרתי] Dass die Vergangenheit gemeint ist, zeigt das Folgende (V. 4.) deutlich genug. *Ich will meine Wege behüten vor Versündigung durch meine Zunge*, d. i. mein Verhalten bewachen um mich nicht durch unmuthige Klage zu versündigen. Die Wiederholung des Verbi אשמרה in dem Parallelgliede mit etwas verschiedener Bedtg. ist grade nicht willkommen; man hätte eher ein Wort wie אֶשִּׂימָה erwartet, vgl. 2 Kön. 19, 28. Jes. 37, 29.; doch ist gern möglich, dass der Sprachgebrauch auch jenen Ausdruck in solcher Verbindung erlaubte. *So lange noch der Frevler vor mir ist*, so dass sein spähender Blick mich trifft. Die Meinung ist natürlich nicht die, dass eine ungehörige Klage beginnen solle oder dürfe, wenn der Frevler nicht zugegen sei, vielmehr ist wohl anzunehmen, dass mit seiner Entfernung, d. h. Vertilgung, auch aller Grund zur Klage selbst wegfalle; aber noch giebt seine Gegenwart ein Motiv mehr ab, um sich recht sorgfältig zu überwachen, und dies tritt dem Dichter eben jetzt mit grosser Lebendigkeit vor die Seele. — V. 3. *Ich blieb* also *stumm* in meinem Schmerze; דומיה, hier wohl s. v. a. *in stiller Ergebung*, vgl. 62, 2. 65, 2. החשיתי מטוב] Der kurze Ausdruck מטוב ist nicht sofort klar: *ich schwieg vom Guten*. *Ewald* erklärt: ich schwieg von dem Glücke, das ich vermisste, aber nicht ungestüm und laut forderte; die Constr. mit מִן wird sich aber bei dieser Auffassung nicht leicht rechtfertigen lassen. Andre gar: selbst von Gutem, das ich hätte sagen können (*Ros.*); oder: fern von Gutem, d. h. ohne dass es gute Wirkung gehabt hätte (*v. Leng.*). Wahrsch. hat *Hitzig* Recht, wenn er nach dem Vorgange Andrer den Ausdruck nur als Ellipse und zwar aus der Formel מִטּוֹב עַד־רָע Gen. 31, 24. 29., vgl. 2 Sam. 13, 22. (Gen. 24, 50.) erklärbar findet und dabei an die analoge Erscheinung oben 15, 4. (לְהָרַע) erinnert; s. zu d. St. Der Sinn wäre aber dann wohl: *ich schwieg durchaus*, nicht, wie *Hitzig* übersetzt: ich schwieg *zu Allem;* in den Zusammenhang würde dies zwar ganz gut passen, aber sprachlich rechtfertigt es sich

nicht leicht. וכאבי נעכר] *aber mein Schmerz ward* während meines Duldens und durch das Zurückdrängen der Klage immer mehr *aufgeregt;* so mag man das Wort נעכר wohl übertragen, da es im Deutschen keinen recht klaren Sinn giebt, wenn man mit Rücksicht auf die wahrscheinliche Grundbedeutung übersetzt: mein Schmerz *ward getrübt;* und man auch nicht füglich nach dem üblichen Sinne des Qal im Hebr. sagen kann: mein Schmerz ward betrübt oder unglücklich gemacht. Eine Steigerung soll jedenfalls ausgedrückt werden. — V. 4. חם-לבי] *Mein Herz ist erhitzt,* glüht gleichsam krankhaft, und quält so den, der sich das kühlende Labsal der ungehemmten Klage versagt hat. בהגיגי] *in meinem Sinnen* (vgl. zu 5, 2.), d. i. während ich so innerlich zu kämpfen habe, *entbrennt ein Feuer,* näml. in meiner Brust, was sich aus dem 1. Gl. von selbst ergänzt. Die Folge dieses gesteigerten Schmerzes ist, dass *ich* nun *rede mit meiner Zunge,* ausspreche was mich quält. Das Perf. bezieht sich auf die Gegenwart nach *Ew.* §. 135 b. Was der Leidende ausspricht, ist eben die nun folgende Klage, die nicht als ein Gegenstand angesehn werden kann, wovon bloss erzählt wird wie von einer vergangenen Sache, sondern die eben jetzt unwillkührlich hervorbricht, des früheren Vorsatzes und der noch dauernden Gegenwart des Frevlers ungeachtet. — V. 5. *Lass mich mein Ende wissen und das Mass meiner Tage, welches es sei,* d. i. und wie gross oder vielmehr wie klein das Mass meiner Lebenstage sei; *erfahren möge ich, wie vergänglich ich bin!* Nicht etwa Sehnsucht nach dem Tode spricht sich hier aus, sondern die wehmüthigste Trauer über die kurze Dauer des menschlichen Lebens, die bei anhaltenden Leiden kaum noch die Hoffnung auf eine bessere Zukunft aufkommen lässt. Der Sinn ist: lass mich wissen, *wie sehr* ich meine Hoffnung zu beschränken habe; denn dass sie geringen Spielraum habe, weiss der Redende allerdings nur zu gut, V. 6. חָדֵל] eig. *aufhörend,* näml. zu sein, d. h. hier s. v. a. unser *vergänglich.* — V. 6. הנה] Das Wort dient hier gewissermassen zur Argumentation; es ist als wenn der Dichter sagte: denn soviel weiss ich *ja,* dass das Leben nur zu vergänglich ist. Gegen eine Uebersetzung durch *sieh!* ist in einem Falle, wie dieser, nichts einzuwenden, wenn auch in manchen andern Fällen dadurch viel mehr Gewicht in das Wort הנה hineingelegt wird, als es wirklich besitzt. טפחות] nur einige *Handbreiten* (gleichsam Spannen) *lang* hast Du meine Lebenszeit gemacht; eig. Du hast sie zu Handbreiten gemacht, aber das kann, wie sich von selbst versteht, nur in Beziehung auf ihre Ausdehnung gemeint sein; und dass nur *einige* Handbreiten gemeint sind, geht daraus hervor, dass sonst naturgemäss ein grösserer Massstab angewandt worden wäre. *Und vor Dir,* dem Ewigen, gar *ist meine Lebensdauer,* wie die aller Menschen, *wie Nichts.* אך כל-הבל כל-אדם נצב] Der Sinn ist unzweifelhaft: *Nichts als ein Hauch,* ein flüchtig entschwindendes Wesen ohne Bestand, *ist jeder Mensch;* es fällt aber auf, dass nicht bloss vor אדם, sondern auch vor הבל das Wort כל steht, theils weil das vorhergehende אך schon vollkommen ausreicht, um das auszudrücken, was hier gesagt

werden soll, vgl. V. 12., theils weil es überhaupt sehr bedenklich ist, dem כל hier eine Bedeutung zuzuschreiben, wie etwa unser *eitel, lauter, ganz*, ausdrückt. Freilich äussern weder *Ges.*, noch *Ewald* Bedenken bei der Sache, und logisch liesse sich dieselbe wohl erklären, indem *eine Gesammtheit von Hauch* s. v. a. *durchweg Hauch*, nichts als Hauch, sein könnte; aber das A. T. liefert kein genau paralleles Beispiel, so dass die Bestätigung durch den Sprachgebrauch fehlt. Auch נצב fällt auf und ist durchaus entbehrlich, wie wiederum V. 12. zeigt. Am leichtesten würde es noch als adjectivische Ergänzung zu אדם zu ertragen sein, aber die Accentuation deutet auf eine andre Auffassung und so nimmt auch *Ew.* das Wort als Prädicat, woraus denn von selbst folgt, dass הבל (כל-) als adverbieller Accus. zu fassen wäre: nur *als* ein Hauch u. s. w. — V. 7. Weitere Ausmalung der Flüchtigkeit des Lebens und der daraus fliessenden Eitelkeit des menschlichen Treibens: *nur in einem Bilde*, also gleichsam nur in einer Scheinexistenz, *wandelt ein jeder umher* und vergeht so schnell, wie jenes. Der Dichter mag viell. an ein schnell vorüber eilendes Schattenbild denken, vgl. 73, 20. und Stellen wie 144, 4. Hiob 14, 2. בצלם ist kräftiger gesagt, als צֶלֶם sein würde. אך־הבל יהמיון] *nur eitel*, ohne dauernden Erfolg, *lärmen sie*, führen sie thörichter Weise, rastlos sich abmühend, ein so geräuschvolles Leben. *Er häuft* Güter *an*, in der Absicht sie dereinst zu geniessen, *aber ohne zu wissen, wer sie dahin nehmen wird*, wenn ihn sein frühzeitiges Abscheiden an dem eignen Genusse verhindert; das Pluralsuffix in Bezug auf die zwar nicht genannten, aber sich von selbst verstehenden Güter, Schätze od. dgl. Der Wechsel im Numerus bei יהמיון und wieder bei יצבר erklärt sich leicht aus der Beschaffenheit des urspr. Subjects איש. — V. 8. *Und nun*, da es so traurig um den Menschen steht, *was hoffe ich, o Herr?* d. i. nicht grade s. v. a. was darf ich hoffen? sondern vielmehr: worauf setze ich dennoch meine Hoffnung? auf wen anders, als auf Dich? wie das Folgende zeigt. Viell. wäre die Anrede an den Herrn passender zum 2. Gl. gezogen. — V. 9. Es schliesst sich nun ganz natürlich die directe Bitte um Hülfe an: *von allen meinen Vergehungen*, d. h. von deren Folgen, der Strafe, *errette mich;* correcter hätte es etwa נַפְשִׁי heissen können, vgl. 19, 13. Hiob 10, 14. חרפת וגו׳] vgl. 22, 7. 109, 25. Jer. 24, 9. u. ähnl. St. Wegen נבל s. zu 14, 1. — V. 10. נאלמתי] am natürlichsten wohl mit Beziehung auf V. 3.: *ich habe geschwiegen*, mich ruhig ergeben, bisher, weil Du selbst, o Herr, gethan und herbeigeführt hast, was ich erleide. עשה ohne Object, wie 22, 32. 37, 5. 52, 11., aber dort überall in Bezug auf Wohlthaten. Diese von dem Leidenden bewiesene Ergebung ist ein Motiv zu wiederholter Bitte im Folg. — V. 11. הסר וגו׳] vgl. Hiob 9, 34. חִגְרָה, *Anfeindung*, nur hier; ähnlich ist der Gebrauch von יִרִיב 31, 21. — V. 12. *Mit Strafen für Schuld*, die ihm zur Last fällt, *züchtigst Du* (das Perf. von der sich stets wiederholenden Thatsache) *den Mann*, d. i. einen Menschen, *und machst so zerfliessen nach Art der Motte sein Begehrtes*, d. i. das was ihm lieb ist, besonders am Herzen liegt,

worunter hier wahrsch. das Leben selbst zu verstehn ist. Das Zerfliessen machen von der völligen Auflösung und Zerstörung; vgl. den Gebrauch der nahe verwandten Wurzel מאס 58, 8. Die Motte dient häufig zum Vergleiche, wo eine rasche und vollständige Zerstörung bezeichnet werden soll. — V. 13. *Zu meinen Thränen schweige nicht,* sondern erhöre mein von Thränen begleitetes Flehen. דִּמְעָה wie gewöhnlich collective. כִּי גֵר וְגו׳] *denn ein Gast bin ich bei Dir,* und habe somit für die kurze Zeit meines Aufenthaltes bei Dir Anspruch auf Deinen Schutz; der ganze Aufenthalt auf der Erde wird als ein solcher vorübergehender Aufenthalt bei Gott, dem Herrn der Erde, angesehn. תּוֹשָׁב] der als Fremder aufgenommene, schutzverwandte, nicht vollberechtigte Einwohner eines Ortes, der dem גֵּר, dessen Aufenthalt nur ganz vorübergehend ist, noch sehr nahe steht. — V. 14. *Blicke weg von mir, auf dass ich mich erheitere* vor meinem Ende; denn das war ja eben seine Sorge, dass die Kürze des menschlichen Lebens ihm nicht mehr gestatten werde, einiges Glück zu geniessen, wenn Gott ihn nicht bald von seinen Leiden befreie. הַשַׁע] Wenn gleich der Sinn des Wortes mit Rücksicht auf Stellen wie Hiob 7, 19. 14, 6. Jes. 22, 4. nicht zweifelhaft sein kann, ist doch die Form anstössig; שעה kommt nirgend in Hif. vor, der Imperativ dieser Bildung dürfte den Ton nicht auf der letzten Sylbe haben, und wenn dies ausnahmsweise als zulässig angesehn werden sollte, so hätte doch eben in der Imperativform der Vocal der ersten Sylbe am wenigsten stehn bleiben dürfen. Die von *Ew.* §. 44 d. angeführten Beispiele aus dem Impf. Qal von רָאָה genügen zur Rechtfertigung dieser Form nicht. Die Punctatoren haben wahrsch., weil sie ein Hif. von שָׁעָה nicht anerkannten, eine Hif'il-Form von שעע andeuten wollen, sei es dass sie diese als Synonymum von שָׁעָה ansahen, oder dass sie in sehr gezwungener Weise die sonstige Bedtg. der Wurzel שעע *oblinere* auch hier anwenden wollten. Uebrigens vgl. Hiob 10, 20. f.

PSALM XL.

Inhalt. Auf den Herrn hoffte ich und er rettete mich V. 2—4. Heil dem, der ihm vertraut V. 5. Viel Grosses hast Du an uns gethan V. 6. Opfer verlangtest Du nicht, aber Deinen Willen thue ich gern V. 7—9. und dankbar verkündete ich jederzeit Dein Lob in grosser Versammlung V. 10. 11. So wirst Du auch jetzt wieder mich schützen V. 12., in den zahllosen Gefahren, die mich umgeben V. 13. Hilf, o Herr! V. 14. Beschäme meine Feinde und erfreue Deine Verehrer V. 15—17., während ich jetzt gar elend bin und Deines schleunigen Beistandes bedarf V. 18.

Ein regelmässiger Strophenbau lässt sich nicht erkennen; mit V. 12. tritt eine bedeutende Wendung ein, der Uebergang aus der erfreulichen Vergangenheit zu der traurigen Gegenwart.

Die nationale Beziehung des Gedichts ist, abgesehn von der Verwandtschaft des letzten Theiles mit andern nationalen Klagpsalmen, besonders aus V. 6. deutlich. Die Situation ergiebt sich leicht: in

der traurigsten Noth (V. 13. 18.) erinnert sich Israel dennoch vertrauensvoll der vielen göttlichen Wohlthaten aus früherer Zeit und insbesondre der Rettung aus irgend einer grossen Noth (V. 3.); vielleicht ist die Befreiung aus dem Exil gemeint, wenn das Gedicht, wie wahrscheinlich, in die Zeit der syrischen Tyrannei gehört. Man hat ohne Grund Anstoss daran genommen, dass der Ps. mit Dank beginnt und mit flehentlicher Bitte schliesst; es wird aber im ersten Theile lediglich das Vertrauen motivirt, mit welchem sich Israel V. 12. an den Herrn wendet, und beide Theile hängen so innig mit einander zusammen, dass eine für wünschenswerth gehaltene Trennung in zwei durchaus verschiedene Gedichte ebensowenig möglich ist, als sie nöthig erscheint; womit jedoch nicht ausgeschlossen bleibt, aus dem zweiten Theile *durch Wegschneidung* dessen, was denselben mit dem ersten Theile eng verknüpft (V. 12. 13.), einen sehr einfachen Klagpsalm zu bilden, wie solches wirklich in Ps. LXX. geschehn ist. Dieser entspricht den VV. 14—18., und die vorkommenden nicht sehr erheblichen Abweichungen sollen hier bei der Erklärung sogleich berücksichtigt werden. Dass aber viell. umgekehrt Ps. LXX. von dem Verf. unsres Ps. benutzt oder vielmehr entlehnt sei, ist nicht wohl denkbar; da dieser Eigenthümliches genug besitzt, um die Unabhängigkeit des Dichters wahrscheinlich zu machen, Ps. LXX. dagegen nur Gemeinplätze zahlreicher Klagpsalme an einander reiht.

V. 2. קויתי] Wegen des Folgenden kann das Perf. nicht anders, als auf die Vergangenheit bezogen werden: *ich hoffte*, und da neigte er sich zu mir. — V. 3. מבור שאון] wahrsch.: *aus der Grube des Verderbens*, d. i. aus verderbenbringender Grube; שׁוֹאָה = שׁאון 35, 8. Aehnlich ist Jes. 38, 17.: מִשַּׁחַת בְּלִי. Man kann dabei an die Fallgrube 7, 16. denken; aber nach dem beigefügten מטיט היון hat doch der Dichter viell. mehr eine mit Wasser und Schlamm gefüllte Grube im Sinne, in der man zu ertrinken Gefahr läuft; vgl. auch 30, 2. *Kothiger Schlamm*, nicht sowohl zur Verstärkung des Sinnes, als zu weiterer Ausmalung des Bildes. ויקם וגו׳] vgl. Stellen wie 18, 34. 37. — V. 4. *Ein neues Lied*, wie 33, 3. 96, 1. u. ö. Dieses neue Lied selbst will *Ewald* wenigstens den Hauptgedanken nach in den nun folgenden Worten zunächst bis V. 6. einschliesslich, kurz wiederholt finden, und zwar so, dass V. 5. 6. auch die Form wiedergeben, worin der Dichter einst geredet hatte. Die Fassung der folgenden Glieder von V. 4. begünstigt jedoch diese sonst sehr ansprechende Ansicht wenig, sondern macht es wahrscheinlich, dass jenes Lied hier nur ganz kurz erwähnt wird. תהלה לא׳] am natürlichsten als Apposition zu שיר חדש: *einen Lobgesang auf unsern Gott.* Das Folgende wäre viell. besser als ein selbstständiger Vers abgetheilt worden, denn es bezieht sich gar nicht ausschliesslich auf den Lobgesang nach der Rettung, sondern vielmehr auf Alles, was von V. 2. an von der Rettung berichtet ist: *Viele sehn* (dies, nämlich wie Gott Israel errettet hat,) *und fürchten* (Gott), werden dadurch zum wahren Glauben gebracht, *und setzen ihr Vertrauen auf den Herrn;* ein

Factum, welches ganz natürlich die V. 5. folgende Betrachtung hervorruft. — V. 5. Die רהבים und שטי כזב können in solcher Parallele und da die Bedtg. *Götzen* darin nicht aufzufinden ist, kaum etwas Anderes bezeichnen, als menschliche Beistände, auf die man in Israel mit Vernachlässigung des Herrn seine Hoffnung zu setzen stets nur zu bereit war. Dafür spricht auch einigermassen der Ausdruck רַהַב, der sofort an רַהַב, den symbolischen Namen Aegyptens (vgl. Hiob von *Hirzel*, 2. Ausg., Anm. zu 9, 13.), erinnert, und Aegypten war von jeher eine ersehnte, wenn auch täuschende Hülfe für Israel bei jeder Gefahr, die von Norden her drohte. Doch bliebe die Pluralform auffallend und das parallele שטי כ׳ könnte nur dann Beziehung auf etwa erwartete fremde Hülfe haben, wenn man כזב auf trügliche Versprechungen deutete, die niemals erfüllt werden, was immer eine etwas willkührliche Beschränkung wäre. Uebrigens kommt der Ausdruck sonst nicht vor; man wird aber, insofern der Text richtig ist, die Wurzel שׂוּט = שׂטה setzen und mit Rücksicht auf *Ew.* §. 288 c. erklären müssen: *declinantes ad mendacium.* Möglich ist indessen wohl, dass der Text entstellt vor uns liegt und urspr. etwa da stand: אֶל־חֲבָלִים וְשִׁפְעֵי כָזָב; vgl. Deut. 32, 21. 1 Kön. 16, 13. 26. Jer. 8, 19. 14, 22., sowie die הַבְלֵי־שָׁוְא Ps. 31, 7. Jon. 2, 9., und den שׁוֹמֵר שֶׁקֶר 9, 5. Jer. 11, 20. — V. 6. *Zahlreich hast Du gemacht Deine Grossthaten und Deine* (segensreichen) *Rathschlüsse in Bezug auf uns*, d. i. zu unserem Besten. אין ערך אליך] *ein Vergleich mit Dir existirt nicht*, ist nicht möglich in Beziehung auf irgend jemand. אגידה וגו׳] *will ich kund thun und melden* die einzelnen Wohlthaten; Bedingungssatz nach *Ew.* §. 344 b. — V. 7. Der Text ist hier in Unordnung gerathen; die Worte אזנים כרית לי *Ohren hast Du mir gebohrt*, d. h. ein offnes Ohr hast Du mir gegeben, unterbrechen den Parallelismus in einer Weise, die sich mit den Gesetzen der poetischen Form im Hebr. nicht verträgt. Da sie selbst durchaus nicht prosaischer Natur sind, dürfen sie nicht als ein ursprüngliches Glossem angesehn werden, sondern sie müssen nur eine unrichtige Stelle einnehmen und gehören allem Anscheine nach in den folgenden Vers; s. unten. Der übrige wohlgegliederte Inhalt des V. stimmt wie 51, 18. mit der 50, 8—13. vorgetragenen Lehre überein, welche durch die *Unmöglichkeit* der Darbringung gesetzmässiger Opfer, wie sie sowohl im Exile, als später unter Antiochus Statt fand, beim Volke immer mehr Eingang gewinnen musste; die frommen Gemüther suchten deshalb eine Beruhigung und fanden sie unschwer und mit wahrhafter Förderung ihrer religiösen Gesinnung. — V. 8. אז] hinweisend auf die Zeit, wo Gott durch die Fügung der Umstände zeigte, dass ihm um Opfer nicht zu thun sei, sondern um etwas Höheres: *damals* sagte ich. Hier wäre viell. der passendste Platz für die versetzten Worte des vorigen V.: *Du hast mir Ohren gegeben* zu hören, ich erkenne und verstehe Deinen Willen wohl; woran sich dann weiter mit הנה־ der Ausdruck der Bereitwilligkeit, denselben auch zu vollziehen, anschlösse. Mit dem hier gebrauchten כרית müssen Wendungen verglichen werden wie: פָּתַח־לִי אֹזֶן Jes. 50, 5.; גָּלָה אֶת־אָזְנִי 1 Sam.

20, 2. 22, 8.; s. auch Jes. 22, 14. Wenn die LXX. übersetzen: σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι, so haben sie doch schwerlich eine andere Lesart vor Augen gehabt, sondern wohl nur das, was sie (mit uns) vorfanden, in dem Zusammenhange nicht für passend gehalten und etwas Angemesseneres an die Stelle setzen wollen; wie freilich σῶμα hier passender habe erscheinen können, als אָזְנַיִם, ist nicht abzusehn, aber wahrsch. ist es nur Schreibfehler für στόμα, welches allerdings nach Massgabe des Inhalts von 50, 14. und mit Rücksicht auf das Vorhergehende (V. 4. 6.) und Nachfolgende (V. 10. 11.) *auf den ersten Blick* ungleich angemessener erscheinen konnte, als die Erwähnung der Ohren. Das Folgende nun wird, wie gesagt, als Ausdruck bereitwilligen Gehorsams anzusehn sein: *sieh, ich komme;* womit aber, oder was zu thun? V. 9. giebt eine indirecte, aber vollkommen deutliche Antwort auf diese Fragen: *Deinen Willen zu vollziehen ist mir eine Lust und Dein Gesetz ist mir im Herzen.* Der Sache nach kann es auch keine bessere Antwort darauf geben, aber der Form wegen kann eine directe erwünschter sein, die sich auch äusserlich ergänzend an das Verbum בּאתי anlehnte. Was jedoch gegenwärtig an der für solche Ergänzung geeigneten Stelle steht, das kann als Antwort auf jene von selbst sich aufdrängenden Fragen nicht genügen. *Ewald* übersetzt: *sieh! ich bringe des Buches Rolle, das für mich geschrieben,* und fügt hinzu: „dass der Dichter mit einem Pentateuch in den Tempel ging, ist nicht unglaublich". Gewiss nicht, zumal nicht bei einem jüngeren Alter des Ps., als das von *Ew.* vermuthete (bald nach der Reformation des Josia); aber eben so gewiss hat der Dichter erkennen müssen, dass dem Gotte, der an Opfern kein Gefallen findet, auch Nichts daran liegen kann, ob man mit dem Pentateuche unter dem Arme in den Tempel geht, sondern eben nur an demjenigen, was V. 9. aussagt. *Hitzig: ich komme mit der Rolle des geschriebenen Buches bei mir;* was Psalmen, Th. 2., S. 57., auf Jeremias, als Verf. des Ps. gedeutet wird, der mit einem Theile seiner eignen Weissagungen zur Verherrlichung Gottes (in den Tempel?) kommt. Welche triviale Prosa die Worte des Textes enthalten, zeigen diese beiden hier erwähnten Uebersetzungen am unverhülltesten, und wer die Sache unbefangen betrachtet, wird auch unschwer die Ueberzeugung gewinnen, dass sie Nichts anders sind, als eine in den Text eingedrungene *Randbemerkung,* und zwar entweder eines Israeliten, der sich nicht darin finden konnte, dass Gott an Opfern kein Gefallen haben sollte, da ihm dieselben doch in der heil. Schrift vorgeschrieben seien, oder auch, was mit Rücksicht auf das Suff. der 1. Pers. in עלי wahrscheinlicher ist, als Erläuterung eines Lesers zu dem Ausdrucke רצונך V. 9., indem der Wille Gottes, als in dem Gesetzbuche ausgesprochen und dem Redenden (Israel) gleichsam vorgeschrieben, bezeichnet würde. Für den Ausdruck vgl. jedenfalls 2 Kön. 22, 13. Die sonstigen Versuche, jene Worte zu erklären, haben wenig Werth und widerlegen sich von selbst. So bei *Rosenm.: ecce venio* (adsum; ut tuae voluntati vivam, plane ardeo); id quod *in volumine libri* legis *scriptum* (praescriptum

est) *mihi;* bei *de Wette:* ich komme mit der Buchrolle mir ins Herz geschrieben; u. s. w. Die LXX. übersetzen: *ἰδοὺ ἥκω· ἐν κεφαλίδι βιβλίου γέγραπται περὶ ἐμοῦ*, und an sie schliesst sich der Brief an die Hebr. an, der C. 10, 5—7. die VV. 7—9 des Ps. auf den Messias bezieht. — V. 9. בתוך מעי] in demselben Sinne, worin Jer. 31, 33. בקרב gebraucht wird. — V. 10. Das Perf. בשרתי steht den אמרתי V. 8. parallel; ebenso die Perfecta des folgenden V. צדק] *Gerechtigkeit*, die Du geübt; dagegen *Ewald: Heil*, was bei dem Mangel des Suffixes allerdings bequemer ist; vgl. zu 23, 3. בקהל רב] wie 22, 26. 35, 18. לא אכלא] Das Imperf. viell. in Beziehung auf den bereits früher bezeichneten Zeitpunct; doch lässt sich nicht läugnen, dass auch eine Fortsetzung derselben Thätigkeit bis auf die Gegenwart gemeint sein könnte, und der Gebrauch von הנה empfiehlt wohl diese Ansicht mehr. Der Schluss des V. passt zu jeder der beiden Auffassungen. — V. 11. אמרתי] in demselben Sinne, worin V. 6. die Verba דִּבֵּר und הִגִּיד gebraucht waren; vgl. 145, 6. 11. — V. 12. Wie sich der V. ohnehin nicht besonders zum Anfange eines selbstständigen Klagpsalms eignet, so wird derselbe auch durch die Worte לא תכלא mit V. 10. und durch die Wiederholung der Worte חסדך ואמתך mit V. 11. eng verbunden und lässt sich daher von dem ganzen ersten Theile des Gedichts nicht trennen; vgl. die Vorbemerkungen. אתה וגו׳] *Du, o Herr, wirst* unter solchen Umständen *mir Dein Erbarmen nicht vorenthalten;* ein Andrer thäte es vielleicht, aber Du, ein so gerechter und gütiger Gott, wirst es nicht thun. Der Gegensatz zu לא אכלא V. 10. kann schwerlich die nachdrückliche Voranstellung des Pronomens veranlasst haben, und אתה allein ist nicht גַּם אַתָּה. — V. 13. אפפו־עלי] *feindlich haben mich umringt* und umgeben mich jetzt; die Verbindung mit על ist energischer, als die mit dem Accus. 18, 5.; vgl. noch 17, 9. עד־אין מספר *bis zum Zahllosen,* gleichsam zahlreich bis ins Unendliche, unzählbar. השיגוני] *haben mich erreicht,* treffen mich, mit einem etwas anderen Bilde als 38, 5. ולא־יכלתי לראות] Wenn diese Worte, besonders mit Rücksicht auf 38, 11., und nach *Ewald's* Vorgange, als eine Sinnparallele zu den Worten ולבבי עזבני am Ende des V. angesehn werden müssen, so ist die dreitheilige Gliederung des V. äusserlich unvollkommen, da die drei Hauptgedanken sich jeder nur zweimal und in ungleichmässiger Folge wiederholen:

Uebel umgeben mich — unzählbar;
Meine Strafen treffen mich — ich kann (vor Schwäche) *nicht* (mehr) *stehn;*
Zahlreicher sind sie, als die Haare meines Hauptes — und mein Herz (mein Muth) *hat mich verlassen.*

Hiernach stehn also parallel die Gedanken in 1^a 2 ; 1^b 3^a ; 2^b 3^b; doch ist es nicht wahrscheinlich, dass die äusserliche Ungleichmässigkeit bloss durch irgend eine zufällige Versetzung herbeigeführt sei. Die gewöhnliche Erkl.: *und ich kann* (sie, die Strafen) *nicht übersehn,* oder auch: ihr Ende nicht absehn, findet keine Bestätigung im Sprachgebrauche und beseitigt nicht alle formellen Uebelstände. Uebri-

gens versteht es sich von selbst, dass die Worte dann als Zustandssatz zu fassen wären. — V. 14. Mit diesem V. beginnt Ps. LXX. als selbstständiger, kürzerer Klagpsalm; doch ist das Wort רצה (*geneige*, geruhe) zu Anfang weggefallen oder absichtlich, wenn auch unnöthiger Weise, weggeschnitten. Ohne רצה ist להצילני als Ausruf zu fassen, so dass im Grunde immer wieder ein Imperativ zu ergänzen wäre. Dass der Name יהוה hier und V. 17. (70, 5.), ebenso auch אדני V. 18. (70, 6.) mit אלהים vertauscht ist, hängt mit den bei der Redaction des zweiten Buchs der Pss. beobachteten Grundsätzen zusammen: s. darüber die Einl. S. 31. — V. 15. Die zweite Rec. lässt sowohl יחד als לספוחה aus; Letzteres nicht ohne Gewinn für die Concinnität der Gliederung. Vgl. übrigens 35, 4. 26. — V. 16. Als Wunsch, wie V. 15.: *entsetzen mögen sich ob ihrer Beschämung* u. s. w., d. h. weil sie mit ihren Plänen scheitern. Die andre Rec. hat statt ישמו das schwächere יָשׁוּבוּ, *zurückweichen mögen sie;* vgl. 6, 11. Zum 2. Gl. vgl. 35, 21. 25. Ps. LXX. lässt das Wörtchen לִי aus, wodurch der Eindruck geschwächt wird. — V. 17. Vgl. 35, 27. Ps. 70, 5. hat am Schlusse יְשׁוּעָתֶךָ. — V. 18. Aber noch sind diese Wünsche nicht erfüllt, sondern *noch bin ich elend;* man kann übersetzen: *ich aber*, der Sänger und jeder der in Israel mit ihm in gleicher Lage ist, *bin*, obgleich ebenfalls Dein Verehrer, zur Zeit noch *elend und bedürftig.* [יחשב־לי] *er wird für mich sorgen*, eig. sinnen, näml. auf Hülfe; aber dieser Ausdruck des Vertrauens ist hier, wo die dringende Bitte so entschieden vorherrscht, kaum mehr am Orte. Selbst als Wunsch gefasst, erschiene der Ausdruck schwach. Man darf sich daher nicht wundern, dass 70, 6. statt dessen חוּשָׁה־לִי steht, was *Ew.* für das Ursprüngliche hält. Ebenda: עֶזְרִי und im letzten Gl. auffallender Weise יהוה statt des ganz passenden אלהי. Wegen תְּאַחֵר in der Pause vgl. *Ew.* §. 75 a.

PSALM XLI.

Inhalt. Wer sich des Schwachen annimmt, den beschützt der Herr V. 2—4. Ich selbst, in schwerer Krankheit von Feinden und falschen Freunden schlecht behandelt, flehte zum Herrn um Rettung, um jenen zu vergelten und des göttlichen Wohlgefallens gewiss zu sein V. 5—12. Und Du liessest mir Deinen Beistand zu Theil werden V. 13.

Strophische Gliederung lässt sich nicht erkennen. V. 14. gehört nicht dem Gedichte selber an, sondern ist eine zum Abschlusse des ersten Buches der ganzen Sammlung hinzugefügte Formel, die jedoch beim Gottesdienste hinter diesem Ps. mit vorgetragen sein mag.

Der Uebergang von den einleitenden VV. 2—4. zu dem Gebete V. 5—12. ist so schroff, und der Schluss V. 13. so kurz abgebrochen, dass der eigentliche Zweck des Ganzen durchaus nicht so klar hervortritt, wie zu wünschen wäre. Doch kann es kaum zweifelhaft sein, dass die Hauptsache ist, an dem Beispiele des Redenden zu zeigen, wie der Herr denjenigen beschütze, der sich des Leiden-

den annimmt, obgleich es nicht ausdrücklich ausgesprochen wird, dass grade er sich die Ausübung dieser Pflicht habe angelegen sein lassen (vgl. dagegen 35, 13. f.), sondern nur seine Unsträflichkeit im Allgemeinen am Schlusse hervorgehoben wird, während innerhalb des Gebetes vorzugsweise das boshafte, dem zu Anfange gepriesenen Betragen entgegengesetzte Verhalten seiner Feinde und falschen Freunde gegen ihn als Leidenden ausgemalt wird. Das Ganze erscheint als ein Lehrgedicht, nicht als Danklied, wenn auch die dankbare Gesinnung hinreichend durchleuchtet. Der Dichter kann aber unter den erwähnten Umständen von dem Vorwurfe einer nicht sehr angemessenen Durchführung seiner Aufgabe nicht freigesprochen werden, und selbst die nahe liegende, obgleich durchaus nicht erweisliche Annahme, dass das Gedicht am Schlusse verstümmelt sein möchte, ändert hieran Nichts. Ebensowenig wird durch die beliebte, aber wegen der Fassung von V. 13. sehr bedenkliche Ansicht vieler Ausleger gewonnen, wornach das Gedet nicht in die Vergangenheit, sondern in die Gegenwart gehören soll. Uebrigens ist die Lage, aus welcher der Redende jetzt durch Gottes gnädigen Beistand errettet ist, derjenigen wesentlich gleich, die bei Ps. VI. und XXXVIII. zum Grunde lag, und bei aller Eigenthümlichkeit in der Behandlung ist doch eine entschiedene Verwandtschaft mit den Klagpsalmen nationaler Beziehung nicht zu verkennen. Gleich jenen wird auch dieser Ps. zu liturgischen Zwecken geschrieben sein, aber auf die Färbung des Ganzen haben die persönlichen Erfahrungen des Dichters einen besondern Einfluss geübt.

V. 2. משכיל] *der da achtet* auf den Schwachen, aufmerksam gegen ihn ist, ihm Theilnahme schenkt. Sehr unpassend *v. Leng.*: wer da klüglich handelt gegen den Gebeugten. *Ihn errettet der Herr*, zur Belohnung seiner Tugend, nach der alten Vergeltungslehre. — V. 3. וייחיהו] *und ihn erhält er am Leben; Ewald*, weniger angemessen: ihn belebt er. יאשר] Das K'tîb יְאֻשַּׁר in וְאֻשַּׁר umzuwandeln war nicht nöthig; das Q'ri drückt nur als Folge aus, was das K'tîb unabhängig hinstellt. Der Sinn möchte am ersten sein: *er wird glücklich gepriesen im Lande;* doch ziehen Andre vor: *er wird beglückt* (*Ges.*) *auf Erden* (*de Wette*) oder *im Lande* (*v. Leng.*); eine sichere Entscheidung ist unmöglich. Im letzten Gl. wird der Herr selbst plötzlich angeredet und ebenso V. 4. Dem Hebr. war ein solcher rascher Wechsel nicht anstössig. Mehr fällt es auf, dass die Negation אַל gebraucht wird, während man eher לֹא erwarten durfte. Der Fall ist dem von 34, 6. ganz analog; s. zu d. St. *Ew.* auch hier: *nicht darfst Du* der Feinde Gier ihn opfern; *v. Leng.* drückt den Wunsch aus. Vgl. übrigens 27, 12. — V. 4. *Der Herr stützt ihn* gleichsam mit seiner Rechten (18, 36.), wie ein Mensch, der den schwer Kranken pflegt. *Sein ganzes Lager wandelst Du um in seiner Krankheit*, d. h. wenn er krank ist; der Herr macht näml. aus dem Krankenlager ein Lager der sanftesten Ruhe. Das Perf. kann bei der stets wiederkehrenden Handlung mit dem Impf. wechseln. — V. 5. *Ich sagte;* gleichsam: *ich selbst* erfuhr es, da

ich einst also zum Herrn betete. ריאה] vgl. *Ew.* §. 228 c. נפשי] schwerlich: *meine Seele*, vielmehr bloss s. v. a. *mich*. Zu jener Auffassung zwingt auch das Folgende nicht, da der Sinn nur sein wird: heile mich, denn ich bin zur Strafe meiner Versündigung gegen Dich krank. Diese Ursache seines Leidens ist zwar für den Gegenstand, der hier zunächst vorliegt, gleichgültig; sie versteht sich aber nach der alt-hebräischen Ansicht von den Schicksalen des Menschen so ganz von selbst, dass sie gradezu anstatt der Wirkung erwähnt werden kann, ähnlich wie die עֲוֹנוֹת 38, 5. 40, 13. statt der Strafen stehn. — V. 6. יאמרו רע לי] *sie sagen Böses von mir*, d. h. Worte, die aus boshafter Gesinnung entspringen. Wegen לִי vgl. zu 3, 3. Zum letzten Gl. vgl. 9, 7. — V. 7. Freilich thut ein solcher wohl so, als ob er an meinem Schicksale Theil nähme, aber seine Worte sind nur שוא *Trug*, während sein Herz nur neue Nahrung seiner Bosheit sucht, deren immer mehr ansammelt; und so geht er denn wieder hinaus, um seinen Genossen zu erzählen, welche boshafte Hoffnungen auf den Untergang des Leidenden er sich macht. — V. 8. *Sie sinnen wider mich aus was ein Unglück für mich ist;* wobei das לִי jedenfalls hätte entbehrt werden können. Die Worte führen allerdings zunächst auf böse Anschläge, die sie selbst gegen den Leidenden auszuführen beabsichtigen, obgleich der Zusammenhang dies grade nicht erwarten liess, da dessen Untergang ohnehin nahe bevorzustehn scheint. Doch wird hier eine strenge Consequenz nicht zu verlangen sein, und auch der Schluss von V. 3. deutete ja schon an, welcher Art die Feinde seien, die dem Redenden gegenüber stehn. — V. 9. דבר-בליעל] *etwas Verderbliches*, Verderben Bringendes; vgl. *Ew.* §. 286 f. und oben zu 18, 5. Gemeint ist nicht ein heilloser Anschlag der Feinde, sondern die Krankheit, die gleichsam *über ihn ausgegossen* ist, als Wirkung etwa des göttlichen Zornes, vgl. Jer. 42, 18. Das 2. Gl. mag auf einem sprichwörtlichen Gebrauche beruhen: *wer* (einmal) *liegt, der steht nicht wieder auf.* — V. 10. איש שלומי] *mein Friedensmann* ist der, mit dem ich in Frieden und Freundschaft lebe; vgl. Jer. 20, 10. 38, 22. הגדיל עלי עקב] Der Ausdruck ist etwas anstössig, da das Verbum wohl passend mit פֶּה verbunden wird, wie Obad. 12. oder auch in gleichem Sinne ohne פֶּה vorkommt, wie oben 35, 26. 38, 17., in der Verbindung mit עָקֵב *Ferse* aber nur dann einen Sinn giebt, wenn man dem Verbum die durchaus nicht natürliche Bedtg. *erheben, aufheben* beilegt. עָקֵב bedeutet freilich auch den *insidiator* 49, 6., und man könnte versuchen zu übersetzen: *er thut gross wider mich als ein Hinterlistiger;* aber das Grossthun ist nicht Sache des Hinterlistigen, so dass davon nicht die Rede sein kann. — V. 11. *Richte mich auf,* mit Beziehung auf das Krankenlager, an das er gefesselt war. Das letzte Gl. zeigt, dass der Ps. einer Zeit angehört, wo die Erbitterung gegen die Feinde (des frommen Israel) bereits einen sehr hohen Grad erreicht hatte; die Greuelthaten der syrischen Periode erklären solche Steigerung derselben am natürlichsten; vgl. 69, 23. ff. — V. 12. בזאת ידעתי] *daran erkenne ich*, dann nämlich, wenn mein Gebet erhört sein wird.

זאת weist auf den Inhalt des letzten Gl. hin; die Rettung ist der Beweis des göttlichen Wohlgefallens. — V. 13. ואני וגו׳] dem אני אמרתי V. 5. parallel. בתמי] *bei meiner Rechtschaffenheit*, d. i. da ich redlich gewandelt. Dadurch wird freilich nicht eine Versündigung in einzelnen Fällen ausgeschlossen, die der Herr dann bestraft (V. 5.); aber wer wesentlich redlichen Sinnes ist, den hält der Herr dennoch, dass er nicht zu Grunde geht. תמך] hier wie 63, 9. ותצבני וגו׳] *und liessest mich vor Dir bestehn auf ewig* (*Ew.*), statt mich sofort zu vernichten, wie die Feinde gehofft. Andre: *Du stellst* (stelltest) *mich Dir vor Augen* (*de Wette* und ähnlich *v. Leng.*), behältst mich im Auge und sorgst für mich. Genau lässt sich nicht bestimmen, wie die Sache gemeint ist.

V. 14. Vgl. 1 Chr. 16, 36. und die Schlussformeln der drei folgenden Bücher des Psalters.

ZWEITES BUCH.

PSALM XLII. XLIII.

Inhalt. Ich sehne mich, Gott, vor Deinem Antlitze zu erscheinen V. 2. 3., tief betrübt, wie ich bin, durch den Hohn meiner Feinde V. 4. Gedenkend der Zeit, da ich in fröhlichem Gedränge das Haus Gottes besuchte, will ich mein Herz ausschütten V. 5. Beruhige dich, mein Gemüth, und hoffe auf bessere Zeiten V. 6. In meiner Trauer gedenke ich Deiner von dem heil. Lande her V. 7. Unglück trifft mich auf Unglück V. 8. Sonst war mir Gott gnädig, jetzt wende ich mich an ihn mit Gebet V. 9—11. Beruhige dich, mein Gemüth, und hoffe auf bessere Zeiten V. 12. Führe Du meine Sache, o Gott, gegen ein gottloses Volk 43, 1. Warum verwirfst Du mich? V. 2. Lass mich zurück gelangen zu Deinem Heiligthume V. 3. 4. Beruhige dich, mein Gemüth, und hoffe auf bessere Zeiten V. 5.

Dass Ps. XLII. XLIII. zusammen nur Ein Ganzes bilden, ist nach Form und Inhalt beider Stücke unzweifelhaft. Auch verbinden nicht wenige Handschriften sie äusserlich. Was die Trennung veranlasst habe, ist nicht klar; viell. war es die Aehnlichkeit von 43, 1. mit dem Anfange von Ps. XXVI. und XXXV. — Das Gedicht besteht aus drei Strophen, deren Schluss durch die Wiederkehr desselben Verses (V. 6. 12. 43, 5.) bezeichnet wird. Auch durch andre Wiederholungen hängen die verschiedenen Strophen unter einander zusammen, namentlich vgl. man V. 4. mit V. 11. und V. 10. mit 43, 2. Dagegen fällt es auf, dass die mittlere Strophe einen Vers mehr zählt, als die beiden andern; möglicher Weise ist hier die ursprüngliche Gestalt des Textes etwas verändert; s. zu V. 9.

Die redende Person befindet sich unzweifelhaft fern vom heil.

Lande; sie erinnert sich der göttlichen Wohlthaten *von dort her* V. 5. 7., sehnt sich zurück nach dem Tempel V. 3. 43, 3. 4., ist von Unglück überwältigt V. 8., von einem gottlosen Volke (43, 1.) bedrückt und gehöhnt V. 4. 10. 11. 43, 2. Wo das Gedicht entstanden sei, lässt sich nicht näher bestimmen; da der Dichter nicht bloss seine persönlichen Verhältnisse und Gefühle darstellt, sondern zugleich die von zahlreichen Schicksalsgenossen aus seinem Volke (vgl. zu V. 5.), so kann man entweder an das babylonische Exil, oder auch an eine Zeit der Verfolgungen denken, welchen die Juden später in der Zerstreuung mehrfach ausgesetzt waren, namentlich in Syrien seit Antiochus Epiphanes. *Ewald* ist geneigt, den König Jechonja für den Verf. zu halten.

V. 2. כאיל תערג וגו׳] *wie eine Hindin, die nach Wasserbächen lechzt;* da jedoch אַיָּל sonst Masc. ist und die Hindin אַיָּלָה und אַיֶּלֶת heisst, so wird hier eine der beiden Femininformen herzustellen sein, und zwar wahrsch. die letztgenannte, indem das schliessende ת vor dem nachfolgenden ת in תערג leichter ausfiel. ערג *lechzen*, im physischen und moralischen Sinne, ist hier erst mit עַל, dann wie Joel 1, 20. mit אֶל construirt; עַל wird wohl nur nach späterem Sprachgebrauche die Stelle von אֶל vertreten, vgl. *Ew.* §. 217 i. — V. 3. לאל חי] *nach dem lebendigen Gotte*, im Gegensatze gegen die todten Götzen, denen das fremde Volk anhing, in dessen Mitte der Dichter lebt 43, 1. — ואראה פני א׳] *und* (wann) *werde ich vor Gott erscheinen?* פני = אֶת־פָּנֵי oder אֶל־פָּנֵי. So nach der Auffassung der Punctatoren; es ist jedoch nicht unwahrscheinlich, dass hier und in einigen anderen Stellen, wie z. B. Jes. 1, 12., ursprünglich nicht Nif'al, sondern Q'al beabsichtigt war: *und wann werde ich Gottes Antlitz sehen?* Einen solchen Ausdruck für den Besuch des Heiligthums aber suchte man in späterer Zeit soviel als möglich zu beseitigen. Einige Hdschriften, Ausgg. und Versionen geben jedoch hier diesen Sinn wieder. — V. 4. לחם וגו׳] *das tägliche Brod*, insofern der Redende nie aus der tiefen Trauer herauskommt; vgl. den noch etwas stärkeren Ausdruck Hiob 3, 24. und *Hirzel* (2. Ausg.) zu d. St. באמר] *indem man sagt*, aber ganz ohne Andeutung des Subjects im Hebr.; vgl. *Ew.* §. 295 a. Wahrsch. ist jedoch wie V. 11. בְּאָמְרָם zu lesen. — V. 5. אלה] *daran*, mit Beziehung auf das folg. כי אעבר וגו׳. *Will ich gedenken und* (zugleich) *meine Seele* (mein Herz) *ausschütten bei mir;* der herrlichen Vergangenheit gedenkend, will ich voll Wehmuth meinen Gefühlen freien Lauf lassen bei mir, sie nicht zurückdrängen. Dabei ist עָלַי nach *Gesen.* lex. man. p. 700 a. gefasst; es dient nur der poetischen Ausmalung und könnte mit בְּקִרְבִּי vertauscht werden; vgl. z. B. 39, 4. Etwas anders nimmt es *Ewald*, vgl. §. 217 i.; darnach wäre „meine Seele (Empfindung) ausgiessen über mich" s. v. a. ihr freien Lauf lassen über mich, so dass sie mich zur Verzweiflung bringe. Zugleich fasst *Ewald* den Voluntativ אזכרה als Bedingung, das Folgende als Nachsatz dazu, und übersetzt: *denk' ich daran, so muss mir das Herz überfliessen.* Eine sichere Entscheidung ist hier kaum mehr möglich. כי אעבר] *wie ich einher-*

zóg, ehemals; das Imperf. in Bezug auf die Vergangenheit, wie es der Sinn des Verbi זכר verlangt. בסך] ἅπαξ λεγόμ.; man versteht insgemein: *im dichten Gedränge*, was ganz gut in den Zusammenhang und namentlich zu dem Schlusse des V. passt; aber der Ursprung des Wortes bleibt ungewiss. Die LXX. verglichen wahrsch. סָכָּה, indem sie übersetzten: ὅτι διελεύσομαι ἐν τόπῳ σκηνῆς θαυμαστῆς ἕως τοῦ οἴκου τοῦ θεοῦ; wobei zugleich das folg. אדרם verändert ist. Auch der *Syr.* verstand סך vom Heiligthume. Es kann zweifelhaft sein, ob das so früh schon missverstandene Wort richtig ist. Auch bei אדרם stiessen die LXX. (und der *Syr.*) nicht ohne Grund an. Das Verbum הִתְהַדֶּה, nicht Hithpa'el von einer (unmöglichen) Wurzel הדה, sondern Hithpalpel von einer biliteren Wurzel דו (vgl. *Ew.* §. 118 a. S. 226. Not. 2.), *wallen*, langsam einhergehn (Jes. 38, 15.), kann nicht wohl zu einer transitiven Bedtg. kommen (ich leitete sie); ebensowenig kann das Suff. statt einer Präpos. eingetreten sein (ich wallte mit ihnen); vielmehr wird das Suff. seinen Ursprung nur einem Schreibfehler verdanken und אֲדַהֶּה zu lesen sein. Auch das nachfolgende המון חוגג darf nicht für eine jener sprachwidrigen Auffassungen geltend gemacht werden und erklärt sich dann am natürlichsten, wenn man das ganze Gedicht als den gottesdienstlichen Gesang einer frommen Gemeinde im Auslande ansieht: *wie ich einherzog im dichten Gedränge, wallete zum Hause Gottes mit Jubelgesang und Dankgebet*, (als) *eine feiernde Menge*, eine solche bildend. — V. 6. Ein Strahl der erfreulichsten Hoffnung fällt in die Seele des trauernden Frommen, und obgleich die mehrmalige Wiederholung des V. zeigt, wie ganz diese Wendung hier der Kunstpoesie angehört, ist sie doch darum nicht minder schön. ותהמי] *und klagst*, jammerst *du*; vgl. 55, 18. 77, 4. עלי] Die Präpos. ebenso wie V. 5. Am Schlusse des V. ist ohne Zweifel unter Herbeiziehung des ersten Wortes von V. 7. zu lesen: יְשׁוּעֹת פָּנַי וֵאלֹהָי, das Ganze als Apposition zu den vorhergehenden Suff. und נַפְשִׁי = פָּנַי. — V. 7. Die neue Strophe knüpft sich an das Vorige an; das Gemüth sollte sich nicht beugen lassen, aber ist doch für jetzt noch gebeugt. Nun hat es zwar zunächst den Anschein, als wenn sie in der Erinnerung an den ehemals genossenen göttlichen Schutz Trost suchte: *darum gedenke ich Deiner* u. s. w.; vergleicht man jedoch die analoge Erinnerung an das frühere Glück V. 5. und deren entgegengesetzte Einwirkung auf das Gemüth des Redenden, der eben dadurch veranlasst wurde, seine Klage ungehemmt zu ergiessen, so erscheint diese Auffassung unpassend und man muss geneigt sein die von *Gesen.* (lex. man. p. 446 b.) vorgeschlagene oder eine ähnliche vorzuziehen; denn dass עַל כֵּן gradezu für עַל כֵּן אֲשֶׁר stehe, bleibt immer eine gewagte Annahme. Vielmehr liegt in allen den Stellen, die man mit dieser hier zusammenzustellen wirklich berechtigt ist eine solche Wendung des Gedankens zum Grunde, die vollständiger und deutlicher durch eine Formel ausgedrückt wäre, wie etwa unser: *drum ist es klar, dass* u. s. w., = natürlich, denn u. s. w. So z. B. 45, 3. Ganz ähnlich verhält es sich mit der Formel עַל כֵּן כִּי, und in völlig glei-

cher Weise gebraucht der Süddeutsche sein „drum“ = denn; der Schluss geht von der Wirkung auf die Ursache, während die Form das Umgekehrte erwarten liess. [מארץ ירדן וח׳ *vom Lande des Jordan und der Hermonsberge her;* natürlich ist der Redende nicht mehr dort und es wird schwer zu begreifen, wie so viele Ausleger aus diesen Worten haben schliessen können, derselbe befinde sich *im* Jordanlande und in der Nähe des Hermon. Gemeint ist übrigens nichts Anderes, als das heil. Land im Allgemeinen, nicht irgend ein specieller Theil desselben. Dort hat der Fromme Gottes Wohlthaten einst genossen, vgl. V. 5.; aber nur die bedeutendsten Oertlichkeiten erwähnt der Dichter in weiter Entfernung vom Vaterlande um dieses zu bezeichnen, vor Allem also den Jordan und die Hermonsberge, חרמונים, d. i. den Hermon selbst und alle gleichsam dazu gehörenden Berge. Desto auffallender ist freilich neben diesen Namen der völlig unbekannte הר מצער, und im Grunde — die Richtigkeit des Textes vorausgesetzt — nichts Anderes denkbar, als dass ein sonst wohl bekannter, besonders ausgezeichneter Berg des heil. Landes darunter zu verstehn sei, etwa צִיּוֹן oder auch der Tempelberg. Aber woher grade diese Benennung, etwa „der kleine Berg“, stamme und weshalb dieselbe sich nirgend wiederhole, bleibt völlig dunkel und eben deshalb wohl die Richtigkeit des Textes zweifelhaft. Man könnte versuchen mit Rücksicht auf Klagel. 2, 6. הַר מוֹעֵד zu lesen, als Bezeichnung des Tempelberges, aber auch dieser Ausdruck stünde ganz vereinzelt da und Jes. 14, 13. spräche mehr gegen, als für eine solche Aenderung. Die Vermuthung, es sei irgend ein Berg am Ostabhange des Libanon, oder vielmehr des Antilibanos, oder auch im Hauran gemeint, beruht auf der durchaus unhaltbaren Ansicht, der Dichter befinde sich in der Gegend des Jordan und des Hermon. — V. 8. Jetzt aber ist es leider anders, als es damals war, wo der Fromme noch im heil. Lande war: *Fluth ruft der Fluth*, d. i. ein Unglück folgt (wie gerufen) dem andern. [לקול צנוריך *beim Schalle Deiner Wassergüsse,* indem sich diese, die Fluthen bewirkend, etwa vom Himmel herab donnernd ergiessen. Das in gleichem Sinne nicht wieder vorkommende צִנּוֹרִים deuten schon die LXX. so: *εἰς φωνὴν τῶν καταῤῥακτῶν σου.* — V. 9. Ueber den Sinn des V. sind die Ansichten getheilt. Nachdem V. 7. auf frühere glückliche Zeiten hingedeutet war und V. 8. die unglückliche Gegenwart geschildert ward, könnte hier der Gegensatz nochmals hervorgehoben sein durch die Worte: *am Tage entbietet der Herr seine Gnade und bei Nacht ist sein Gesang bei mir, Gebet zum Gotte meines Lebens;* d. i. so sendet der Herr zur guten Zeit seine Gnade, in der Nacht des Unglücks aber, wie sie jetzt da ist, singe und bete ich zu ihm um Hülfe; woran sich dann das kurze Gebet selbst V. 10. 11. anschlösse. Indessen darf man sich doch nicht verhehlen, dass nach der Haltung des ganzen Gedichtes und nach der Art und Weise, wie V. 7. eingeführt wurde, insbesondre, eine so allgemeine Betrachtung, wie namentlich das 1. Gl. dieses V. enthalten würde, sehr wenig am Orte wäre. Deshalb ist es ganz begreiflich, wenn *de Wette* darauf

dringt, den ganzen V. als weitere Schilderung der Vergangenheit zu verstehn, obgleich sich dabei Schwierigkeiten verschiedener Art erheben. Zuerst fällt es auf, dass die Schilderung der Gegenwart V. 8. in die der Vergangenheit V. 7. 9. mitten hineingeschoben ist, und fast möchte es unvermeidlich werden, die VV. 8. und 9. dann ihre Plätze tauschen zu lassen, wodurch zugleich die Beziehung des Impf. יצוה auf den V. 7. deutlich genug bezeichneten Zeitpunct besser hervorträte: *am Tage entbot der Herr* (zu jener Zeit) *seine Gnade und bei Nacht war sein* (Lob-) *Gesang bei mir*. Ferner würde man für שירה zwar die an sich weit passendere Bedtg. eines Lobgesanges oder Dankliedes gewinnen, dagegen aber das hinzugefügte תפלה לאל חיי weniger motivirt sein und entw. statt תפלה mit einigen Hdschriften תְּהִלָּה zu lesen, oder auch die Worte für ein auf Missverständniss beruhendes Glossem zu halten sein. Endlich verlöre man den bequemen Uebergang von dem „Gebet“ um Hülfe am Schlusse des V. zu dem sofort wirklich folgenden Gebete gleichen Inhalts, obgleich eingeräumt werden muss, dass der Uebergang von V. 8. zu V. 10., sobald eine Umstellung von V. 9. vorgenommen ist, an und für sich nicht schroff erscheint. Unter diesen Umständen ist es schwer zu einer sicheren Entscheidung zu gelangen. Man könnte aber bei den obwaltenden Schwierigkeiten und mit Rücksicht auf die Ueberzähligkeit eines V. in dieser Strophe dem Gedanken Raum geben, dass viell. der ganze V. dem Gedichte urspr. fremd sei. Doch liesse sich zu weiterer Bestätigung höchstens anführen, dass der Gottesname יהוה hier an sich auffällig sei (vgl. die Einl. §. 7.), und auf welche Veranlassung der V. in den Text eingedrungen sein sollte, wäre gar nicht abzusehen. שירה] vgl. wegen der Orthographie 10, 9. 27, 5.; viell. ist aber auch hier ursprünglich die seltnere Femininform שִׁירָה ohne Suff. beabsichtigt gewesen. לאל חיי] Einige Hdschriften und der *Syr.* geben לאל חי, wie V. 3.; viell. mit Recht. — V. 10. *Spreche ich denn* in dieser Zeit der Noth *zu meinem Felsengotte*, d. i. zu Gott, der mir ein schützender Fels ist. Die folgenden Worte enthalten zwar nicht direct eine Bitte, wohl aber indirect. לָמָּה] mit dem Tone auf der letzten Sylbe, wahrsch. mit Rücksicht auf die Gestaltung der ersten Sylbe des folgenden Wortes; ebenso 43, 2., wo übrigens שכחתני mit dem stärkeren זְנַחְתָּנִי und אלך mit אֶתְהַלֵּךְ vertauscht ist. בלחץ אויב] *in* (oder bei) *Feindes Bedrängung*, d. i. unter feindlichem Drucke, wobei die Präpos. jedoch im Grunde nur auf die Zeit geht. — V. 11. ברצח בעצ׳] Die Worte sind unbequem: *bei* (unter) *Zermalmung in meinen Gebeinen*, während in ihnen Zermalmung herrscht, höhnen mich meine Feinde. Wenn auch רֶצַח, das sonst nicht so vorkommt, mit Rücksicht auf die Verbalform 62, 4. in jenem Sinne unbedenklich gelten mag, so ist doch, wie natürlich, nirgend von Zermalmung *in* Gebeinen die Rede. Durch die Lesart בְּרֶצַח in einigen Hdschriften und bei *Symm.* wird nichts gewonnen, da jene unpassende Verbindung nicht beseitigt wird; auch ist eine blosse Vergleichung hier weniger am Orte, als die Beschreibung eines wirklich vorhandenen Zustandes, wie z. B. Mitleid erregender

Krankheit, oder auch einer die Verhöhnung begleitenden Handlung der Feinde selbst. Die eine oder die andre liesse sich ohne grosse Schwierigkeit gewinnen, wenn man entw. lesen wollte: בְּרָקָב בְּעַצְמוֹתַי *nach Art von Fäulniss* (d. h. als wäre F.) *in m. Geb.* vgl. Spr. 12, 4.; oder auch: בְּרָצְחָם עַצְמוֹתַי *indem sie meine Gebeine zermalmen*, höhnen mich meine Feinde, vgl. Jes. 38, 13. Klagel. 3, 4. Mich. 3, 3. Ein solcher Ausdruck brauchte natürlich nicht buchstäblich verstanden zu werden, wenn man sich dadurch auch unwillkürlich an Scenen erinnert fühlt, wie sie 2 Macc. 6, 29. f. 7, 1. ff. geschildert werden.

XLIII. V. 1. שפטני] *schaffe mir Recht*, vgl. 10, 18. יריבה] mit dem Tone auf der letzten Sylbe, obgleich hier kein Hauchlaut folgt; vgl. *Ew.* §. 228 b. Ebenso unten 74, 22. Uebrigens vgl. 35, 1. מגוי לא־חסיד] Die natürliche Gliederung des V. hätte eine engere Verbindung mit dem Folgenden verlangt; denn die Präpos. hängt von תפלטני am Schlusse des V. ab, während die Accentuatoren sie anscheinend unter den Einfluss des Begriffes der Rettung stellten, den die vorhergehenden Worte mit in sich schliessen: (mich errettend) *von einem unfrommen* (oder viell.: *unbarmherzigen*) *Volke.* Dass hier ein fremdes Volk zu verstehn sei, eben die heidnischen Beherrscher und Bedrücker Israels, kann nicht zweifelhaft sein, so allgemein auch die Bezeichnung im Parallelgliede lautet. — V. 2. Die Verbindung אלהי מעוזי, wie אל סלעי oben, 42, 10. — V. 3. אורך] *Dein Licht*, zur Erhellung in der Nacht des Unglücks; vgl. 36, 10. 4, 7. ואמתך] *und Deine Treue;* im Grunde ist gemeint: וַעֲשֵׂה אֱמֶת *und übe Treue* an mir; Gottes Licht und treuer Beistand sollen seine Führer sein aus der Noth zur Rettung. משכנותיך] Der Plur. viell. mit Rücksicht auf die verschiedenen Gebäude, welche das Heiligthum befasste; vgl. 46, 5. 84, 2. Doch scheint der Plur. auch ohne diese Rücksicht gebraucht zu werden, s. 132, 5. — V. 4. ואבואה] *auf dass ich komme*, vgl. *Ew.* §. 235 b. שמחת גילי] Die Worte sind wohl nur Apposition zu אֵל; *meine Jubelfreude* ist der freudige Gegenstand, der meinen Jubel veranlasst. Fasst man indessen die Worte als Genitivergänzung zu אֵל, so bleibt auch dann der Sinn wesentlich derselbe: *der Gott, welcher der Gegenstand meines Jubels ist.*

PSALM XLIV.

Inhalt. In der Vorzeit, o Gott, standest Du unsern Vätern bei V. 2—4. Du bist mein König, so hilf uns auch jetzt! V. 5. Mit Deiner Hülfe nur können wir unsre Bedränger niederschmettern V. 6—8. und Dich preisen wir immerdar für die uns gewährten Wohlthaten V. 9. Aber dennoch hast Du uns verworfen, lässest uns zurückweichen vor den Feinden, hingeschlachtet und in alle Welt zerstreut werden, verspottet und geschmäht von unsern Nachbaren V. 10—17. Und alles dies geschieht, obgleich wir festhalten an Dir und Deinen Geboten; um Deinetwillen werden wir gemordet V. 18—23. Drum auf, o Herr, uns zu Hülfe! V. 24—27.

Eine regelmässige Strophenbildung lässt sich nicht erkennen; Hauptabschnitte sind hinter V. 9. 17. 23.

Wie natürlich sich die diesem National-Klagpsalm zum Grunde liegende historische Situation im Ganzen aus den Zeitverhältnissen der syrischen Tyrannei und dem begonnenen Kampfe gegen dieselbe erkläre, ist schon längst erkannt worden; besonders scheint die ganze Ausführung V. 18—23. kaum aus irgend einem andern Zeitpuncte der hebr. Geschichte erklärt werden zu können. Abgesehen von den allgemeineren Bedenken gegen die Annahme von Psalmen aus der maccabäischen Zeit, deren in der Einleitung gedacht ist, sind die Einwürfe, welche man in diesem besonderen Falle gegen die Beziehung auf jene Zeit macht, nicht von grossem Belang. So bedeuten namentlich die von *de Wette* vorgebrachten, als hätten die Israeliten damals keine Heere gehabt (vgl. V. 10.), und als seien doch der Abtrünnigen gar manche gewesen (vgl. V. 18. ff.), durchaus Nichts; denn in Beziehung auf die Heere legen die Bücher der Maccabäer hinreichendes Zeugniss ab, und dass hier, wie überhaupt in den Klagpsalmen, nur die Gemeinde der pflichtgetreuen Israeliten in Betracht kommt, versteht sich von selbst. Mit Rücksicht auf die grosse Niedergeschlagenheit, die in dem Ps. herrscht, wird man an eine Zeit der Noth zu denken haben, wie etwa die nach dem Tode des Maccabäers Juda 1 Macc. 9, 23—31. *Hitzig* (II. S. 95.) erinnert an die Niederlage 1 Macc. 5, 55—62., die aber kaum genügen möchte, die Haltung des Gedichtes zu erklären. *Ewald* meint, die nach *Joseph.* Arch. XI, 7, 1. durch den persischen Feldherrn *Bagoses* gegen Volk und Heiligthum verübten Unbilden erläuterten den Ps. am leichtesten; doch lässt der Bericht des Josephus auf so trostlose Zustände, wie die hier geschilderten, keineswegs schliessen und von israelitischen Heeren kann in jener Zeit nicht die Rede sein. *De Wette* denkt an die Zeiten des Jojakim, als die Chaldäer gegen Jerusalem heranzogen, oder an die des Jojachin, der ins Exil wanderte, und gewiss waren die Zustände damals der traurigsten Art, aber die ganze Haltung des Ps. ist der vor-exilischen Zeit durchaus fremd.

V. 2. Zum Eingange vgl. 78, 3. Was gehört und erzählt worden sei, sagt die zweite Hälfte des V., ohne Vermittelung oder Conjunction: *eine That* (Grossthat) *hast Du verrichtet* u. s. w. Gemeint ist nach V. 3. 4. die Besitznahme des heil. Landes. Dem widerspricht auch nicht das „in ihren Tagen"; denn die Ueberlieferung stammt schon von den Vätern, d. i. Vorfahren her, die Augenzeugen waren. — V. 3. ידך] *eigner Hand* (*Ew.*); vgl. zu 3, 5. Viell. gehörte jedoch ידך ursprünglich zum 2. Gl., als Subj. zu תרע; am Rande nachgetragen, wäre es später an einer unrichtigen Stelle in den Text gesetzt. ותטעם] Das Suffix geht auf die Väter V. 2. zurück; ebenso am Schlusse des V. in ותשלחם *Du liessest sie sich ausbreiten,* wie die Zweige eines Baumes, vgl. 80, 12. Ez. 17, 6. 7. — V. 4. הושיעה למו] *stand ihnen bei,* den Sieg zu erringen; vgl. V. 7. — V. 5. הוא] nimmt nur mit grösserem Nachdrucke das Subj. wieder auf, wobei eine Uebereinstimmung in dem Personal-Pronomen nicht

erfordert wird; *v. Leng.* nicht unpassend: *Du selbst bist mein König. Ordne an* (oder viell.: *sende*) *Jaqob's Rettung;* der Plur. ישועות wie 42, 6. 12. 43, 5. Die Bitte wird im Folgenden dadurch motivirt, dass von Gott erfahrungsmässig die wirksamste Hülfe zu erwarten ist. Den LXX. schien die Bitte hier verfrüht, weshalb sie den Text etwas abändern. — V. 6. *Mit Dir*, d. i. mit Deiner Hülfe vgl. 18, 30., *werden wir unsre Bedränger niederstossen;* nur wenn Du mit uns bist, können wir überhaupt siegen, ohne Dich nicht. Dass Israel dies einsieht, beurkundet noch nicht ein solches zuversichtliches Vertrauen auf Gott, das mit der weiterhin sich offenbarenden Verzagtheit in Widerspruch tritt; es fehlt nämlich nicht die Ueberzeugung, dass Gott helfen *könne*, wohl aber die, dass er werde helfen *wollen*. Das Bild ist vom Stier entlehnt, denn נגח ist das Stossen mit dem Horne. *Durch Deinen Namen werden wir niedertreten unsre Widersacher*, d. i. wahrsch.: dadurch dass Du Dich so bewährst, wie es Dein Name verheisst, näml. als den „Gott Israels"; also der Name statt des wesentlichen Inhalts desselben, wie es auch die Parallele zeigt; vgl. 20, 2. קמינו] vgl. 18, 40. 49. — V. 7. Vgl. 20, 8. 33, 16. 17. — V. 8. *Sondern Du hast uns von unsern Bedrängern errettet*, früherhin, so oft uns Rettung zu Theil ward. — V. 9. Und deshalb haben wir jederzeit Gott gepriesen und thun es noch immer; wir haben uns Dir dankbar bewiesen und durften hoffen, Du werdest Dich auch ferner unsrer annehmen; aber diese Hoffnung ist leider nicht erfüllt, wie V. 10. ff. zeigt. באלהים] wie 56, 5.; vgl. zu 10, 3. — V. 10. אף־זנחת] *Und dennoch* (vgl. *Ew.* §. 341 a.) *hast Du* (uns) *verworfen*, indem das folg. Suff. auch hier zur Ergänzung dient. *Ges.* lex. man. p. 76. nimmt אף in dem Sinne von *licet, da doch*, was nicht gebilligt werden kann. Es ist also ganz das Gegentheil von dem geschehen, was ehemals der Fall war, V. 8., und die Wirkung dauert noch fort: *nicht ziehst Du mit unsern Heerschaaren aus*, u. s. w. Uebrigens vgl. die verwandte Stelle 60, 12. — V. 11. שסו למו] Das Perf., in der Beschreibung solcher Zustände, die in der Gegenwart fortdauern, mit dem Impf. wechselnd, nach *Ew.* §. 136 b. Der Accent ist zurückgezogen wegen des Zusammentreffens der Tonsylben. למו, wenn auch urspr. Bezeichnung des commodi, hat doch hier, wie in manchen andern Fällen, schon viel von seiner Kraft verloren. — V. 12. *Wie Schlachtvieh*, näml. wehrlos. *Du hast uns zerstreut*, indem dieser Act schon vollzogen ist. — V. 13. בלא־הון] gleichsam *um Nichtgeld*, d. i. wie wir sagen würden, um einen Spottpreis, womit ausgedrückt werden soll, dass Gott gar keinen Werth mehr legt auf das Leben seiner Frommen. Die weitere Ausmalung im 2. Gl.: *Du gingst* (und gehst, vgl. zu V. 11.) *nicht hoch mit ihren Preisen* (*Ew.*), ist der breiten Manier des Dichters gemäss. Uebrigens wird das Verbum רָבָה, das in gleichen Verhältnissen sonst nicht vorkommt, von andern Auslegern anders aufgefasst. *Ges.* lex. man.: *non multum acquisivisti venditione eorum*, h. e. parvo pretio eos vendidisti; vel: *non auxisti* sc. opes tuas. Jedenfalls wird man aber dem Worte מְחִיר die Redtg. von *Kaufpreis*

zu lassen haben. Auf das Verkaufen so vieler Israeliten an Sklavenhändler (vgl. z. B. Joel 4, 6.) ist die Stelle wahrsch. nicht zu beziehen, sondern allgemeiner von dem Preisgeben an die Feinde zu verstehn; vgl. z. B. Deut. 32, 30. Jes. 52, 3. — V. 14. Ganz ähnlich ist 79, 4.; vgl. auch 89, 42. Es ist die Schadenfreude der Nachbarvölker gemeint, wie z. B. Edom's; vgl. Obad. 12. — V. 15. Vgl. z. B. 69, 12. 1 Kön. 9, 7. Jer. 24, 9. משל] *zum Sprichwort*, näml. im schlimmen Sinne, so dass Israels Name zur Bezeichnung des Verächtlichen wird. מנוד־ראש] vgl. 22, 8. — V. 16. נגדי] wie 38, 18.; jeden Augenblick werde ich an meine Schmach erinnert. — V. 17. *Wegen* der Stimme u. s. w. bedeckt Schande mein Angesicht, insofern ich den angethanen Schimpf nicht zurückweisen und rächen kann; *wegen des Angesichts von Feind und Rachbegierigem* (vgl. zu 8, 3.), insofern ich das verhasste Antlitz desselben beständig vor mir sehn muss, ohne ihm ausweichen zu können. In der Parallele mit קוֹל wird nämlich פָּנִים seinen vollen Inhalt hier bewahren müssen. — V. 18. *Ohne dass wir Dein vergassen*, wodurch eben unbegreiflich wird, dass Gott nicht zu Gunsten seines Volkes einschreitet. Mit vollem Rechte konnten die Frommen der nach-exilischen Zeit ihr gegesetzestreues Verhalten hervorheben, und das Vorhandensein vieler Abtrünniger seit der zunehmenden Bedrückung durch die Syrer kommt dabei, wie schon oben bemerkt wurde, gar nicht in Betracht, weil eben nur die Frommen der Druck traf. — V. 19. Die Wirkung der Negation erstreckt sich auch auf das 2. Gl. — V. 20. כי הכיתנו] *dass Du uns* deshalb zu gerechter Strafe *zermalmtest*. במקום תנים] Was unter תנים zu verstehn sei, lässt sich nicht mit Sicherheit bestimmen. Als Plur. bezeichnet das Wort eine Art von Säugethier, welche nach Jes. 43, 20. gleich den Straussen die dürre Wüste bewohnt, häufiger aber als in Ruinen hausend genannt wird, Jes. 13, 22. 34, 13. Jer. 9, 10. 10, 22. 49, 33., Stellen worin zum Theil neben jenen ebenfalls Strausse, sowie אִיִּים und צִיִּים vorkommen. Am häufigsten hat man sowohl die תנים als die איים durch *Schakals* erklärt, obgleich der Umstand, dass sie mehrere Male neben einander vorkommen, diese Deutung mindestens bedenklich macht. Ausserdem kommt תנים Ez. 29, 3. 32, 2. als Aequivalent von תַּנִּין vor und ist in diesen Stellen vom Krokodil zu verstehn. Nach diesem könnte מקום תנים, wenn man die gewöhnliche Pluralform festhält, entw. *die Wüste* sein, wo die Israeliten eine nicht weiter bestimmbare Niederlage erlitten hätten; oder eine Gegend, wo es besonders viele תנים gab, wie denn *Hitzig* (II. S. 95.) an die Gegend von Jamnia denkt, wo die oben in den Vorbemerkungen erwähnte Niederlage 1 Macc. 5, 55. ff. Statt fand und Simson einst 300 Füchse (שׁוּעָלִים) fing, die wohl Stammverwandte der תנים gewesen sein mögen (vgl. Klagel. 5, 18. Ez. 13, 4. Neh. 3, 35.); oder ein vom Feinde verwüstetes, jetzt von תנים bewohntes Land, näml. Palästina überhaupt. Aber alle diese Deutungen befriedigen wenig; die erste und zweite, weil sie auf ein ganz bestimmtes einzelnes Ereigniss gehn würden, während sich die Schilderung V. 10—17. vielmehr auf die trostlose

Lage Israels im Allgemeinen beruft; die dritte aber, weil der Ausdruck als Bezeichnung des ganzen Landes nicht nur entbehrlich, als sich von selbst verstehend, sondern auch unpassend war, da man die Verwüstung jedenfalls erst als Folge der Zermalmung Israels oder als einen dieselbe begleitenden Nebenumstand anzusehn haben würde. Es ist deshalb viell. rathsam תנים auch hier als gleichbedeutend mit תַּנִּין zu fassen und במקום wie Hos. 2, 1. durch *anstatt* zu erklären, so dass der Sinn wäre: *dass Du uns zermalmtest, anstatt des Krokodils*, welches in der Vorzeit Dein Grimm traf, als Du nämlich den König Aegyptens im Schilfmeer umkommen liessest; denn das Krokodil bezeichnet den König Aegyptens, s. Ez. 29, 3. 32, 2. Die Beziehung auf dies für Israel so denkwürdige Ereigniss würde immer ganz gut hierher passen, wenn auch in der Gegenwart nicht grade Aegypten als das Land der Unterdrücker Israels angesehn werden darf, und ganz derselbe Fall wiederholt sich 74, 13. 14., wo es heisst: שָׁבַרְתָּ רָאשֵׁי תַנִּינִים עַל־הַמָּיִם und רָאשֵׁי לִוְיָתָן אָתָּה רִצַּצְתָּ. Das 2. Gl. bildet jedenfalls nur eine Parallele zu dem Inhalte des Verbi דכיתנו, nicht auch zu dem במקום תנים. — V. 21—23. Der ganze Zusammenhang lässt folgende Auffassung als die natürlichste erscheinen: *nicht haben wir den Namen unsres Gottes vergessen* u. s. w.; — *würde nicht Gott solches erforschen, da er des Herzens Heimlichkeiten kennt? — vielmehr* (oder: sondern) *um Deinetwillen* u. s. f. אִם als Betheurung; V. 22. als Parenthese in dem Sinne: wir würden solches zu thun ja nicht gewagt haben, da Gott allwissend ist. So auch *Ew.* עליך (V. 23.) steht ebenso 69, 8. — V. 24. עורה] vgl. 7, 7. 59, 5. תישן] vgl. 78, 65. — V. 26. Vgl. 119, 25. — V. 27. עזרתה לנו] *uns zu Hülfe*, was unbedenklich ist; Andre nehmen es als Vocativ, oder als Apposition zu dem Subj. in קומה, nach Analogie von Stellen wie 40, 18. 63, 8.

PSALM XLV.

Inhalt. Dem Könige weihe ich mein Lied V. 2. Schön bist Du und anmuthsvoll V. 3. Gürte dein Schwert um und kämpfe glücklich für die edelsten Zwecke V. 4—6. Deinen Thron schützt Gott, deine Herrschaft ist eine gerechte V. 7. 8. Pracht umgiebt dich und Königstöchter sind unter deinen Geliebten, die Königin an deiner Seite V. 9. 10. Vergiss die Heimath, o Mädchen, und erwirb dir des Königs Gunst! V. 11. 12. Dir bringt man Huldigung dar V. 13. Im vollen Glanze ist drinnen die Königstochter V. 14.; dem Könige wird sie zugeführt, ihre Gespielinnen begleiten sie V. 15. 16. Deiner Väter Stelle werden deine Söhne einnehmen, o König! Du wirst sie zu Fürsten einsetzen im ganzen Lande V. 17. Deinen Namen will ich preisen immerdar; Völker werden Dich preisen für und für V. 18.

Von regelmässigem Strophenbau kann schwerlich die Rede sein; auch weichen die Versuche dergleichen nachzuweisen sehr von einander ab.

Dass dieses Gedicht einem Könige auf eine besondere Veran-

lassung geweiht wurde, kann nicht zweifelhaft sein, und mit Recht hat man als solche meistens dessen Vermählung mit einer fremden Königstochter angesehn; V. 11—16. lassen in dieser Hinsicht keinen gegründeten Zweifel übrig. *Hitzig* (II. S. 26.) denkt sich wegen V. 4—6. die Vermählungsfeier mit der Thronbesteigung verbunden; es bedarf aber dieser unerweislichen Annahme nicht um jene Stelle zu erklären. Die Person des besungenen Königs zu ermitteln, wird kaum mehr möglich sein. Da man zunächst auf einen einheimischen König zu rathen befugt ist, so könnten in Betracht kommen: David, dem die Tochter des Königs von Geschûr vermählt war, 2 Sam. 3, 3.; Salomo, der die ägyptische Königstochter heimführte; und Ahab, der Gemahl der tyrischen Königstochter Isebel. Aber bei David, dem die Königstochter schon zu Hebron den Absalom gebar, kann von einer Pracht, wie die hier beschriebene, nicht die Rede sein. Selbst bei Salomo ist zwar von einem elfenbeinernen Throne die Rede 1 Kön. 10, 18., aber nicht von Elfenbein-Palästen, wie hier V. 9. Erst Ahab baut 1 Kön. 22, 39. ein Elfenbein-Haus, worauf sich *Hitzig* (II. S. 28. ff.) nicht ohne einigen Schein beruft. Was derselbe sonst noch zu Ahab's Gunsten geltend zu machen sucht, dass die Braut nach V. 13. eine Tyrerin sei, lässt sich dagegen nicht erweisen; gegen ihn spricht das Andenken, das er hinterlassen, und das der Aufnahme des Gedichtes in den Psalter wenigstens dann hinderlich sein musste, wenn man zur Zeit der Aufnahme noch eine Ahnung von dem besass, was man hier vor sich hatte. Auch aus dem allgemeinen Habitus und der Sprache des Gedichts lässt sich auf das Zeitalter kein sichrer Schluss ziehen und die Ansichten darüber werden stets sehr getheilt bleiben. — Dass der Ps. einen fremden König feiere, an dem ein israelitischer Dichter besondern Antheil zu nehmen Beruf haben konnte, ist übrigens nicht unmöglich; vgl. zu V. 5. 8. Auf Cyrus freilich, dem Israel dankbar war (vgl. Jes. 45, 1. ff.), oder auf irgend einen andern Perserkönig führt in dem ganzen Gedichte nichts und die Scene einer königlichen Vermählungsfeier in Persien möchte jedenfalls dem Gesichtskreise eines hebr. Dichters zu fern gelegen haben, um zu der Entstehung eines solchen, die unmittelbare Anschauung deutlich bezeugenden Gedichtes Anlass zu geben. Eher liesse sich an die 1 Macc. 10, 57. 58. berichtete Vermählung des syrischen Königs Alexander mit der ägyptischen Königstochter Cleopatra in Ptolemais denken, da dieser nach V. 15—21. 59—65. ein grosser Gönner des maccabäischen Fürsten und Hohenpriesters Jonathan war; doch ist auch hierfür ein specieller Grund innerhalb des Ps. nicht zu finden und die ganze Sache wird auf sich beruhen müssen. Diejenigen aber, welche glauben können, der Ps. handle von der geistlichen Vermählung des Messias mit Israel, werden von der Unzulässigkeit dieser Ansicht durch Gründe nicht zu überzeugen sein. Uebrigens soll nicht geläugnet werden, dass eine allegorische Umdeutung des Gedichts schon in früher Zeit Eingang gefunden hat (vgl. Hebr. 1, 8. 9.), und möglicherweise hat der in seiner Art einzig dastehende Ps. die Aufnahme in die für den

Gottesdienst bestimmte Sammlung nur dieser Auslegungsart zu verdanken; doch vgl. die Einl. §. 2.

V. 2. *Mein Herz wallt*, kocht gleichsam über, *von guter Rede*, schönem Worte; der Accus. nach *Ew.* §. 281 b. אני] Wegen der Pausalform vgl. *Ew.* §. 100 c. מעשי למלך] Wahrsch. als Wunsch zu fassen: *mein Gedicht sei dem Könige* geweiht; doch wäre auch ein einfacher Enunciativsatz nicht unpassend. Die מַעֲשִׂים, *ποιήματα*, im Plur. mit Rücksicht auf die Aneinanderreihung der einzelnen Verse, von denen jeder ein künstliches Ganzes bildet, gleichsam ein מַעֲשֶׂה für sich. Uebrigens kommt das Wort sonst nirgend in diesem speciellen Sinne vor. למלך ohne Artikel, obgleich ein bestimmter König gemeint ist, ganz wie 21, 2. *Meine Zunge sei* (oder viell.: *ist*) *der Griffel eines fertigen Schreibers*, d. i. sie komme (oder kommt) ihm gleich in rascher und sicherer Thätigkeit. — V. 3. Das Lob des Königes, dem das Gedicht gilt, beginnt sofort; dass die eigentliche Veranlassung dazu erst später hervortritt, verdient natürlich keinen Tadel. יפיפית] Wenn dieses Wort durch Reduplication der beiden ersten Radicale aus der Wurzel יפי (oder יפה) entstanden sein soll, wie das wahrsch. die Ansicht der Punctatoren gewesen ist, so widerspricht die Form allen Bildungsgesetzen der Sprache; wenn man dasselbe als eine passivische Form zu einem activen יְפַיְפֵיתָ mit Reduplication der beiden letzten Radicale betrachtet nach *Ew.* §. 131 d., so ist dies mit den Gesetzen der Lautveränderung unverträglich. Man könnte eher noch mit *Hupf.* (bei *de Wette*) יְפַיְפֵיתָ herzustellen geneigt sein; aber dann bleibt es unerklärlich, wie man zu der falschen Punctation kam. Anders verhält sich die Sache, sobald man anerkennt, dass bereits der alte Consonanttext fehlerhaft war. Das Richtige wird *Ges.* gesehn haben, der im lex. man. das einfache und natürliche יָפְיְתָ herstellt. *Anmuth ist ausgegossen über deine Lippen;* als Bezeichnung der Beredsamkeit zu fassen. *Drum hat dich Gott gesegnet*, d. h. *drum ist es klar, dass dich* u. s. w., vgl. zu 42, 7. לעולם] *für alle Zeit*, d. i. gleichsam für die ganze Zeit deines Lebens; denn der Adel seiner Natur wird sich zu keiner Zeit verleugnen. — V. 4. Dass der König im Begriffe sei, einen Feldzug anzutreten, darf aus V. 4—6. nicht geschlossen werden; es zeigt sich ja bald, dass er friedlicherem Thun entgegengeht. Aber wer diesen König in seiner männlichen Schönheit erblickt, der wird ihn sofort für einen Helden erkennen und sich, wie der Dichter hier, gern die Erfolge ausmalen, die ihm im Kampfe nicht ausbleiben können; vor allem also muss der Held seine schönste Zier, das Schwert, anlegen. — V. 5. Die Wiederholung des Wortes והדרך ist in dem Grade zwecklos und unangemessen, dass die Tilgung desselben nothwendig erscheint. Dasselbe wird durch ein Versehn wiederholt sein (vgl. *Hitzig* zu d. St.), blieb bei der Feststellung des officiellen Textes nach den dabei zum Grunde gelegten rigoristischen Grundsätzen stehn, musste dann natürlich um eine noch unpassendere Verwendung zu vermeiden dem folgenden V. zugetheilt werden und erhielt so seine jetzige Punctation. Die LXX. versuchen eine Aenderung des Textes, wobei das Verbum

דָּרַךְ zum Grunde gelegt ist in der Bedtg.: den Bogen *treten*, d. i. spannen. *Ew.* erklärt צְלַח durch: *passe an, lege an* deinen Schmuck und sucht auf diese Weise den überlieferten Text zu retten; aber der Sprachgebrauch unterstützt seine Ansicht nicht. Vielmehr ist צְלַח *sei glücklich*, habe guten Erfolg, wie Jer. 22, 30. *Fahre hin*, ziehe aus in den Kampf; denn dort ist der rechte Platz für den Helden. [על-דבר-אמת] Man übersetzt gewöhnlich: *um der Wahrheit willen*, d. i. zu deren Vertheidigung; richtiger viell. *Ges.* (lex. man.) u. AA.: *für Treu' und Glauben*, um gegebenes Versprechen zu halten. Jedenfalls wird hier nicht an religiöse Wahrheit zu denken sein; die Vertheidigung des angestammten Glaubens würde sicher mit andern Ausdrücken bezeichnet sein. Es liegt sonach in diesen Worten auf keinen Fall ein Beweis gegen die Möglichkeit der Beziehung auf einen nicht-israelitischen König. [ועניה-צדק] Gemeint ist wahrsch. die Sache des עָנִי und des צַדִּיק, was denn, insofern damit das leidende Israel gemeint sein sollte, auf ein verhältnissmässig spätes Zeitalter schliessen liesse. Aber der Ausdruck ist unerträglich hart und ohne alle Berechtigung beruft man sich auf V. 9ᵃ., als auf ein ähnliches Asyndeton; s. unten. Einige Hdschriften haben zu helfen gesucht durch Verwandlung des וענוה in וענות; andre durch Einfügung der Bindepartikel vor צדק. Wahrscheinlicher möchte sein, dass die Worte versetzt sind und zu lesen ist: צֶדֶק וַעֲנָוָה; doch kann die Sache auch irgendwie anders zusammenhängen. Durch die Punctation וַעֲנָוָה hat man sich übrigens wohl der regelrechten Bildung des stat. constr. von עֲנָוָה so weit zu nähern gesucht, als bei den vorliegenden Consonanten möglich war, indem eine Verletzung der Gesetze der Sprache dem Buchstabengläubigen zulässiger erschien, als eine Abweichung von seinem obersten Grundsatze. *Und deine Rechte lehre dich staunenswerthe* Dinge oder Thaten; denn mehr soll in dem Worte nicht liegen; *furchtbare* Thaten ist zu stark. — V. 6. Auch hier ist die natürliche Ordnung der Worte gestört; denn der letzte Theil des V. בלב וגו׳ kann nur mit dem Anfange חציך ש׳ verbunden werden und die Einschiebung einer Parenthese wäre äusserst hart und in jeder Hinsicht zwecklos. Der mittlere Theil des V. wird daher ans Ende zu stellen sein; unmöglich ist jedoch nicht, dass die letzten Worte urspr. gar nicht dem Texte angehörten, sondern als Randbemerkung bestimmt waren, die ersten Worte näher zu erklären: *deine Pfeile sind* oder vielmehr: *seien scharf*, näml. *im Herzen der Feinde des Königs*, wo sie treffen sollen. Hierfür spricht einigermassen der Umstand, dass der König in der dritten Pers. genannt wird. — V. 7. Wieder ein neues Beispiel von Entstellung in diesem vielfach beschädigten Gedichte. Den Worten כסאך אלהים עולם ועד fehlt ohne allen Zweifel ein Verbum, das zugleich zu אלהים als Subj. und zu כסאך als Obj. passt; es wird entw. הֵכִין an die Spitze des V. zu setzen sein, vgl. 103, 19. 1 Chr. 22, 10., oder מוֹכֵן vgl. 9, 8. 2 Sam. 7, 13. 1 Chr. 17, 12.; oder הֲקִים vgl. 2 Sam. 3, 10. 2 Chr. 7, 18.; oder endlich בָּנָה vgl. Ps. 89, 5. Gemeint ist jedenfalls: *deinen Thron hat Gott aufgerichtet für alle Zeit*; wie auch in der Hauptsache der *R.*

Saadias nach Aben Esra's Zeugniss erklärte. Wie die Worte jetzt dastehn, würde אלהים unpassender Weise nur als Anrede an den König gefasst werden können, was sich auch mit 82, 1. 6. nicht rechtfertigen lässt; ebensowenig erscheint die Formel עולם ועד irgendwo sonst als Prädicat, doch könnte Klagel. 5, 19. תֵּשֵׁב לְדוֹר וָדוֹר nicht unpassend verglichen werden. Man übersetzt freilich auch: *dein Thron ist Gottes*, oder *ein Gottesthron;* aber das würde auf Hebr. heissen: כִּסְאֲךָ אֱלֹהִים, und nicht anders, und die von *Ew.* §. 274 b. verglichenen Fälle, wie קֵיצָתִי עֵץ Ez. 41, 22. und unten V. 9., sind durchaus verschiedener Art. Ebensowenig ist *de Wette's* „Dein Thron Gottes" zulässig. Wegen der Form כִּסְאֲךָ, worin mit dem Dag. forte auch das nachfolgende Sch'va mob. aufgegeben ist, was sich in gleicher Weise bei keinem andern Worte wiederfindet, vgl. *Ew.* §. 255 c. עולם ועד ohne die Präpos. לְ wie 52, 10. vgl. 89, 3. 38. *Ein Scepter der Gerechtigkeit ist das Scepter deiner Königsherrschaft,* du herrschest als ein gerechter König; denn es scheint, als wenn hier und in den folgenden VV. nicht mehr Wünsche, sondern Thatsachen ausgesprochen werden. — V. 8. על־כן] Eine ähnliche Auffassung, wie oben V. 3., ist hier nicht denkbar, sondern der Ausdruck in seiner gewöhnlichen Bedtg. zu nehmen: *deshalb* hat dich u. s. w. אלהים אלהיך] *Gott,* d e i n *Gott;* diese nicht gewöhnliche Zusammenstellung ist viell. aus der im 2. Buche des Psalters gewöhnlichen Umwandlung des Gottesnamens י׳ in אלהים zu erklären; sonst wäre sie besonders dann am Orte, wenn ein fremder König angeredet wäre; denn wenn man von dem Ausdrucke י׳ אלהיך absieht, der vorzüglich in der Anrede an Israel (am häufigsten im Deut.) gebraucht wird, kommt אֱלֹהֶיךָ (und אֱלֹהַיִךְ) besonders gern da vor, wo Jemand angeredet wird, der mit dem Redenden nicht gleiches Glaubens ist; s. z. B. 42, 4. 11. Ruth 1, 16. 2 Kön. 19, 10. Jes. 37, 10. Jon. 1, 6., sowie Richt. 11, 24. Nah. 1, 14., wogegen solche Fälle sehr selten sind, in denen ein Glaubensgenosse sich ebenso ausdrückt; s. 1 Chr. 12, 18. משח mit doppeltem Accus. nach Analogie der Verba des Füllens; vgl. Am. 6, 6. Das *Salben mit Freudenöl* ist s. v. a. Freude schenken, aber nicht ohne Beziehung auf die festliche Gelegenheit, die sogleich kund wird. מחבריך] dir einen Vorzug einräumend *vor deinen Genossen*; der Ausdruck ist eigenthümlich, wenn damit die andern Könige gemeint sind; an die Höflinge darf wohl nicht gedacht werden. — V. 9. Die Anordnung der Worte ist in vollkommener Uebereinstimmung mit den Grundsätzen der poetischen Gliederung und das Fehlen der Bindepartikel vor קציעות ist keine Abnormität, wie bei צדק V. 5., wo kein Satztheil mehr nachfolgte: *Myrrhen und Aloe, Kassia sind alle deine Kleider;* es ist als bestünden sie nur aus diesen wohlriechenden Stoffen, so reichlich sind sie davon durchduftet. מני] Das Wort kann den Umständen nach nur Subj. zu dem folg. Verbum sein und erklärt sich am natürlichsten aus 150, 4.; doch ist es sehr bedenklich, מִנִּי für eine kürzere Pluralform statt מִנִּים auszugeben (vgl. *Ew.* §. 177 a.), und wahrscheinlich muss diese Form selber hier wiederhergestellt werden: *aus Elfenbein-Palästen* hervortönend *erfreut dich Saitenspiel.*

Elfenbein-Paläste sind solche, die im Innern mit Elfenbein reich verziert sind. Mit Rücksicht auf Jer. 51, 27., wie es scheint, betrachtet der *Chald.* מני als den Namen eines Landes, welches Elfenbein liefert; es kann jedoch davon nicht wohl die Rede sein. — V. 10. *Königstöchter sind unter deinen Geliebten;* damit soll wohl weder die Königstochter (V. 14.) gemeint sein, die eben jetzt als Braut heimgeführt wird, noch eine Mehrheit von Bräuten, die sich *v. Leng.* denkt, sondern es wird eben unter den bereits vorhandenen Bewohnerinnen des Gynäceums auch Königstöchter gegeben haben, Töchter wenigstens von solchen Regulis, wie sie im alten Oriente häufig vorkommen. [ביקרותיך] Dies ist eins der wenig zahlreichen Beispiele, in denen der Consonant י zwischen Sch'va mob. und Chireq durch Syncope in der Aussprache ausgefallen ist, während er in der Schrift stehn blieb. Das Chireq ist sonach kurz geblieben und hinter demselben vor Sch'va mob. das sog. Dag. dirimens angewandt, ganz wie in לִקְחַת Spr. 30, 17. Vgl. sonst Jer. 25, 36. Pred. 2, 13. Auch Hiob 29, 21. ist die Lesart וַיַּחֲלֹ (für וַיַּחֲלוּ) auf gleiche Weise zu erklären. יקרות kommt zwar sonst nicht in derselben Bedtg. vor, doch ist diese unbedenklich und passt allein in den Zusammenhang. [שגל] *Gattin,* muss hier, wie Neh. 2, 6., die vornehmste Gemahlin des Königs sein; ob aber eben sie die Braut ist kann zweifelhaft erscheinen, da sie hier bereits dem Könige zur Seite steht, während die Braut ihm erst V. 15. zugeführt wird. Da man jedoch der Braut als einer Königstochter (V. 14.) trotz der erwähnten Mehrheit dieser (V. 10ª.) den ersten Platz anzuweisen geneigt ist, so hilft man sich mit der Annahme, dass zwar der König zuvörderst mit der neuen Gemahlin und Königin an der Seite seinen feierlichen Einzug in seinen Palast hält, diese ihm aber späterhin innerhalb des Palastes zur Vollziehung der Vermählung nochmals förmlich zugeführt wird. Vgl. indessen zu V. 14. — V. 11. Der Dichter wendet sich ohne weitere Vorbereitung an die Braut selber: *höre, Tochter!* Aber Tochter ist hier und andrer Orten gradezu s. v. a. *Mädchen.* [וראי] *und schau,* d. h. merke auf. Der fremde Ursprung der Braut geht aus der 2. Hälfte des V. deutlich genug hervor. — V. 12. [וייתאו וגו׳] *und der König begehre deine Schönheit,* d. h. möge begehren dürfen, oder wie *Ew.* es ausdrückt: lass den König deine Schönheit begehren, widersetze dich seiner Sehnsucht nicht. Der Zusammenhang wird keine andre Erkl. gestatten. *Denn er ist dein Herr,* als Gemahl, *und so huldige ihm* als solchem. — V. 13. Die Gliederung des V., wie er dasteht, ist so unvollkommen, dass man denselben für verstümmelt zu halten hat. Es mag zu Anfang etwas weggefallen sein, wie etwa: dir bringen Geschenke dar Damaskus — oder welche andre reiche Stadt dahin gepasst haben mag — *und die Tochter* (d. h. das *Mädchen,* die blühende Stadt) *Tyrus.* Das Folgende bildete dazu dann eine vollständige Parallele und עשירי עם könnte viell. *die reichsten Völker* bedeuten sollen, obgleich man auch ganz wohl bei den reichsten *Leuten* stehn bleiben kann. *Hitzig* nimmt ובת־צר als Anrede an die Braut, die er dann als die tyrische Isebel ansieht; dagegen spricht

aufs Stärkste nicht nur die Unvollkommenheit des Versbaus, sondern auch die Vorsetzung der Bindepartikel vor den Vocativ. — V. 14. כל-כבודה] *Eitel Pracht*, durchaus prachtvoll ist die Königstochter; die Form wird aber lediglich als Abstractum zu betrachten sein, wie גְּדֻלָּה, גְּדֻלָּה. Die Schreibart deutet auf eine Veränderung in der Aussprache hin, die mit der Zeit eingetreten ist. פנימה] wird gewöhnlich so gefasst, als wäre die Braut jetzt *drinnen*, im Palaste, angelangt, während vorher der Zug dahin vorausgesetzt wurde; *Ew.* zieht jedoch mit Rücksicht auf V. 15. 16. die Bedtg. *hinein* vor = sie zieht ein, so dass die Ortsbestimmung das Prädicat verträte; dann wäre כל-כ adverbiell zu fassen, gleichsam: *als eitel Pracht zieht sie hinein.* Es lässt sich nicht leugnen, dass das ganze Gemälde dadurch gewinnt, doch vermisst man dann ungern ein Verbum in dem Satze. *Aus golddurchwirkten Stoffen* (gemacht) *ist ihr Gewand;* משבצות in diesem Sinne nur hier, vgl. aber den Gebrauch des Verbi שָׁבַץ Ex. 28, 39. — V. 15. לרקמות] Das Wort bezeichnet wahrsch. nur *gestreifte Stoffe;* die Streifen können aber hineingewebt oder gestickt oder aufgenäht sein. Der Gebrauch der Präp. לְ hat etwas Ungewöhnliches und darf schwerlich mit *Ew.* so erklärt werden, dass der Sinn genau genommen wäre: zu bunt (gleichsam: zu etwas Buntem, so dass sie bunt ist) gekleidet, wird sie dem Könige zugeführt; denn רקמות kann nicht wohl auf die Person der Trägerin selbst übertragen sein. *Ges.* lex. man. p. 470 b. stellt den Ausdruck mit לְחֻלֵּי (= krank) zusammen. Am ähnlichsten ist das von *de Wette* verglichene לְחֻדְרֵת-קֹדֶשׁ 2 Chr. 20, 21. מובאות לך] Die Anrede wendet sich wieder dem Könige zu, obgleich nicht grade am geeigneten Orte; überhaupt steht dieser letzte Zusatz einigermassen störend da und würde auch der concinnen Gliederung wegen besser fehlen. — V. 16. תובלנה וגו׳] wird am besten auf die Braut und ihr Gefolge bezogen. — V. 17. Viell. bloss Glückwunsch zu der bevorstehenden Vermählung; sie möge dem Könige die im Orient so heiss begehrte *männliche* Nachkommenschaft gewähren. Die Söhne sollen und werden in würdiger Weise das Geschlecht ruhmvoller Ahnen fortpflanzen. Aus dem 2. Gl. darf nicht geschlossen werden, dass letztere auch grade שָׂרִים gewesen sind; sie können ebensowohl Könige gewesen sein oder sonst berühmte und ehrenwerthe Männer; aber natürlich setzt ein König seine Söhne als Statthalter od. dgl. über die Provinzen seines Reiches. — V. 18. על-כן] Viell. denkt der Dichter daran, dass eben sein Lied fortleben und die Herrlichkeit des Königs im Gedächtnisse der Völker erhalten wird. Wegen der Form יהודוך s. *Ew.* §. 192 e.

PSALM XLVI.

Inhalt. Unsre Zuflucht ist Gott, drum fürchten wir uns nicht, auch in grösster Gefahr V. 2—4. Gott schützt seine Stadt; toben die Völker und wanken Reiche, seine Stimme macht die Welt verzagen V. 5—7. Der Herr ist mit uns, ist unser Schutz V. 8. Seht

seine Thaten! Er macht den Kriegen ein Ende V. 9—11. Der Herr ist mit uns, ist unser Schutz V. 12.

Der Strophenbau ist hier so deutlich, dass man wohl ohne Bedenken den Refrain V. 8. 12. auch hinter V. 4., als dem Schlusse der ersten Strophe, wiederherstellen darf. Derselbe mag als Chorgesang gefasst werden können.

Die zum Grunde liegende Situation ist im Ganzen klar: gewaltige Kämpfe, die auch Jerusalem in Gefahr brachten, hatten ganze Reiche erschüttert; aber der Herr hat seine heil. Stadt bewahrt und den Kriegen ein Ende gemacht. Diese Lage kann aus mehr als einer Periode der israelitischen Geschichte erläutert werden; *Ewald* denkt an die Rettung von Sanheribs Einfalle (vgl. jedoch zu V. 9.), *Hitzig* (II. S. 45. ff.) an den vereitelten Ueberfall der Heere von Damaskus und Ephraim Jes. VII., unter Nachweisung einiger Berührungen mit den jesaianischen Darstellungen aus der Zeit jenes Ereignisses, die jedoch nicht alle Anerkennung verdienen. Man könnte auch an spätere Zeiten denken, da eine Benutzung älterer Schriftwerke leicht möglich war; etwas Sicheres über die Zeit, die der Dichter im Auge hat, lässt sich aber nicht mehr ermitteln. Eine unmittelbare Betheiligung israelitischer Heere an den erwähnten Kämpfen braucht nicht angenommen zu werden.

V. 2. *Gar sehr ist er* von uns *als Beistand in Nöthen erprobt;* diese Nöthe werden auch in der jüngstvergangenen Zeit nicht gefehlt haben. — V. 3. בהמיר ארץ] *wenn* (er) *die Erde verwandelt;* ohne hinreichenden Grund wird המיר von den meisten Auslegern intransitiv gefasst; der die Erde verwandelt ist immer Gott, der auch hier als Subj. zu denken ist; vgl. V. 4. *Ewald* will das Wort in physischer Bedtg. nehmen: bewegt, erschüttert werden, beben; gegen den Sprachgebrauch und gegen die Parallelstelle 102, 27. — V. 4. Die Beschreibung von Gottes gewaltiger und für die Menschen bedrohlicher Wirksamkeit auf Erden wird fortgesetzt, nicht ohne Hinzufügung eines neuen Bildes zu dem früheren. Das Impf. tritt in den Werth der vorhergehenden Infinitive ein: *wenn tosen und schäumen seine Gewässer,* näml. Gottes, dessen Strafgerichte dadurch bezeichnet werden, vgl. 42, 8.; *wenn Berge erbeben* בגאותו, d. i. viell. s. v. a. בְּהִתְנַשְּׂאוֹ *da er sich erhebt;* doch spricht der Gebrauch nicht dafür, indem גַּאֲוָה von Gott gebraucht vielmehr dessen *Majestät* ist. *Durch seine Majestät* könnte etwa sein: durch die Wirkung derselben. *Ew.* gradezu: durch seine Macht. Jedenfalls wird das Suff. richtiger auf Gott bezogen werden, als mit vielen Auslegern auf einen aus יַמִּים V. 3. herausgenommenen Sing. יָם, wo das Wort גאותו dann den Aufruhr des Meeres bedeuten soll (*de Wette*) oder dessen *superbia* (*Ges.*). — V. 5. Da der Strom, dessen Arme die Gottesstadt erfreuen, nicht im physischen Sinne verstanden werden kann, indem es bei Jerusalem Nichts giebt, was einem נָהָר ähnlich wäre, so läge es nahe mit *Hitzig* zu übersetzen: *ein Strom u. s. w. ist der Heilige der Wohnungen des Höchsten;* allein die Gliederung des V. wäre nicht zu loben und die Bezeichnung Gottes von der Art, dass sich gewiss niemals

ein hebr. Dichter einer solchen bedient hat. Man wird deshalb mit den meisten Auslegern קדש משכני ע׳ als Parallelausdruck zu עיר־אלהים anzusehn und als *Heiligthum der Wohnungen des Höchsten* zu übersetzen haben; es ist dasjenige Heiligthum, welches der Wohnsitz des Höchsten *ist;* קדוש wie 65, 5. Aber dann fehlt allerdings dem Worte נהר ein Subj., zu dem es das Präd. bilden muss, und dieses mag wohl mit dem Refrain, der hinter V. 4. erwartet werden durfte, zu Anfange des V. ausgefallen sein. Wenn man etwa חסדו ergänzte, würde der sehr passende Sinn entstehn: *seine* (Gottes) *Gnade ist ein Strom, dessen Arme die Gottesstadt erfreuen, das Heiligthum des göttlichen Wohnsitzes.* Uebrigens vgl. wegen des Plur. משכני ע׳ zu 43, 3. — V. 6. לפנות בקר] *sobald der Morgen erscheint,* d. i. nach kurzer Frist, die nicht länger währen kann, als eine schnell vergehende Nacht (vgl. 30, 6.), hilft Gott seiner Stadt, wenn ihr einmal ein Unglück droht, wie eben jetzt der Fall gewesen. — V. 7. So eben noch waren ganze Völker in Aufruhr und wankten Königreiche, aber da liess Gott seine Stimme erschallen und sofort verzagt die Erde und lässt von ihrem Toben ab, V. 10. — V. 9. Hinweisung auf die letzten Grossthaten Gottes, nach *Ewald* auf Sanheribs Untergang; doch möchte in diesem Falle die Beschreibung V. 10. wohl eine andre Färbung erhalten haben. Uebrigens vgl. 66, 5., mit Rücksicht auf welche Stelle *Hitzig* וחזו אלהים (statt י׳) zu lesen empfiehlt; Letzteres findet sich auch in mehreren Hdschriften und wird durch die Redactionsgrundsätze, die für das 2. Buch des Psalters galten, unterstützt. שמות] entw. *Verwüstung,* die Gott angerichtet auf Erden, vgl. z. B. Jes. 13, 9. Jer. 4, 7., oder auch *Entsetzen,* das er verbreitet, vgl. Jer. 8, 21. Nach *Ewald* wäre es ungefähr s. v. a. נוראות. — V. 10. Durch eine Schlacht scheint die Gefahr von Jerusalem abgewandt und überhaupt die Ruhe hergestellt zu sein. Dass die Geschlagenen Fremde sind versteht sich von selbst. — V. 11. Anrede Gottes an die Völker, die er zur Ruhe bringt.

PSALM XLVII.

Inhalt. Preiset Gott, ihr Völker, denn er ist König der ganzen Erde V. 2. 3. Er unterwirft uns Nationen und theilt uns ein Besitzthum zu V. 4. 5. Unter Jubelklang hielt Gott seinen Einzug (in das Heiligthum) V. 6. Lobsinget ihm! V. 7. 8. Er ist König über alle Völker V. 9. 10.

Es zeigen sich fast durch den ganzen Ps. engverbundene Verspaare; doch steht V. 6. isolirt. Hinter V. 5. ist ein Hauptabschnitt.

Man kann nicht zweifeln, dass die Heimkehr aus einem glücklichen Kriege das Gedicht veranlasst hat. Es wird von *v. Leng.* auf den Sieg des Josaphat über die Moabiter, Ammoniter und Se'iriter 2 Chr. 20. gedeutet, von *Hitzig* auf die Bezwingung der Philister durch Hiskia 2 Kön. 18, 8. Der gesammte Habitus lässt nicht grade auf ein so hohes Alter schliessen, und V. 10. setzt, wie es scheint, die Bekehrung heidnischer Völker voraus. Man wird dadurch an die

Unterwerfung der Idumäer durch Johannes Hyrcanus erinnert, *Joseph.* Arch. 13, 9, 1. Sollte der Ps. aus maccabäischen Zeiten herrühren, so dürfte man bei dem Einzuge in das Heiligthum, der doch wohl V. 6. gemeint ist, nicht an die Bundeslade denken, die nicht mit in den Krieg ziehen konnte, weil sie nicht mehr existirte.

V. 2. Alle Völker sollen es machen, wie die eben jetzt bekehrten (V. 10.), und die Herrschaft des Höchsten freudig bekennen. תָּקַע כַּף als aufrichtig gemeinte Freudenbezeugung nur hier; ähnlich ist jedoch 98, 8. Jes. 55, 12. 2 Kön. 11, 12. — V. 4. רִדְבֵּר] Da ein Wunsch hier nicht am Orte wäre, wird die kürzere Form des Impf. nach *Ew.* §. 131 b. zu erklären sein; vgl. 11, 6. 25, 9. Sonst vgl. 18, 48. — V. 5. *Er wählt unser Besitzthum aus;* viell. mit Rücksicht auf die Besitznahme des Gebietes der eben jetzt unterworfenen Heiden; doch bezeichnet das sogleich folgende גְּאוֹן יַעֲקֹב nur das heil. Land, das längst Israels Eigenthum war, vgl. Am. 6, 8. Nah. 2, 3. Das Ganze erklärte sich am natürlichsten, wenn von der Wiedergewinnung des südlichen Palästina die Rede wäre, das die Idumäer nach der chaldäischen Eroberung besetzt hatten. אֶת steht (ohne Maqqef) für אֵת, wie כָּל 35, 10. für כֹּל; s. zu der St. אֲשֶׁר־אָהַב] geht natürlich auf Jakob. — V. 6. עָלָה] Gott hat soeben an der Spitze des Heeres seinen Einzug in das Heiligthum gehalten, *ist hinaufgezogen* in dasselbe, und nunmehr wird ihm grade das Dankfest an heiliger Stätte gehalten. — V. 8. מַשְׂכִּיל] *ein Lied,* viell. bestimmter Art; s. die Einl. §. 6. — V. 10. נְדִיבֵי עַמִּים] *Edle* oder gradezu *Fürsten von Völkern,* näml. unterjochten Völkern (V. 4.), *haben sich versammelt,* ohne Zweifel beim Heiligthume zu dem Feste, das eben auf Anlass ihrer Unterwerfung und Bekehrung gefeiert wird. Aber das Folg. schliesst sich unbequem an: ein Volk, oder *als Volk des Gottes Abrahams* (*de Wette* nach dem Vorgange älterer Erklärer) scheint für diese Fürsten keine passende Bezeichnung; auch ein Asyndeton ist in diesem Falle ganz unangemessen. LXX. *Syr.* drücken עַם aus statt עִם, wornach *Ewald* übersetzt: „Völkerfürsten haben sich gesammelt *bei dem Gotte Abr.*“ Besser würde man wohl nach einem Vorschlage von *Hitzig* lesen: עִם עַם *mit dem Volke Abr.* מָגִנֵּי־אֶרֶץ] *die Schilde der Erde,* gradezu für die Fürsten; vgl. Hos. 4, 18.

PSALM XLVIII.

Inhalt. Gross ist der Herr in seinem heiligen Wohnsitze V. 2. Schön erhebt sich Zion, die Freude der ganzen Erde, in deren Mitte Gott weilt V. 3. 4. Die Könige verschworen sich, flohen aber voll Schrecken, wie wir selbst es erlebten V. 5—9. Preisend gedenken wir Deiner, o Gott, im Heiligthume V. 10—12. Umwandelt Zion und betrachtet seine festen Werke und seine Paläste, um den Nachkommen davon zu erzählen V. 13. 14. Auch ferner wird unser Gott uns schützen V. 15.

Regelmässige Strophen sind nicht vorhanden; Hauptabschnitte finden sich hinter V. 4. und 9.

Ueber die in V. 5—9. angedeutete nächste Veranlassung zur Entstehung des Gedichtes lässt sich ein ganz befriedigender Aufschluss kaum mehr geben. Von einer plötzlichen Flucht verbündeter Könige, die Jerusalem bedrohten, wissen wir Nichts, und namentlich lautet der Bericht über den Angriff der Moabiter, Ammoniter und Se'iriter zu Josaphat's Zeit (2 Chr. 20.) ganz anderartig. Auch der Feldzug Rezin's und Pekach's wird 2 Kön. 16, 5. Jes. 7, 1. nicht so beschrieben, wie man erwarten dürfte, wenn dieser Ps. sich auf dessen Ausgang bezöge, und ebensowenig wird die Stelle Jes. 8, 9. f. zur Rechtfertigung dieser Deutung genügen. Mehrere neuere Ausleger denken an Sanherib's Schicksal, was nur dann angeht, wenn man es mit der Verabredung einer Mehrzahl von Königen (V. 5.) nicht zu genau nimmt und in V. 5—8. den Bericht 2 Kön. 19, 35. f. wieder zu erkennen vermag. Sonst könnte noch etwa die Niederlage des Nicanor 1 Macc. 7, 40. ff. 2 Macc. 15, 20. ff. in Betracht kommen, welche den damaligen Juden, nach beiden Berichten zu schliessen, ungefähr wie eine Wiederholung der Rettung von Sanherib erschien und zur Einsetzung eines eignen Festtages Anlass gab. Die Wendung V. 9 a. würde sich darnach am bequemsten verstehn lassen, aber V. 5. erhält keine bessere Aufklärung.

V. 2. מהלל] nicht: *preiswürdig*, sondern; *gepriesen*, und das Ganze viell. bloss Wunsch, vgl. V. 12. — V. 3. יפה נוף] Nach den neuern Erklärern angeblich: *schön von Erhebung* ist, d. h. schön erhebt sich Zion; נוף kommt indessen sonst nicht vor, schon die alten Uebersetzer sind durchaus unsicher rücksichtlich des beabsichtigten Sinnes und die angegebene Erkl. muss aus dem Arabischen geholt werden; doch bleibt sie, die Richtigkeit des Textes vorausgesetzt, immer noch die wahrscheinlichste. Vgl. übrigens 50, 2. Klagel. 2, 15. *Die Freude der ganzen Erde* mochte Zion schon mit einigem Rechte genannt werden, als sich die assyrische Macht an ihm brach; später könnte die Benennung nicht bloss mit Rücksicht auf die durch alle Welt zerstreuten Israeliten gerechtfertigt scheinen, deren Sinn noch immer an Jerusalem hing, sondern auch durch den grossen Ruf, dessen das Heiligthum weithin genoss; s. *Polyb.* bei *Joseph.* Arch. 12, 3, 3. Die Worte ירכתי צפון stören die rhythmische Gliederung des V., der offenbar in dieser Weise abzutheilen ist:

יפה נוף משוש כל-הארץ
הר-ציון קריית מלך רב:

Sie stören aber, wie sie jetzt dastehn, auch den Sinn; denn da die Bedtg. *der fernste Norden* fest steht (vgl. *Gesen.* lex. man.), so sieht man nicht, was dieser Ausdruck mitten zwischen den unzweifelhaften Bezeichnungen der Stadt Jerusalem soll, und es ist schwer zu begreifen, wie sich Männer, wie *Ewald* und *Hitzig*, einreden können, Zion heisse hier „der äusserste Norden" oder „des Nordens letzte Spitze"; denn „dass nach uralter asiatischer Vorstellung der über die Wolken reichende Götterberg, die Wohnung aller Götter, in der unantastbaren Ferne und Heiligkeit des äussersten Nordens" gelegen

war, kann keinen hebr. Dichter veranlasst haben, den von ihm oft besuchten Wohnsitz seines eignen Gottes ohne Weiteres den äussersten Norden zu nennen. Erträglicher ist *de Wette*'s Auffassung, wornach משוש ירכתי צ׳ vor aus dem Vorhergehenden nochmals zu ergänzen wäre; da aber eben diese Ergänzung sehr hart ist und man durchaus keinen Grund zu besondrer Freude für den fernen Norden sieht, so wird die Unechtheit dieses Ausdrucks das allein Wahrscheinliche bleiben. Ob sich noch ermitteln lässt, woher die hier so störenden Worte stammen, ist die Frage; eine bequeme Stelle scheint sich in der nächsten Umgebung des V. für dieselben nicht zu finden, viell. aber ist es einst Randerläuterung zu den קצוי־ארץ V. 11. gewesen. — V. 4. Wenn der V. mit *de Wette, Hitzig, Ew.*, als ein einziger Satz aufgefasst werden soll, so gebricht es durchaus an der gehörigen Gliederung in Parallelreihen. Man könnte daher wohl versuchen zu übersetzen: *Gott ist in* (weilt mitten unter) *ihren Palästen, ist erkannt für einen* schützenden *Fels*, d. h. als solcher erprobt worden; aber der Sinn des ersten Gl. ist dann hinter V. 2. und dem Schlusse von V. 3. gar zu matt, und deshalb mag jene Verbindung den Vorzug verdienen: *Gott hat sich an* (oder auch bloss: *in*) *ihren Palästen kund gethan als feste Burg* od. dgl. Nur folgt daraus zugleich mit grösster Wahrscheinlichkeit, dass die urspr. Form des V. zerstört ist. — V. 5. נועדו] Nicht unpassend wird man im Plusqpf. übersetzen dürfen: *hatten sich verabredet*, näml. die Stadt zu überwältigen. עברו] wahrsch. als Gegensatz: aber *sie fuhren dahin zumal;* wo denn das Folgende nur weiter ausmalt, was hier kurz zusammengefasst ist. *Hitz.* und *Ew.: sie rückten an;* allein der sonstige Gebrauch des Verbi begünstigt diese Erklärung nicht. — V. 6. כן תמהו] *und sofort staunten sie* voll Entsetzen; vgl. *Ew.* §. 347 b. *Ges.* lex. man. p. 446. — V. 7. שם] vgl. 14, 5. חיל כיולדה] Dieselbe Vergleichung z. B. Jes. 13, 8. — V. 8. Der Vers fügt sich nicht bequem an und ermangelt einer regelmässigen Gliederung; es mag zu Anfang ein Verbum fehlen, etwa wie נֶאְסְפוּ *sie wurden dahingerafft durch einen Ostwind*, der stark genug war, die grössten Segelschiffe zu zertrümmern. Mehr als dies sollen nämlich die letzten Worte wohl nicht sagen; eine Vergleichung des assyrischen Heeres mit Tarsisfahrern, wie sie *Hitzig* annimmt, wäre sehr gesucht und dass auf irgend ein historisches Factum angespielt werde, wo gleichzeitig mit einem feindlichen Einfalle zu Lande auch eine Invasion von der Seeseite her vereitelt wurde, ist nicht wahrscheinlich. — V. 9. כאשר שמענו] Die Worte erläutern sich aus 44, 2. und ähnl. St.; ob aber der Dichter besonders an Pharao's Untergang denkt, oder viell. eben an Sanherib (vgl. die Vorbemerkgn), das bleibt zweifelhaft. — V. 10. דמינו] *Wir stellen uns vor*, vergegenwärtigen uns Deine Gnade; so dass das Verbum fast die Bedtg. von זכר erhält. Das Perf. von der in die Gegenwart hineinreichenden Handlung. — V. 11. *Deinem Namen gemäss, o Gott, also sei Dein Lob*, d. i. dem durch Deinen Namen bezeichneten Wesen würdig entsprechend sei das Lob, das man Dir weiht bis an der Welt Ende.

So im Wesentlichen *Ew.*, nur dass er das Ganze nicht als Wunsch auffasst; eine Ansicht, die sich allerdings auch sehr wohl vertheidigen lässt; übrigens vgl. zu 20, 2. 44, 6. עַל־קְצוֹת־אֹ] vgl. den ähnlichen Gebrauch der Präp. עַל 19, 7. — V. 12. *Die Töchter Juda's* dürfen nicht von den kleinen Städten des Landes verstanden werden, sondern sind ganz einfach die am gottesdienstlichen Gesange Theil nehmenden Jüdinnen. — V. 13. Aufforderung an die Zeitgenossen, sich die Festigkeit und Herrlichkeit Zion's einzuprägen, um der Nachwelt davon berichten zu können, wenn des wunderbaren Schutzes gedacht wird, dessen Gott die Stadt gewürdigt hat. — V. 14. לְחֵילָהּ] nach der masor. Lesart ohne Mappiq im ה; doch ist jedenfalls anzunehmen, dass das Wort חֵיל mit dem auf die Stadt sich beziehenden Pronominalsuffix von dem Dichter beabsichtigt war. Die Erkl. des ἅπαξ λεγ. פַּסְּגוֹ ist nicht sicher; vgl. *Ges.* lex. man. Etwas anders *Ew.*: „berechnet ihre Schlösser", ohne weitere Begründung. — V. 15. *Denn dieser*, der Zion so wunderbar geschützt hat, *ist Gott, unser Gott immerdar;* so dass also die Erzählung des Erlebten stets aufs Neue zur Verherrlichung des Gottes Israels dienen wird und muss. *Er wird uns leiten;* mit Recht, wie es scheint, bemerkt *Ew.*, dass damit der Satz nicht zu Ende sein kann; aber die letzten Worte עַל־מוּת bilden keinen recht angemessenen Schluss und sind überhaupt unklaren Sinnes. Statt der angeführten officiellen Gestalt des Textes lesen manche Hdschriften: עַל־מָוֶת, und diese Punctation hat den Beifall mehrerer Ausleger gefunden. Da aber das einfache „zum Tode" nicht in den Zusammenhang passt, so soll die Meinung sein: *bis zum Tode* (vgl. V. 11. am Ende) oder auch: *über den Tod hinaus.* Es ist aber überhaupt nicht die geringste Veranlassung vorhanden hier des Todes zu erwähnen und daher ganz begreiflich, dass man von andrer Seite durch eine leichte Umänderung des Textes in עֲלָמוֹת einen natürlichen Sinn zu gewinnen gesucht hat. So übersetzen schon die LXX.: *εἰς τοὺς αἰῶνας.* Doch lässt sich nicht läugnen, dass für diesen Sinn eine andre Formel üblich ist (s. eben vorher) und ein Plur. עֲלָמוֹת überhaupt nicht vorkommt. *Hitzig* hält עַל־מוּת für eine Abkürzung aus der Formel 9, 1., worüber die Einl. §. 6. nachzusehn ist; in diesem Falle möchten die Worte früher der Ueberschrift des folg. Ps. angehört haben. Das Urtheil über die ganze Sache aber ist sehr unsicher.

PSALM XLIX.

Inhalt. Alle Welt merke auf die weise Lehre, die ich vortragen will V. 2—5. Warum sollte ich mich fürchten in schlimmen Tagen, da mich meiner übermüthigen Feinde Bosheit umgiebt? V. 6. 7. Ihr Reichthum schützt sie nicht vor dem Tode, sie sterben wie alle anderen Menschen V. 8—13. Sie sterben, während Gott mich vom Tode retten wird V. 14—16. Drum fürchte dich nicht, wenn Jemand reich wird; er lässt seinen Reichthum zurück bei seinem Tode V. 17—21.

Nach dem Eingange V. 2—5., der sich von dem Folgenden deutlich absondert, folgen, wie es scheint, zwei Strophen von je acht Versen, die mit einem Refrain schliessen (vgl. zu V. 13. 21.); doch ist es keineswegs sicher, dass die urspr. Gestalt des Textes unverändert vorliegt; s. zu V. 10. 12. 14. 15. 16.

Obgleich der Dichter in der Einl. mit nicht geringem Selbstvertrauen auftritt, ist doch die Lösung der Aufgabe, die er behandelt, sehr ungenügend ausgefallen. Umgeben von den Schlechtigkeiten hinterlistiger und auf ihre weltlichen Mittel sich verlassender Feinde, sieht er sich nach Trost um und findet ihn ohne Schwierigkeit, aber dürftig genug, vorzugsweise in dem Gedanken, dass doch auch den Reichen sein Ueberfluss nicht vom Tode errette und er diesen zurücklassen müsse; nur ganz kurz und gleichsam beiläufig wird des Schutzes und der Rettung vom Tode gedacht (V. 15. f.), die der Rechtschaffne von Gott zu hoffen hat. Mit ungleich grösserer Geschicklichkeit und besserer Einsicht in das, worauf es bei dem Gegenstande ankam, sind z. B. die Verfasser von Ps. XXXVII. und LXXIII. verfahren. Uebrigens wird das Gedicht, so gut wie die eben angeführten Pss., für liturgische Zwecke verfasst sein und zunächst die Lage der frommen Israeliten in gewissen bösen Zeiten im Auge haben; man wird viell. mit gutem Grunde an die Zeiten der syrischen Herrschaft denken dürfen, wenn es auch an allen bestimmteren historischen Andeutungen innerhalb des Ps. gebricht.

V. 2. Die Anrede an alle Völker und Bewohner dieser Welt ist in einem Falle wie dieser kaum mehr als eine der Kunstpoesie geläufig gewordene Floskel. — V. 3. בני אדם und בני איש sind schwerlich mehr als gleichbedeutende Ausdrücke, die dem bloss zur Formel herabgesunkenen Parallelismus dienen müssen; vgl. 62, 10. Das wiederholte גם hat hier nicht mehr Nachdruck als Hiob 15, 10. — V. 4. *Mein Mund wird* oder viell. *soll reden* u. s. w.; wegen des stat. constr. הֲגִיוֹת vgl. *Ew.* §. 166 b. — V. 5. Das 1. Gl. hat etwas sehr Gesuchtes; *Ewald* nimmt an, der Dichter wolle der Spruchdichtung sein Ohr zuwenden, um auf die passendste Form zu lauschen; das erwartet man wenigstens nicht in demselben Augenblicke, wo er den Mund schon zum Vortrage selbst öffnet. *Ich eröffne*, d. i. beginne (meinen Vortrag); so nur hier, aber ganz unverfänglich. *Mit der Cither*, die beim Liede nicht fehlen darf, s. v. a. unter ihrer Begleitung. חִידָה ist hier wohl nicht mehr als מָשָׁל, *Spruchgedicht*; vgl. zu 78, 2. — V. 6. בימי רע] wahrsch. *in den Tagen des Unglücks*; *Ewald* dagegen bezieht רע auf die Person des Bösen: *da der Böse herrscht*. Das 2. Gl. noch in Abhängigkeit von בִּימֵי, vgl. *Ew.* §. 322 c. Das Verhältniss des Dichters (und aller, die mit ihm in gleicher Lage,) zu den übermüthigen Reichen wird hier ebenso auffallend kurz berührt, wie nachher das, was er und die übrigen Frommen von Gott zu hoffen haben. — V. 8. Dass der Dichter im Folgenden den Werth des Reichthums als untergeordnet darstellen will, kann nicht zweifelhaft sein; die Ausführung ist aber nicht sehr gelungen und theilweise dunkel. אח וגו׳] Wenn אח hier *den Bruder*

bedeuten soll, wie wahrsch. die Punctatoren angenommen haben, so entsteht ein Sinn, der dem Zusammenhange wenig angemessen ist, denn dasjenige, worauf es hier zunächst oder vielmehr allein ankommt, ist das, dass der Reiche von seinem Reichthume *für sich selbst* den möglichst grossen Nutzen ziehe, nicht dass er ihn zum Nutzen Andrer verwende. Man muss deshalb dem Dichter mindestens eine grosse Tactlosigkeit zutrauen, wenn man meint, er habe wirklich den Gedanken ausdrücken wollen: *den Bruder vermag Niemand* vom Tode *loszukaufen*. In diesem Sinne ist nämlich, wie das Folgende zeigt, das Loskaufen jedenfalls gemeint. אָח kommt auch als Interjection der Klage vor; aber auch eine solche wäre an dieser Stelle durchaus unpassend, da es sich gar nicht um die beklagenswerthe Hinfälligkeit des Menschen überhaupt handelt, sondern lediglich um den Tod des Reichen, in dessen dereinstigem Eintreten der Dichter grade seine Beruhigung findet. Unter diesen Umständen schlägt *Ewald* vor, אָח durch אַךְ zu erklären, oder vielmehr Letzteres an die Stelle des Ersteren zu setzen, vgl. V. 16., und zugleich das folgende יִפְדֶּה in die Reflexivform יִפָּדֶה zu verwandeln. Er übersetzt darnach: *sicher doch wird Niemand los sich kaufen*. Unläugbar gewinnt der Sinn durch die letzterwähnte Veränderung sehr; ob aber auch mit der vorgeschlagenen Erklärung oder Abänderung des Wortes אח das Richtige getroffen ist, bleibt dahingestellt; die Vergleichung von V. 16. erweist nicht viel, zumal da das Wort אַךְ dort doch etwas anders gebraucht ist, und die Stellen Ez. 18, 10. 21, 20., in denen *Ew.* אָח ebenfalls durch אַךְ erklärt, sind zu unsicher, um daraus mit Erfolg Schlüsse zu ziehen. Uebrigens findet sich אַךְ auch in einigen Hdschriften, natürlich als Conjectur; einige andre haben dafür אַף. Ein Fehler wird höchst wahrsch. in dem Worte אָח stecken. Die Stellung der Part. לֹא *vor* dem Inf. abs. ist sehr ungewöhnlich, aber doch wohl durch das Beispiel Gen. 3, 4. hinlänglich gerechtfertigt. Im 2. Gl. bezieht sich das Suff. in כִּפְרוֹ, wenn man die Punctation יִפָּדֶה annimmt, natürlich ebenfalls auf den Reichen selber. — V. 9. Auch dieser V. ist weder ganz klar, noch auch, soweit er deutlich ist, in Ansehung des Sinnes recht befriedigend. Zwar mag es unbedenklich sein, dem Verbum יָקַר im 1. Gl. mit Rücksicht auf den Zusammenhang die ungewöhnliche Bedtg. *zu theuer sein*, gleichsam unerschwinglich sein, statt der gewöhnlichen „theuer sein" beizulegen; aber nach dem, was vorhergegangen, war es gewiss nicht mehr nöthig hinzuzusetzen: *und zu theuer ist das Lösegeld ihrer Seele*, d. h. wodurch sie ihre Seele gern vom Tode loskaufen möchten. Das 2. Gl. ferner wird verschieden aufgefasst; manche Ausleger übersetzen: *und er steht ab für immer*, näml. von dem vergeblichen Wunsche sein (oder seines Bruders) Leben loszukaufen zu können; so u. a. *Rosenm., Ges., de Wette, Hitzig.* Aehnlich *v. Leng.*, jedoch in Verbindung mit dem Folgenden: *und er höret auf ewiglich*, d. i. muss davon abstehn, dass u. s. w. Dagegen *Ew.* (anknüpfend an das bei ihm vorhergehende: „da so theuer ist das Lösegeld der Seele", vgl. unten zu V. 10.): *dass es*

(näml. das Lösegeld) *fehlt auf immer*. Natürlicher wäre wohl: *und er hört auf* (*zu sein*) *für immer*; denn dies ist jedenfalls nach des Dichters Ansicht die nothwendige Folge der erwähnten Unmöglichkeit des Loskaufens und für die ganze Betrachtung unendlich wichtiger, als dass etwa der Reiche die Ueberzeugung erlange, sein Reichthum errette ihn nicht vom Tode. Das blosse Verbum חָדַל wird aber genügen, den angegebenen Sinn auszudrücken; vgl. Hiob 14, 7. Was die Ausleger abgehalten hat, ebenso zu erklären, mag zum Theil die Rücksicht auf den folgenden V. sein, dessen Inhalt allerdings vorausgesetzt, dass nicht vorher schon der endliche Ausgang der ganzen Sache berichtet werde; aber auch bei den übrigen angeführten Ansichten fehlt es nicht an grossen Schwierigkeiten für die Erkl. des gegenseitigen Verhältnisses beider Verse. — V. 10. Der Wortsinn ist klar: *dass er ferner lebe für und für, ohne die Gruft zu schauen*, d. i. ohne zu sterben, vgl. 16, 10.; לֹא יִרְאֶה שַׁ׳ als Zustandssatz. Aber diese Worte können passender Weise nur von V. 8. abhängen, nicht von V. 9., der deshalb von mehreren Auslegern als eine Parenthese angesehn wird. So von *de Wette* (in der oben angegebenen Fassung) und mit andrer Wendung des Gedankens (s. ebenfalls oben) von *Ewald*. Die Einschiebung einer solchen Parenthese ist indessen bei der *de Wette*'schen Auffassung von unerträglicher Härte, da das Aufgeben der Hoffnung von Seiten des Reichen die Lösung der Frage nicht weniger (wenn auch in minder angemessener Weise) vorweg nimmt, als die ausdrücklich ausgesprochene Vergänglichkeit desselben. *Ewald*'s Ansicht trifft ein ähnlicher Vorwurf; die Parenthese handelt nach ihm von der Möglichkeit der Abwendung des Todes überhaupt, indem er das Suff. in נַפְשָׁם nicht auf die Reichen bezieht, sondern (nach Analogie von 4, 8., s. oben) auf die Menschen im Allgemeinen; aber es wird sich nicht läugnen lassen, dass eben damit auch in der That die Entscheidung über den vorliegenden Gegenstand ganz so vollständig gegeben ist, als wenn man V. 9. gradezu auf die Reichen deutet. Es kommt hinzu, dass die Uebersetzung durch „da *so* theuer ist" und „dass es *fehlt* auf immer" zwar als möglich erscheint, aber durchaus nicht als eine ganz natürliche und nahe liegende, vor allem aber, dass *jede* Parenthese in einer Gedankenfolge, wie die vorliegende, äusserst unangemessen wäre. Dies haben auch andre Ausleger wohl gefühlt und sich auf andre Art zu helfen gesucht. Einige lassen V. 10. unmittelbar von חדל V. 9. abhängen, wie z. B. *v. Leng.*: *er hört auf* d. h. er muss davon abstehn, bringt es nicht dahin, *dass er lebe* u. s. f. Die Härte des Ausdrucks ist aber so gross, dass man diese Erkl. gradezu als eine sprachliche Unmöglichkeit wird bezeichnen dürfen. Andre trennen im Gegentheil beide VV. gänzlich von einander und verbinden V. 10. mit dem Folgenden; so u. a. *Hitzig*: *und lebe er noch fort eine Ewigkeit, schaue nicht die Grube: er wird sie schauen* u. s. w. Allein abgesehen davon, dass der Dichter nichts Verkehrteres thun konnte, als grade in solcher Verbindung die Formel לנצח für eine beliebige längere Frist gebrauchen, ist der ganze Ausdruck auch bei dieser Auffassung von äusserster

Härte, und namentlich wird durch das עִי zu Anfang von V. 11. jedes leichte und bequeme Verständniss unmöglich gemacht. Eine ganz andre Gestalt würde die Sache durch die nahe liegende Annahme gewinnen, dass V. 9. nicht an der richtigen Stelle stehe und mit V. 10. den Platz wechseln müsse. Das Ganze würde sich dann in natürlicher Folge so ergeben: „Niemand kann sich (vom Tode) loskaufen (יִפְדֶּה), Gott Lösegeld für sich geben, auf dass er ferner ewig lebe, ohne die Gruft zu schauen; und zu theuer ist die Loskaufung ihres Lebens, und er hört auf (zu sein) für immer." Wenn es für den Deutschen ein Uebelstand bleibt, dass נַפְשָׁם ein Pluralsuff. hat, während unmittelbar vorher und nachher in Bezug auf dieselben Personen der Sing. gebraucht wird, so fühlt der Hebr. in dieser Hinsicht bekanntlich minder fein, und wenn das 1. Gl. von V. 9. zwar mit V. 8. nicht ganz identisch, aber doch hinter diesem entbehrlich scheinen sollte, so würde ein Vorwurf deswegen den Dichter unter allen Umständen treffen. Am ersten könnte man daran Anstoss nehmen, dass durch die vorgeschlagene Umsetzung der Schluss von V. 10. von dem sogleich folgenden V. 11., dessen Anfang sich auf jenen zu beziehen scheint, zu weit getrennt werde. Der Anfang von V. 11. ist jedoch selber zu wenig klar, als dass man Ursache hätte, auf diesen Einwand grosses Gewicht zu legen. — V. 11. כִּי יִרְאֶה] Die Worte stehn gänzlich ausserhalb der Parallelgliederung des V., was nur dann unbedenklich ist, wenn sie als eine angemessene, sich natürlich verbindende Einleitung zu dem Inhalte des V. auftreten. Man wird deshalb nicht übersetzen dürfen: *ja, er sieht sie!* (*de Wette*), oder: *nein er wird sie sehn* (*Ew.*; ähnlich auch *Hitz.*); näml. die Gruft, im scharfen Gegensatze zu V. 10. am Ende; denn dieser wesentlichste Punct bei der ganzen Betrachtung hätte zu Anfang eines neuen V. zuverlässig eine weitere Entwickelung in der poetischen Gliederung erhalten, wofür das Folgende auf keinen Fall gelten kann, da dasselbe die Sache ganz unabhängig von dem Vorhergehenden und formell in sich abgeschlossen weiterführt. Mit jener Erkl. fällt nun zugleich jeder Grund weg, für V. 11. um des Gegensatzes willen einen unmittelbaren Anschluss an V. 10. in Anspruch zu nehmen, und dieses כִּי יִרְאֶה wird, wenn hier anders der Text in gehöriger Ordnung ist, mit dem „Schauen der Gruft" gar Nichts zu haben. Aber freilich ist es nicht leicht, jenen Worten überhaupt eine dem Zusammenhange und der poetischen Form gleich angemessene Deutung zu geben. Einen Versuch der Art hat *v. Leng.* gemacht, indem er V. 11. mit V. 12. in genaue Verbindung bringt und übersetzt: *wenn er schauet,* (d. i. gleichsam: trotz dem, dass er schaut,) *Weise sterben, allzumal Thor und Dummer kommen um und lassen Andern ihren Reichthum; so ist ihr Sinn* (d. h. so denken sie dennoch): *ihre Häuser* (*dauern*) *auf ewig* u. s. w. Eine solche Art der Verbindung des כִּי יִרְאֶה mit dem Folgenden würde das Gesetz der Gliederung unzweifelhaft gestatten; allein aus Inhalt und Ausdruck von V. 12. ergeben sich dabei so grosse Schwierigkeiten, dass man von dieser Lösung abstehn muss. Da der übrige Inhalt des V., חֲכָמִים

וגו׳, einer Einleitung auch gar nicht bedarf, sondern sich ohne eine solche sehr gut an das Vorhergehende anschliessen würde, d. h. nach dem oben Bemerkten namentlich an V. 9., so mögen die Worte כי יראה wohl am richtigsten ganz davon zu trennen und anzunehmen sein, dass sie etwa der Ueberrest eines verstümmelten V. seien, über dessen Inhalt und ursprüngliche Stellung sich jetzt nichts Näheres mehr vermuthen lässt. Mit den Worten: *Weise sterben, Thor und Dummer kommen um,* wird der Dichter nichts Anderes sagen wollen, als: „alle Menschen ohne Unterschied sterben ja", folglich auch die Reichen. Wenn noch hinzugefügt wird: *und lassen Andern ihren Reichthum* oder ihre Habe, so soll damit nicht gesagt werden, dass jeder Mensch dergleichen besitzt, sondern es wird nur der Punct angedeutet, auf den es hier in Betreff der Reichen vorzugsweise ankommt: „Jeder stirbt, Niemand nimmt das Seine mit ins Grab." — V. 12. Nachdem die Anfangsworte des vorigen V. von der Erklärung ausgeschlossen worden, weil sie einer solchen in ihrer jetzigen abgerissenen Stellung nicht mehr fähig sind, hat sich der Gedankengang in den VV. 8—11. in folgender Weise als ein ganz angemessener erkennen lassen: Niemand kann sich vom Tode loskaufen, so dass er ein ewiges Leben gewänne (V. 8. 10.); vielmehr verfällt Jeder dem Tode (V. 9.); Weise wie Thoren sterben und lassen ihre Habe zurück (V. 11.) Hieran knüpft sich V. 12. nach der Ansicht mehrerer neuerer Ausleger in folgender Weise an: *ihr Inneres* (קרבם), d. i. ihr Sinn, ihr Gedanke, *ist* (freilich): *ihre Häuser dauern ewig, ihre Wohnungen auf Geschlecht und Geschlecht;* also mit Anführung dessen, was sie (die Reichen) denken, in indirecter Rede. So im Wesentlichen *de Wette, Hitzig* u. AA., auch *v. Leng.*, aber wie gesagt in Verbindung mit V. 11. Dass aber קרבם jemals in solcher Weise zur Einführung des Gedachten habe gebraucht werden können, ist sehr unwahrscheinlich und durch die oft verglichene Stelle 5, 10., קִרְבָּם הַוּוֹת „ihr Inneres ist Verderben", wird offenbar Nichts bewiesen. Auch das, was als Gedanke der Reichen angeführt sein soll, gehört genau genommen nicht hieher; wenigstens handelte es sich bisher lediglich um die Befreiung vom Tode, nicht um das Bestehn der Häuser oder der Glücksgüter überhaupt. Man könnte freilich die Sache so wenden wollen, als meinte der Dichter nicht den Besitz allein, sondern natürlich zugleich dessen fortwährenden Genuss durch den Besitzer; aber diese Deutung wäre doch eben nur ein Nothbehelf, und es kann bei der ganzen Lage der Sache nicht befremden, wenn andre Ausleger die angeführte Erkl. überhaupt verwerfen. Schon die LXX. drücken statt קִרְבָּם etwa קִבְרֵם aus, indem sie übersetzen: *καὶ οἱ τάφοι αὐτῶν οἰκίαι αὐτῶν εἰς τὸν αἰῶνα.* Ebenso der *Syr.* und dem Sinne nach der *Chald.*, denen dann mehrere neuere Kritiker, unter ihnen *Ewald*, sich anschliessen. Der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden gewinnt auf diesem Wege sehr, aber der Sing. קִבְרֵם fügt sich nicht gut zu den Pluralformen בתימו und משכנתם, weshalb viell. eher קִבְרִים zu lesen wäre: *Gräber sind ihre Häuser* u. s. w. Das letzte Gl. des V. bringt einen neuen Gedanken. *Hitzig* übersetzt: *man preist ihren Namen in allen Ländern;* ähnlich *v. Leng., de Wette*

u. AA. Die Erkl. beruht auf Vergleichung mit der Formel: קָרָא בְּשֵׁם יי *invocavit nomen Dei* i. e. Deum celebravit; ausserdem kann man Jes. 44, 5. vergleichen. עלי אדמות soll ungefähr dasselbe sein wie בְּכֹל הָאָרֶץ, obgleich sich diese Formel sonst nicht wiederfindet. Dass der Dichter, nachdem er das endliche Schicksal der Reichen bereits vollständig ausgemalt hat, auf ihre gegenwärtige Herrlichkeit zurückblickte, um dann V. 13. mit einem neuen kräftigen Gegensatze die erste Hälfte seines Gedichtes abzuschliessen, hätte an sich eben nichts Auffallendes; aber dass diese Rückkehr geschieht, ohne den neuen Gedanken, den sie bringt, in paralleler Gliederung weiter zu entwickeln, ist mit den Gesetzen der hebr. Poesie schwerlich zu vereinigen. *Ewald* will freilich das ganze Gl. als Relativsatz an die vorhergehenden Pronominalsuffixe anknüpfen und übersetzt: *sie die hochgepriesen waren überall!* Aber diese Art von Anknüpfung hat überhaupt eine grosse Härte und lässt bei dem Gewichte, das der Dichter auf den Gedanken legen musste, um ihn hier noch nachzuholen, ein zweites paralleles Gl. nicht weniger vermissen. Uebrigens darf die oben angeführte Erkl. kaum als durchaus feststehend angesehn werden, und es wäre viell. nicht unmöglich, dass der Sinn sein sollte: *man ruft ihre Namen auf dem Gefilde*, wo denn ebenfalls in einem zweiten Gl. hätte folgen müssen: *aber sie sind nicht zu finden!* vgl. Stellen wie 37, 36. Jes. 41, 12. Ez. 26, 21. Bei dieser Auffassung würde der vorhergehende Gedanke, dass das Grab künftig die Wohnung des Reichen wie jedes andern Menschen sein werde, nur in andrer Form wiederholt sein. — V. 13. Der Anschluss an das Vorige wird sich etwas verschieden gestalten je nach der Auffassung des letzten Gl. von V. 12., entweder als Gegensatz (bei der Auffassung von *Hitzig* u. s. w.), oder als blosse Fortsetzung (bei der Ansicht von *Ew.* und bei der zuletzt vorgeschlagenen Erkl.). Ueber den Sinn des V. im Allgemeinen kann aber nicht füglich ein Zweifel obwalten, und man hat zu übersetzen: *und* (oder: *aber*) *der Mensch verbleibt nicht in Herrlichkeit;* denn im Tode muss er sich von ihr trennen. יָלִין in Bezug auf die längere Dauer, wie 25, 13. Ferner: *er gleicht den Thieren, die gewürgt werden*, dem Vieh, das der Mensch um seiner Nahrung willen schlachtet. נִדְמוּ braucht um so weniger ein אֲשֶׁר vor sich zu haben, da es im Grunde nur Zustandssatz ist in dem Sinne von: *als solchen, die gewürgt werden.* Dem ganzen Zusammenhange nach meint der Dichter: *so unfehlbar sterben die Menschen,* sie mögen wollen oder nicht, wie das Vieh, das zur Schlachtbank geführt wird, wenn es sich auch noch so sehr sträubt. Dass die Thiere hier zur Vergleichung dienen, insofern die Reichen in ihren thörichten Wünschen und Anmassungen wenig Einsicht zeigen, die Dummheit also das *tertium comparationis* sei, ist durch Nichts angedeutet, namentlich auch nicht durch V. 11. Es kann ja auch auf keine Weise die Rede davon sein, dass irgend Jemand sich etwa durch Klugheit oder Weisheit vom Tode zu befreien im Stande wäre. Deshalb ist auch die Ansicht derjenigen Kritiker zu verwerfen, welche nach dem Vorgange der LXX. und des *Syr.* die abweichende Gestalt

des V. 21. hieher übertragen und für בל־ילין lieber וְלֹא יָבִין oder auch לֹא יָבִין lesen wollen. Darnach übersetzt z. B. *Ewald:* „und der Mensch in Pracht, doch ohne Einsicht, ist den Stieren (?) ähnlich, so man würgt!“ Richtiger wird man umgekehrt die hier vorliegende Form des V. auch am Schlusse des Gedichtes vorzuziehen Ursache haben. — V. 14. Die Schwierigkeiten, welche sich einem leichten und sicheren Verständnisse entgegensetzen, wachsen hier und im folg. V. noch mehr, als bisher; der Ausdruck ist abgerissen, holpricht und theilweise gänzlich dunkel, und es kann schwerlich ein Zweifel darüber obwalten, dass der Text hier stark verdorben ist. Eine genügende Erklärung ist deshalb für jetzt nur theilweise erreichbar und es wird besonders darauf ankommen, die Schwierigkeiten ihrem Wesen nach recht zu erkennen. Wenn es zunächst heisst: זה דרכם, so ist es möglich, dass diese Worte einen vollständigen Satz bilden sollen: *dies ist ihr Weg*, d. h. etwa: ihr Wandel oder ihre Weise; es ist aber auch möglich, dass sie zusammen nur einen grammatischen Terminus ausmachen und mit dem Folgenden verbunden werden sollen: *dieser ihr Weg.* Das Folgende sollte nun zwar die Sache zur Entscheidung bringen, aber die Worte כסל למו sind selbst nicht minder undeutlich. כסל heisst sowohl Hoffnung, Vertrauen, als auch Thorheit, und verbunden mit למו kann es ebenfalls einen Satz bilden: *Hoffnung* oder *Thorheit ist ihnen;* oder es kann wieder als ein einziger Terminus gefasst werden: *Hoffnung* oder *Thorheit, die ihnen ist*, die sie haben. Da eine Verbindung von זה ד׳ und כסל למו zu Einem Satze nicht leicht und bequem herzustellen ist, könnte man den Umständen nach am ersten versuchen, ganz einfach zu übersetzen: *dies ist ihr Wandel, Thorheit ist ihnen* (= Thoren sind sie). Dann müsste das Demonstr. auf das Vorige zurückweisen, und zwar, da V. 8—13. wesentlich nur den Gedanken ausdrücken, dass Niemand sich vom Tode loskaufen kann, sondern alle Menschen sterben, zunächst wohl auf V. 7., wo eine Aeusserung über das Verhalten der Reichen vorkam. Diese Beziehung ist bei der beträchtlichen Entfernung allerdings nicht bequem, aber doch nicht unmöglich, und wenn auch bisher nach der oben ausgeführten Ansicht das Thörichte in dem Verhalten der Reichen nirgend hervorgehoben war, so liegt doch nichts Auffallendes darin, wenn dieser Punct hier beiläufig erwähnt wird. Diese Erkl. scheint sonach zwar nicht sicher, aber doch zulässig. Verwerflich ist dagegen des unpassenden Sinnes wegen die von *de Wette* u. AA.. „dieser ihr Wandel ist ihre Hoffnung“, und hart ist *Ewald's* Erkl., wornach כסל למו als Relativsatz mit den vorhergehenden Worten verbunden wird: „dieses ist ihr Weg, die Thorheit haben“; auch würde die Thorheit der Reichen bei solcher Fassung zu sehr zur Hauptsache werden, während es sich doch nicht um Thoren als solche, sondern um Reiche handelt, denen allerdings auch Thorheit beiwohnt. Schwieriger ist das letzte Gl., das etwa zu sagen scheint: *und nach ihnen* (nach ihrem Tode noch) *haben sie* (= hat man) *Gefallen an ihrem Munde* (an ihren stolzen Worten); aber dies gehört kaum zur Sache, und der Ausdruck ist etwas

seltsam. Andre: *et* (*qui*) *post eos* (*incedunt, vestigiis eorum insistunt,*) *os* (*sermonem*) *eorum approbant* (*Rosenm.*; ebenso *de Wette*). Dagegen *Ewald*: „und nach ihnen (der Weg) derer, so gern ähnlich reden". Die Härte beider Erklärungen ist handgreiflich und der Sinn nicht ansprechender. Viell. stand für אחריתם urspr. אַחֲרִיתָם da. — V. 15. Eine Folge von Sätzen, die sich wieder auf den unabwendbaren Tod der Reichen zu beziehen scheint, aber mit einem Uebergange auf die „Redlichen", die zu jenen einen Gegensatz bilden; übrigens das Einzelne sehr unklar, und die rhythmische Gliederung äusserst unvollkommen. כצאן לשאול שתו] *ovium instar* (*eos*) *collocant in orco*; die Form שָׁתוּ wie 73, 9. (vgl. *Ew.* §. 114 a.); für den Ausdruck vergleicht man sonst 88, 7., wo jedoch der Ort nicht durch לְ, sondern natürlicher durch בְּ bezeichnet ist. Die Art des Subjectsausdrucks ist für den Inhalt des Satzes nicht grade glücklich gewählt, ebensowenig die Vergleichung mit den Schafen, da grade die Unterwelt erwähnt wird; doch ist derselbe nicht anders gemeint als wie die ähnliche Vergleichung V. 13. am Ende; s. auch 44, 12. 23. *Ewald*, in Verbindung mit dem Folg.: „gleich der Heerde, die bestimmt zur Hölle, wird der Tod sie weiden"; die Hölle soll soviel sein, als der Tod. מות ירעם] Personification des Todes; die Verstorbenen werden auf Anlass der Vergleichung mit den Schafen jetzt selbst als eine Heerde dargestellt, die der Tod weiden wird; unpassend, insofern jene Vergleichung eben das Abschlachten der Thiere zur Grundlage hatte und diesem kein Weiden mehr nachfolgt. וירדו וגו'] *und so treten Redliche auf sie am Morgen*; das soll angeblich heissen: „und so treten bald, nach Verlauf kurzer Frist, wenn die reichen Frevler dem Tode verfallen sind, Redliche auf ihre Grabhügel oder auch auf ihre Leichname, mit dem Gefühle des Triumphs". Wegen לבקר vergleicht man 46, 6. 143, 8. Andre wollen לבקר lieber zum folg. Gl. ziehen (*Hitz.*, *Ew.* u. AA.), und statt des bedenklichen „Tretens" drücken mehrere Ausleger aus: *und es herrschen über sie Gerechte* (*Ew.*); aber der hauptsächlichste Uebelstand lässt sich nicht beseitigen, näml. der höchst schroffe Uebergang von dem Vorhergehenden und die so sehr kurze und bloss gelegentliche Erwähnung eines Triumphes der Redlichen über ihre anmassenden Gegner. וצורם וגו'] Dieser letzte Theil des V. ist — auch mit Zuziehung des Wortes לבקר — völlig unverständlich. Man übersetzt jedoch: *et formam eorum absumet orcus a domicilio quod ipsi* i. e. ita ut non sit domicilium ulli eorum amplius in terra (*Rosenm.*); oder so: *und ihre Gestalt zehret die Unterwelt ob der Wohnung, die ihnen geworden* (*de Wette*); oder: *und ihre Gestalt ist für das Verzehren der Unterwelt* u. s. w. (*Hupf.*). Andre in Verbindung mit לבקר: *am Morgen — und ihr Gebild muss vernichten die Hölle, — vertrieben aus seiner Wohnung* (*v. Leng.*); oder: *in Bälde — und ihre Gestalt verwelkt, die Unterwelt ist für sie eine Wohnung* (*Hitz.*); oder *bald — so muss verwesen ihre Schöne, Hölle wird die Stätte ihr* (*Ew.*, mit Veränderung von מְזֻבָּל in ein (unbekanntes) Nomen מְזֻבּוֹל oder מַזְבּוּל = זְבוּל). Man thäte besser einzugestehn, dass hier

ein Sinn, den man dem Dichter vernünftiger Weise zutrauen dürfte, nicht mehr nachweisbar ist. — V. 16. Der Inhalt dieses V. soll unzweifelhaft einen Gegensatz zu demjenigen bilden, was das Gedicht bisher über das endliche Schicksal des übermüthigen Reichen berichtet hat; über einige Einzelheiten ist man nicht einig, namentlich über den Sinn des Wörtchens אַךְ und über das כִּי יִקָּחֵנִי am Ende des V. Einige Ausleger fassen אַךְ in dem Sinne von *nur*, wie z. B. *Hitzig* und *v. Leng.* Letzterer übersetzt: *nur Gott kann lösen meine Seele aus der Gewalt der Hölle.* Möglich wäre auch, dass die Einschränkungspartikel zunächst auf נַפְשִׁי gehn sollte, so dass zu übersetzen wäre: *nur mich wird Gott lösen* (befreien) *aus der Gewalt der Unterwelt.* Andre dagegen: *doch Gott wird meine Seele der Unterwelt entreissen* (*de Wette* und ähnlich *Ewald*). כִּי יִקָּחֵנִי] entweder: *denn er nimmt mich in seinen Schutz* (*Rosenm., de W.*), vgl. 18, 17. Deut. 4, 20.; oder: *wenn sie* (die Unterwelt) *mich fasst* (*Hitz., Ew.*) oder *fassen wird* (*v. Leng.*). Alle diese Abweichungen in den Ansichten über Einzelnes kommen jedoch wenig in Betracht, wenn es gilt, sich klar zu machen, welcher Hauptgedanke hier eigentlich ausgesprochen sein soll, und wie sich dieser in den Zusammenhang des ganzen Gedichtes fügt. Natürlich kann hier nicht von einer einmaligen Errettung vom Tode bei irgend einer bestimmten Gelegenheit die Rede sein; ein solcher Umstand würde für den behandelten Gegenstand von gar keiner Bedeutung sein; auch ist der Gegensatz zu V. 8—10. deutlich genug um eine andere Auffassung nothwendig zu machen. Wenn aber des Dichters Meinung sein soll, dass er (und etwa die übrigen Frommen) überhaupt dem Tode nicht verfallen werde, so hätte man, auch abgesehn von dem Widerspruche mit V. 11., bei einer solchen Ueberzeugung erwarten dürfen, dass das ganze Gedicht eine durchaus andere Gestalt gewonnen hätte; es wäre bei der überwiegenden Wichtigkeit des Gegensatzes zwischen Sterben und Nicht-Sterben sehr unpassender Weise so grosses Gewicht darauf gelegt, dass der übermüthige Reiche, wenn er stirbt, doch seinen Reichthum nicht mitnehmen könne (vgl. V. 11. am Ende, V. 17. f.), die Hauptsache dagegen ganz und gar als Nebensache behandelt. Dennoch zeigt sich durchaus keine andre, näher liegende Auffassung, als diese, und zur Begründung derselben bezieht sich *Ewald* auf die Sage Gen. 5, 24., (welche Stelle dann aber für den Schluss des V. die Uebersetzung „denn er nimmt mich zu sich" empfehlen würde,) ferner auf Hos. 13, 14. und Ps. 16, 9—11.; doch vgl. was über diese Stelle oben bemerkt ist. Wenn andre Ausleger die Sache so erklären wollen, als sei nur die Errettung von einem *frühzeitigen* Tode gemeint, wie z. B. *de Wette* und *v. Leng.*, so widerlegt sich diese Ansicht schon dadurch, dass in dem ganzen Gedichte nur der unvermeidliche, aber nicht der frühzeitige Tod der Reichen mit seinen Folgen besprochen wird, und das einzige Wort לָבֶקַח V. 15., worauf man sich mit einigem Scheine berufen könnte, kann dagegen Nichts beweisen, da die Kürze des menschlichen Lebens überhaupt einen solchen Ausdruck an jener Stelle unter allen Umständen zulässig erscheinen lassen

musste. — V. 17. 18. Ohne von dem inhaltsschweren Gedanken des letzten V. weitere Anwendung zu machen, kehrt der Dichter mit formeller Beziehung auf die Wendung V. 6. zu der werthlosen Betrachtung zurück, dass der Reiche doch seine Habe beim Tode zurücklassen müsse. כִּי לֹא בְמוֹתוֹ וגו׳ *Alles*, was er besitzt, lässt er dahinten. — V. 19. Wie der Anschluss an das Vorige gemeint sei, ist nicht ganz klar. Die meisten Ausleger nehmen כִּי als Concessivpartikel, und diesen Gebrauch rechtfertigt am besten *Ew.* §. 349 b. Darnach übersetzt derselbe: *mag er denn im Leben seine Seele segnen.* Andre haben eine Anknüpfung durch *denn* versucht, wie *v. Leng.*: „denn seine Seele in seinem Leben er segnet", als Grund für V. 18. und mit Beziehung auf den Gedanken Luc. 16, 25. Bei beiden Erklärungen wird vorausgesetzt, dass *die Seele segnen* etwa so viel sei als „sich glücklich preisen" oder auch „sich etwas zu Gute thun"; es scheint aber nicht genug Rücksicht auf die Stellung von נַפְשׁוֹ genommen zu sein, welche dringend für eine Auffassung wie diese spricht: *denn sich selbst preist er in seinem Leben* (vgl. V. 7.), und nicht, wie es dem Menschen ziemt, Gott; und eben dadurch verdient er das angekündigte Schicksal. Das folg. Gl. liesse sich dann am passendsten als Zustandssatz fassen: *während dich (die Leute) rühmen, dass du dir gütlich thust.* Uebrigens bleibt der plötzliche Uebergang in die Anrede in unsern Augen unter allen Umständen hart. — V. 20. Die Anrede wird nicht fortgesetzt, wenigstens passt das Suffix in אֲבוֹתָיו dazu nicht. Es wird daher kaum etwas Anderes übrig bleiben, als das Subj. aus dem ziemlich entfernten נַפְשׁוֹ zu entlehnen, was wiederum sehr unbequem ist. דּוֹר אֲ׳] das *Geschlecht deiner Väter* (*Hitz., Ew.* u. AA.); dagegen nach *de Wette* und *Ges.*: das *Haus* derselben, d. i. hier das Grab; vgl. Jes. 38, 12. *Nimmer werden sie das Licht schauen*, und ebensowenig daher du. Den Satz relativisch zu fassen ist wenigstens nicht nöthig. — V. 21. Wenn der Refrain sich hier wörtlich so wiederholte, wie er V. 13. gelesen wurde, so würde derselbe zu dem Letztvorhergehenden vollkommen so gut passen, wie zu dem ganzen Inhalte des Gedichtes. Schwerlich kann man dasselbe von der hier vorliegenden Gestalt sagen. *Der Mensch in Herrlichkeit* wäre immer der übermüthige Reiche und der Beisatz וְלֹא יָבִין *und ohne Einsicht* würde mit der ganzen Ausführung in Widerspruch treten, weil es sich hier überhaupt nicht von Einsicht handelt, oder vielmehr sich von selbst versteht, dass jener nicht einsichtig ist; auch würde nunmehr das letzte Gl. einen ganz anderen Sinn erhalten müssen, als wie es oben hatte. Die Abweichung mag übrigens weniger zufällig oder durch Sorglosigkeit entstanden sein, als absichtlich von einem Abschreibenden eingeführt, der viell. das „schöne Wortspiel" erstrebte, worauf *de Wette* an dieser Stelle einen übermässigen Werth legte. *Hitzig* u. AA. geben וְלֹא יָבִין durch: *er merkt es nicht* (= ohne es zu merken, dass sich die Sache so verhält), wodurch zwar die oben angeführten Bedenken gegen die jetzige Lesart beseitigt würden, aber an die Stelle der Hauptsache eine Bemerkung von sehr untergeordneter Bedeutung gesetzt wäre.

PSALM L.

Inhalt. Der Herr hat alle Welt zusammen berufen und ist von Zion aus erschienen V. 1. 2. Er kommt in aller Pracht und gebietet seine Frommen zu versammeln, weil er Recht sprechen will V. 3—5. Da verkündeten die Himmel seine Absicht V. 6. „Höre mich, mein Volk!“ (sprach der Herr,) „nicht an deinen Opfern ist mir gelegen V. 7—13., sondern Dankbarkeit und Vertrauen verlange ich von dir“ V. 14—15. Zu dem Frevler aber sprach er: „wie darfst du dich auf meine Gebote, auf den Bund mit mir berufen, während dein Wandel zeigt, dass du sie nicht achtest? V. 16—20. Bisher liess ich dich ungestraft, aber fürchte meinen Zorn! V. 21. 22. Nur der Dankbare ehret mich, nur dem Rechtschaffenen stehe ich bei!“ V. 23.

Auf die Einleitung V. 1—6. folgen also zwei grössere, doch an Verszahl nicht ganz gleiche Abtheilungen V. 7—15. und V. 16—23., welche man wieder in Strophen, meist von drei VV. zu zerlegen versucht hat.

Dieselbe geläuterte Ansicht vom wahren Gottesdienste, die oben 40, 7. ausgesprochen war, wird hier in einem eignen Gedichte ausführlicher entwickelt. Der Verf. stellt aber die gewiss nicht unbestritten gebliebene Lehre unter den unmittelbaren Schutz der göttlichen Auctorität, indem er eine Gotteserscheinung fingirt, wodurch selbige ausdrücklich als von Gott selber ausgehend bestätigt wird. Es ist dabei jedoch mehr künstlerischer Apparat aufgewandt, als bei dem breiten und ruhigen Gange der Darlegung des Gegenstandes selbst angemessen erscheint. Viel eher hätte die Einleitung einen ganz kurzen Befehl neben einer energischen Drohung erwarten lassen. Wie schon der Inhalt des Gedichts in seiner Ausführlichkeit, so lässt auch die Form desselben ein ziemlich spätes Zeitalter für die Abfassung vermuthen; doch fehlt es an jeder genaueren Andeutung in dieser Hinsicht. *Ewald* versetzt es in die letzten Zeiten des vorexilischen Reichs; *Hitzig* (II. S. 87. ff.) gleich nach Babels Fall, unter Nachweisung mancher Berührungen mit Jes. 40—66. und einiger mit Ps. LI., der allerdings nicht wohl vor-exilischen Ursprungs sein kann.

V. 1. Der Dichter erzählt was geschehn ist, wenn auch nur vor den Augen seines Geistes, bis V. 6. und wieder V. 16. Nur V. 3. 4. versetzt er sich lebhaft in den Augenblick des Schauens so zurück, dass dieses als noch unvollendet erscheint. Die Häufung der Gottesnamen, an sich etwas auffallend, findet sich doch ebenso und noch dazu mit einer vollständigen Wiederholung gleich hinterher Jos. 22, 22. *Ewald's* Auffassung: „der Gott der Götter, Jahve“ ist bedenklich; *Hitzig's*: „Gott, ein Gott ist Jehova“ wenig passend und diese Versicherung hier ganz überflüssig. Derselbe giebt יקרא־א durch: *da wiederhallt die Erde*, ohne hinreichenden Grund und wider den Sprachgebrauch. V. 4. ist nicht blosse Wiederholung der hier erzählten poetischen Thatsache einer Berufung aller Menschen; s. unten.

אֶרֶץ] *die ganze Erde;* alle Welt soll Zeuge der göttlichen Vermahnung an Israel sein. — V. 2. Es fehlt an regelrechter Gliederung des V.; viell. ist ein Versglied ausgefallen. Uebrigens scheint der Dichter nicht selbst auf Zion anwesend zu sein, da er Gott als *von Zion her* erscheinend darstellt, woraus jedoch eine Abfassung des Gedichtes im Exil nicht gefolgert werden darf. מִכְלַל־יֹפִי] Aehnlich ist Klagel. 2, 15. פְּלִילָתֹ יֹפִי. Dass der Ps. in vor-exilische Zeit gehört, möchte aus dem Gebrauche dieses preisenden Ausdrucks nicht mit Sicherheit geschlossen werden können; vgl. 1 Macc. 1, 39. 40. 2, 11. — V. 3. יָבֹא] *er kommt;* der Dichter ist, wie gesagt, ganz in die Zeit seiner Vision zurückversetzt und kann deshalb auch den damals von ihm gehegten Wunsch durch die Worte וְאַל־יֶחֱרַשׁ ausdrücken: *und nicht möge er schweigen,* sondern seinem Volke eine heilbringende Lehre offenbaren. Andre bloss: „und nicht schweigt er" oder „und er darf nicht schweigen", vgl. zu 34, 6. 41, 3. אֵשׁ־לְפָנָיו תֹּ] vgl. 18, 9. נִשְׂעָרָה] *es stürmt;* vgl. Hiob 38, 1. 40, 6. Zu dem ruhigen Character der folgenden Reden passt freilich diese Ausmalung nicht sonderlich. — V. 4. יִקְרָא אֶל־] Wohl weniger: *er ruft herbei* (oder beruft) *die Himmel* u. s. w., als: *er ruft ihnen zu,* näml. was V. 5. folgt, und zwar: לָדִין עַמּוֹ, d. i. *in der Absicht, seinem Volke Recht zu sprechen.* Während also V. 1. die Bewohner der Erde herbeigerufen wurden, um bei dem, was bevorsteht, gegenwärtig zu sein, wird hier den Himmeln und der Erde, näml. allen Mächten darin, die Gottes Willen auszurichten haben, anbefohlen, Israel zum Gerichte zu versammeln. Man wird sich darnach Israel wohl als bereits in alle Welt zerstreut zu denken haben; das Gericht aber besteht für dieses Mal nur in einer besseren Belehrung über das Wesen des wahren Gottesdienstes und einer ernsten, aber ruhigen Vermahnung an die Frevler. — V. 5. Die חֲסִידָיו des Herrn sind wohl weniger die Israeliten insgesammt als Volk, als wie die wahrhaft Frommgesinnten unter ihnen, die wahre Gemeinde Israel, im Gegensatze gegen die Frevler V. 16. An jene allein wendet sich in Wahrheit die erste Rede Gottes V. 7—15., obgleich die Ausdrücke bei der Anrede V. 7. ganz allgemein lauten. Auch die כֹּרְתֵי בְרִית עָלֵי־זָבַח im 2. Gl. befassen zwar formell mehr als die Frommen, ohne dass es jedoch passend wäre, die bundbrüchigen Frevler für jetzt mit darunter zu begreifen. Die Schliessung des Bundes mit Gott ist einst vollzogen *unter* Darbringung von Opfern, und dies wird hier mit עָלֵי־זָבַח gemeint sein; Andre beziehen die Worte aber mit Berufung auf den Inhalt der folgenden Rede auf den „*wegen* Darbringung der Opfer" geschlossenen Vertrag; doch würde dann die Rede selbst gewiss eine andre Wendung haben nehmen müssen. — V. 6. Der Dichter kehrt zur einfachen Erzählung zurück: *und da verkündeten die Himmel seine Gerechtigkeit,* (sie verkündeten,) *dass Gott selbst Gericht halte;* mit der Ankündigung des Gerichtes war sehr natürlich ein Lob seiner absoluten Gerechtigkeit verbunden. — V. 7. Dass der göttliche Befehl vollzogen worden, versteht sich von selbst; daher sogleich die Rede Gottes beginnt. הָעִיר mit בְּ hier in der Bedtg. von *ermahnen.* — V. 8. *Nicht* (der unzureichenden

Menge) *deiner Opfer wegen will ich dir Vorwürfe machen, und deine Brandopfer sind mir stets vor Augen*, d. i. ich weiss, dass du es daran nicht fehlen lässt. — V. 9. Und überhaupt kann mir an dem Opfer als solchem Nichts liegen; dessen bedarf ich nicht. Die Ausführung dieses Gedankens zieht sich bis V. 13. hin, wahrsch. um der künstlerischen Darstellung grössere Vollendung zu geben, aber gewiss nicht zum wahren Vortheile derselben. לֹא־אֶקַּח] ich will, oder besser: *ich mag nicht nehmen*. — V. 10. Wegen der Form חַיְתוֹ vgl. *Ew.* §. 211 b. בהמות בהררי־אלף] *Ewald* übersetzt: (mein sind) *grosse Thiere auf tausend Bergen;* ähnlich auch *Hitzig* u. AA. Der Sinn wäre zwar befriedigend, aber dem Zahlworte אֶלֶף geht sonst das Nomen der gezählten Sache in keinem sichern Beispiele im stat. constr. vorauf; denn 2 Chron. 1, 6. wird עֹלוֹת אֶלֶף als stat. abs. betrachtet werden müssen; vgl. z. B. 1 Chron. 12, 34. 29, 21. 2 Chr. 30, 24. Die beliebtere Erkl. durch: *auf den Bergen der Tausende*, d. i. wo es der Thiere bei Tausenden giebt, ist wegen des Sing. אלף kaum zulässig; und die Worte von „Rinderbergen" zu verstehn, vgl. die הֲרֵי בָקָר Hoh. L. 4, 8., möchte auch misslich sein. Viell. hat der Dichter geschrieben: בְּהָרְרֵי־אֵל, vgl. 36, 7., was auch in der Rede des Herrn selber keinen Anstoss gewähren könnte; s. unten V. 14. 23. a. E. — V. 11. וזיז שדי עמדי] Der Ausdruck זִיז שׁ, hier und 80, 14., wird gewöhnlich von dem, *was sich regt* auf dem Felde, verstanden; *Ewald* jedoch übersetzt an dieser St. „des Feldes Frucht", 80, 14. dagegen „üppiges Wild". Eine gleichmässige Erkl. wird indessen jedenfalls nothwendig sein, wenn auch über die Entwickelung der Bedtg. verschiedene Ansichten obwalten können. עמדי, *bei mir*, d. h. mir gegenwärtig, so dass Gott sie jederzeit zu finden wüsste, wenn er ihrer bedürfte. — V. 12. Blosse Supposition: *gesetzt mich hungerte* u. s. w. — V. 14. Ungleich kürzer wird die positive Vorschrift über den Gott gefälligen Dienst Israels gefasst und zwar mit einer Wendung, die sich an den Gang von 40, 7—11. ziemlich genau anschliesst, nur dass leider der eine wichtige Gedanke 40, 9. hier nicht ausdrücklich wiederholt ist; auch hat der *Chald.* angemessen erachtet, etwas Aehnliches an der Spitze dieses V. einzuschalten. Doch kann der Inhalt von V. 14. auch ohne das einigermassen genügen; denn die תּוֹדָה, die Israel darbringen soll, kann des ganzen Zusammenhanges wegen natürlich nicht vom *Dankopfer* (= זֶבַח תּוֹדָה) verstanden werden, sondern nur von dem wahrhaft empfundenen und zugleich laut ausgesprochenen Danke für jede genossene göttliche Wohlthat, und so werden die Gelübde im 2. Gl. auch nicht von gelobten Opfern erklärt werden dürfen, sondern viell. in Uebereinstimmung mit Mich. 6, 6—8. auf angelobte Beobachtung der göttlichen Gebote und Besserung des sittlichen Wandels zu beziehen sein. Indessen lässt sich nicht läugnen, dass den „Gelübden" schwerlich irgendwo im A. T. eine gleich eigenthümliche Bedeutung gegeben wird, und nach Hos. 14, 3. ist auch bei diesem Ausdrucke zunächst wohl nur an Dank gedacht. — V. 15. Ein andrer wichtiger Punct aber ist der, dass Israel in seinen Nöthen sich *mit Vertrauen* an

seinen Gott wende; die weitere Ausführung desselben führt dann am Schlusse des V. wieder auf die dankbare Anerkennung von Seiten Israels zurück. — V. 16. Während die bisherige Anrede an die „frommen", nur nicht hinreichend aufgeklärten Israeliten den Ton einer freundlichen Belehrung festhielt, folgt jetzt, durch wenige Worte vom Dichter eingeleitet, eine vorwurfsvolle Anrede an *die Frevler*, die sich ohne alle Berechtigung den Namen von Verehrern des Herrn anmassen und auf den einst mit ihm geschlossenen Bund pochen. Doch hält sich auch diese Anrede innerhalb der Gränze einer Vermahnung, die noch Bekehrung als möglich voraussetzt, und deshalb zum Schlusse in ähnlicher Weise auf den rechten Weg hinweist, wie es V. 14. 15. geschehn war. Ueber מה־לך vgl. *Ew.* §. 315 b. לְסַפֵּר] *herzuzählen;* um mit der Kenntniss der Gesetze zu prunken, als bestände die Frömmigkeit darin. — V. 17. Zustandssatz: *während du doch Zucht hassest.* Gottes Worte *hinter sich werfen*, s. v. a. sie verachten; vgl. den ähnlichen Ausdruck 1 Kön. 14, 9. Etwas weniger Gewicht hat dieselbe Formel in der Stelle Jes. 38, 17. Die folgenden VV. führen das im Einzelnen aus, was hier in allgemeinster Weise zusammengefasst ward; in der Construction lässt man sie jedoch am bequemsten ganz unabhängig von V. 17. — V. 18. *Mit Ehebrechern ist dein Theil*, d. h. du machst es, wie sie, bist eben selbst ein Ehebrecher. — V. 19. Das Perf in Beziehung auf das längst gewohnte, aber auch jetzt noch dauernde Verhalten: *du lässest deinen Mund los in Bosheit* (*v. Leng.*), lässest deiner bösen Zunge ihren Lauf. Andre minder wahrsch.: „zum Bösen"; auch „mit Frevel" (*Ew.*), „mit Unheil" (*Hitz.*), scheint weniger zutreffend. *Deine Zunge flicht Trug*, gleichsam als Netz, worin sich der ehrliche Mann fängt. — V. 20. תשב וגו׳] Nicht: „sitzend redest du" (*Ew.*), sondern umgekehrt: *du sitzest da, redend*, d. i. indem du redest, oder wie wir auch sagen können: *und redest wider deinen* (eignen) *Bruder*, näml. in einem מוֹשָׁב (1, 1.) mit Anderen deines Gelichters; selbst die heiligsten Bande nicht achtend, welche Menschen mit einander verbinden. תִּתֵּן־דֹּפִי] *du stössest Lästerung aus;* so nach den hebr. Auslegern, die aber für das ἅπαξ λεγ. דפי eine Deutung viell. nur aus dem Parallelgliede ableiteten. Der Ausdruck schlösse sich etwa an die Formel נָתַן קוֹל an. Etwas anders *Ewald: du gestattest Schmähung*, was wohl jedenfalls zu schwach wäre. LXX.: *καὶ κατὰ τοῦ υἱοῦ τῆς μητρός σου ἐτίθεις σκάνδαλον*, unter Beistimmung von *Ges.*, welcher zur Erläuterung hinzufügt: *ei ponis lapidem in quo offendat vel laqueum in quo irretiatur i. e. ei struis insidias;* s. thes. s. v. דפי. Eine sichere Entscheidung ist nicht mehr möglich. — V. 21. Weil Gott eine Zeit lang zu diesem Unwesen geschwiegen, d. h. die wohlverdiente Strafe nicht verhängt hat, so haben sich nun die Frevler eingebildet (דמית), *es sei der Fall* (היות als Object), *dass Gott sei* wie sie selber. So einfach sind diese Worte zu verstehn und der Annahme *Ewald's* von einem Uebergange des Inf. abs. in den sog. Inf. constr. wegen der indirecten Rede bedarf es in keiner Weise. Dabei bleibt jedoch gern möglich, dass die Accentuatoren mit der

von ihnen gewählten engen Verknüpfung der Worte היות־אהיה eine ähnliche Auffassung im Auge hatten. Das letzte Gl. sagt: *aber* so verhält sich die Sache nicht, sondern *ich will dich strafen und dir vorlegen*, näml. eben durch die verhängte Strafe, den Beweis des Gegentheils, den Beweis dafür, dass ich deine Schandthaten keineswegs billige. *De Wette:* „aber ich überführe dich und leg's dir vor"; das Ueberführen ist aber kaum mehr nöthig und das zunächst Vorhergehende lässt jedenfalls einen andern Gegensatz erwarten. — V. 23. יכבדנני] Die Form des Suff. ־ֵנִּי (in der Pause) kommt sonst nicht vor. Die unverlängerte Form ־ֵנִּי (ausserhalb der Pause gedacht) würde sich von dem üblicheren ־ֵנִי durch das Sch'wa mob. unterscheiden; etwas Aehnliches zeigt sich bei keinem Pronominalsuffix und die von *Ew.* §. 250 b. verglichenen Formen sind sämmtlich andrer Art. Viell. liegt hier bloss ein Schreibfehler zum Grunde. ושם דרך] Die Kürze macht den Ausdruck etwas dunkel. Man ergänzt: עַל לֵב und übersetzt: *und wer Acht hat auf den Wandel* (*de Wette*), d. i. etwa: wer sich vor Uebertretung der göttlichen Gebote hütet. Aehnlich *Ges., Ewald* („und wer sorgsam wandelt") u. AA. *Hitzig:* „und wer sich reisefertig macht", mit Rücksicht auf die nach Babels Fall bevorstehende Rückkehr der Exilirten in das heil. Land. Dem Ausdrucke nach wäre dann 84, 6. מְסִלּוֹת בְּלִבָּם zu vergleichen, aber der ganze Inhalt des Gedichtes lässt hier diese Wendung nicht erwarten. Mehrere der alten Versionen drücken וְשָׂם aus (LXX.: *καὶ ἐκεῖ ὁδὸς ᾗ δείξω αὐτῷ τὸ σωτήριον Θεοῦ*); durch diese Conjectur gewinnt aber das Ganze keineswegs.

PSALM LI.

Inhalt. Gott, vergieb mir meine Sünden! V. 3. 4. Ich erkenne es wohl, dass ich mich gegen Dich vergangen V. 5. 6. Schwach bin ich ja von Natur V. 7. Du aber liebst ja, dass der Mensch redlich sei; so wirst Du mich auch Weisheit lehren! V. 8. Du auch wirst mich von meiner Schuld reinigen und mich, den Du zerschlugst, beglücken V. 9. 10. Vergieb mir meine Schulden und wandle mich um; schenke mir Deine Gnade wieder V. 11—14., so will ich die Sünder Deine Wege kennen lehren V. 15. Rette mich vom Blutvergiessen und ich werde Dir danken V. 16. 17. Nicht Opfer gefallen Dir, aber wahrhafte Reue verschmähst Du nicht V. 18. 19. Sei Zion gnädig und stelle seine Mauern her V. 20.; dann wirst Du Opfer gern entgegennehmen V. 21.

Ein regelmässiger Strophenbau ist in dem Gedichte nicht zu erkennen. Ein Hauptabschnitt ist hinter V. 10.

Die nationale Beziehung des Ps. springt in die Augen, wenn man annimmt, dass die beiden letzten VV. demselben von jeher angehört haben und nicht etwa später hinzugesetzt sind, als das Gedicht für den öffentlichen Gottesdienst bestimmt wurde, wie von manchen Kritikern vermuthet wird. Und allerdings lässt sich nicht läugnen, dass V. 21. in Widerspruch mit V. 18. steht, sobald dieser

nach Massgabe von 40, 7. 50, 8. ff. verstanden wird. Auf der andern Seite wird eingewandt, dass das Gedicht, nach Abtrennung der VV. 20. 21. eines passenden Schlusses entbehre, und *de Wette* zieht es deshalb vor, V. 18. dahin zu verstehn, dass nicht den Opfern im Allgemeinen der Werth abgesprochen werde, sondern nur den Opfern, die ohne Tempel, fern vom heil. Lande, wo der Verf. im Exil lebte, dargebracht würden, während solche nach Jerusalem's Wiederherstellung (V. 20.) Gott wieder wohlgefällig erscheinen müssten. Dem ganzen höheren Geiste des Gedichtes entspricht indessen diese Auffassung wenig, und man dürfte sich eher einen etwas abgerissenen (im Grunde jedoch nur allem Formelwesen fern stehenden) Schluss desselben und die spätere Hinzufügung eines liturgischen Epiphonems gefallen lassen können, wenn dieses auch in der religiösen Erkenntniss einen unläugbaren Rückschritt zeigt. Eine andre Frage ist, ob das Gedicht auch ohne Rücksicht auf V. 20. 21. eine nationale Beziehung gehabt habe, oder ob der Standpunkt des Dichters ein rein individueller war. Für letztere Ansicht könnte man sich besonders auf die Fassung von V. 7., demnächst auch auf V. 15. berufen; doch sind diese Anzeichen von geringem Gewichte, und die gesammte Haltung, wie manche Einzelnheiten, sprechen entschieden für eine nationale Beziehung. Dass der Dichter, in der Einzahl redend, obgleich er für die Gemeinde schreibt, diesen und jenen Ausdruck hineinträgt, der nicht sowohl für die Gesammtheit, als für jeden Einzelnen in derselben passt, ist auf keine Weise unnatürlich; vgl. die Einl. §. 2. Der Inhalt von V. 15. eignet sich übrigens auch für Israel als Gesammtheit ganz wohl, da dessen Beruf als Lehrer der wahren Religion von den Einsichtigen innerhalb der Nation nicht verkannt werden konnte. Insbesondere aber erhalten V. 6. und 16. ihr volles Licht erst durch die nationale Auffassung, für welche überdies die von *Hitzig* (II. S. 88.) nachgewiesene Verwandtschaft mit Jes. 40—66. deutlich genug spricht. Als Gebet der Nation aufgefasst würde sich der Ps. allenfalls für die exilische Zeit schicken, noch besser aber für die Zeit der syrischen Bedrückungen. Auch das später hinzugefügte Epiphonem, wo des Wiederaufbaus der Mauern Zions gedacht wird, passt ganz wohl in die maccabäische Zeit, da Antiochus Epiphanes die Mauern Jerusalems hatte einreissen lassen 1 Macc. 1, 33.; vgl. auch 6, 62. 10, 11. Am ersten könnte das Sündenbekenntniss V. 6. vgl. mit 44, 18. ff. 24. einer Beziehung auf diese Zeiten im Wege stehn; doch darf man nicht vergessen, wie verschieden das Verhältniss des leidenden Israel zu Gott von verschiedenen Individuen, ja bei verschiedener Stimmung von einem und demselben Dichter aufgefasst werden konnte. *Ewald* hält den individuellen Standpunct des Dichters aufs Strengste fest und gestattet ihm nur für den Schluss „einige Worte für das Wohl des Reichs, von sich absehend." Für solche Wendung der Gedanken dürfte jedoch der Dichter, wenn er in der Weise mit sich beschäftigt war, wie es *Ewald* annimmt, kaum Sinn gehabt haben. *Ewald* schliesst aus V. 16. insbesondre, dass der Dichter einen Mord begangen habe, dessen Schuld schwer

auf ihm laste; der Ausdruck ist aber dort sicher anders zu verstehn (s. zu d. St.); und wäre wirklich von einer Blutschuld des Redenden die Rede, so ist natürlich Israel von dergleichen so wenig frei geblieben, als manches Individuum aus dessen Mitte. Dass die Ueberschrift, welche David als Verf. nennt und das Gedicht auf seine Versündigung mit Bathseba bezieht, das Richtige nicht treffe, zeigt (abgesehen von V. 20. 21.) die ganze Haltung des Ps., sowie die bereits erwähnte Verwandtschaft mit Jes. 40—66. Auch fehlt jede specielle Hindeutung auf jenen eigenthümlichen Fall.

V. 3. Vgl. Jes. 63, 7. 44, 22. 43, 25. — V. 4. Das K'tîb הַרְבֵּה ist der als Adverb gebrauchte Inf. abs. (*Ew.* §. 280 c.), an dessen Stelle das Q'rî unnöthiger Weise den Imperativ setzt, welchem sich sofort ein zweiter Imperativ unterordnet; vgl. *Ew.* §. 285 b. כַּבְּסֵנִי] *wasche mich*, wie ein verunreinigtes Kleid, das der Walker (כּוֹבֵס) wieder weiss macht. — V. 5. Vgl. Jes. 59, 12. אֲנִי אֵדַע] gleichsam: *ich selbst erkenne* meine Vergehungen, was die nothwendige Bedingung zur Vergebung ist; vgl. 32, 5. Das 2. Gl.: *ich bin mir meiner Sünde stets bewusst.* — V. 6. Zur ersten Hälfte des V. vgl. Jes. 42, 24. 65, 12. 66, 4. לְךָ לְבַדְּךָ] *gegen Dich allein;* der Sinn dieser Beschränkung ist nicht sofort klar. Die Ansicht, welche *Ewald* hier ausgesprochen findet, als sei „der irdische Stoff, der durch die Sünde gerade leidet, zufällig und unwesentlich, und nicht gegen den Stoff werde eigentlich gesündigt, sondern jede Sünde sei im strengen, wahren Sinne eine Sünde gegen den Geist oder gegen Gott", möchte dem hebr. Dichter wohl fremd geblieben sein; hätte er sie aber gehabt so wäre ein Gebet zu Gott, wie das vorliegende, kaum der rechte Ort gewesen, dieselbe zu entwickeln, noch weniger sie in einer für seine Zeitgenossen zuverlässig unverständlichen Kürze bloss anzudeuten, da sich doch nicht annehmen lässt, er habe bloss für sich selbst geschrieben. Ihre natürliche Erklärung finden die Worte bei der Annahme, dass eben die Gemeinde Israel selber redet: sie fühlt, dass sie ihr schweres Leiden nicht durch das Verhalten *ihren Unterdrückern gegenüber* verschuldet habe; diesen war keine Veranlassung gegeben, sie zu misshandeln, wie geschehen war; wohl aber war sie sich bewusst, ihrem Gotte in früheren Tagen nicht mit der Treue und dem Eifer angehangen zu haben, auf welche er so gerechten Anspruch hatte; von dieser Schuld, *der einzigen*, von der sonst die Rede sein konnte, leitet sie daher das Unglück ab, das sie betroffen und das ihr nach der alt-hebräischen Ansicht nur als Strafe ihrer Sünden erscheinen konnte. Die letzte Hälfte des V. fügt sich sich mittels des לְמַעַן ausserordentlich schwer an das Vorhergehende an. Ohne Verletzung des Sprachgebrauchs wird kaum anders erklärt werden können, als mit Ergänzung eines Gedankens, der sich aus dem Inhalte von V. 5. und der ersten Hälfte dieses V. allerdings ohne Schwierigkeit ergiebt, etwa in folgender Weise: *ich bekenne es, auf dass Du gerecht seist in Deinem Spruche*, (בְּרִבְרֶךָ, Inf. Qal, nur hier;) *rein seist in Deinem Richten*, näml. in den Augen aller Welt, da es sich hier lediglich um die allgemeine *Anerkennung* der gött-

lichen Gerechtigkeit handeln kann, die bei der alt-hebr. Vergeltungslehre dem Unglücklichen selbst oft schwer genug werden musste, und so besonders dem Volke Gottes, wenn es von seinem Herrn ungläubigen Völkern preisgegeben wurde. — V. 7. Aber schwach und zur Sünde geneigt bin ich ja, wie das ganze Menschengeschlecht: *in Schuld bin ich ja geboren, und in Sünde hat mich meine Mutter empfangen.* Die beste Erläuterung giebt Hiob. 14, 4.; waren die Eltern sündige Menschen, wie könnte der Sohn es nicht sein? So gut wie בחטא den Zustand der Mutter berücksichtigt, wird auch בעון auf die Eltern, nicht auf den Sohn, zu beziehen sein, obgleich es dem Ausdrucke in diesem Gl. an Klarheit fehlt. Das einführende הן deutet auf den in die Augen fallenden Grund der Sündhaftigkeit des Redenden und wird daher von *Ew.* sehr passend durch *ja* ausgedrückt. יחמתני] vgl. *Ew.* §. 51 b. — V. 8. Auch hier steht הן in demselben Sinne, wie V. 7., nur folgt dasjenige, was zu begründen ist, erst nach, während es dort vorhergegangen war. Der Sinn des V. möchte nämlich, obgleich der Ausdruck deutlicher hätte sein können, am ersten dieser sein: *Du* aber, o Gott, *hast ja Gefallen an Redlichkeit im Herzen* (des Menschen) *und wirst deshalb im Innersten mich Weisheit lehren.* Der Redende hat gesündigt vermöge seiner menschlichen Schwachheit; er bereut es, doch würde er vor neuer Versündigung nicht geschützt sein, wenn nicht Gott selbst seine Seele durch weise Belehrung über den Pfad aufklärte, den er innezuhalten hat; dies darf er aber mit Zuversicht erwarten, da Gott ja selber Gefallen daran hat, wenn dem Menschen Redlichkeit im Herzen wohnt. Unter אמת muss nothwendig dasjenige verstanden werden, was dem Menschen durch die mitgetheilte göttliche Weisheit für die bessere Einrichtung seines Lebenswandels zu Gute kommt; die Uebersetzung durch „Redlichkeit" trifft den beabsichtigten Sinn vielleicht nicht ganz, doch hat sich etwas Passenderes nicht finden wollen; die gewöhnliche Uebertragung durch *Wahrheit* wird durch den Zusammenhang durchaus nicht empfohlen, man müsste denn eine ganz ungewöhnliche Bedeutung hinein legen. An die *Aufrichtigkeit* des eben vorher abgelegten Bekenntnisses zu denken, ist deshalb nicht zweckmässig, weil dann der Uebergang zu dem formell so genau entsprechenden 2. Gl. völlig unvermittelt wäre. Viele Ausleger fassen das 2. Gl. nicht als Ausdruck des Vertrauens, sondern gradezu als Bitte auf, und ebenso dann die folgenden VV. 9. 10. Etwas Wesentliches wird dadurch an der Sache nicht geändert; aber die obige Auffassung wird durch Sinn und Form mehr empfohlen. בטחות] Die genaue Bedtg. des Wortes טֻחוֹת lässt sich schwerlich mehr ermitteln; die Tradition erklärt es durch *die Nieren.* Klar ist indessen, dass es hier, wie Hiob. 38, 36., zur Bezeichnung des innern Menschen dient. Ebenso wird dann in der Parallele auch das Wort סָתֻם (= סְתוּם) zu fassen sein, obgleich sich für diese Art der Verwendung kein zweites Beispiel findet. Uebersetzt man hier: *im Verborgenen*, so wird dadurch entweder etwas ausgesagt, was an sich gleichgültig und durch Nichts motivirt ist, oder auch etwas, das leicht falsch

verstanden wird. — V. 9. Nachdem die Hoffnung ausgesprochen worden, Gott werde den Redenden Weisheit lehren, wovon dann die natürliche Folge sein wird, dass er den richtigen Wandel inne hält, findet nun ferner das Vertrauen Ausdruck, Gott werde den also Umgewandelten seiner bisherigen Sündenlast entledigen (V. 9.) und ihm statt des jetzigen schweren Leidens wieder Glück und Freude schenken (V. 10.). *Du wirst mich entsündigen mit Ysop;* insofern diese Pflanze nach dem mosaischen Gesetze bei Reinigungen, namentlich von Aussätzigen (Lev. 14.), gebraucht wurde, doch hier ohne Zweifel nur bildlich zu verstehn. — V. 10. [תגלנה וגו׳ Man kann unbedenklich übersetzen: *jubeln werden Gebeine, die Du* (bisher) *zermalmt hast. Ewald* ordnet den Satz dem 1. Gl. unter: „dass jubeln die Gebeine" u. s. w., was wenigstens nicht nöthig ist. Die zermalmten Gebeine passen auch auf Israel vollkommen gut; vgl. z. B. 44, 20. — V. 11. Der Dichter kehrt nun in einem zweiten Absatze zu der gleich anfangs ausgesprochenen directen Bitte um Vergebung der Sünden zurück, um daran wieder ähnliche Wünsche anzuknüpfen, wie im ersten Absatze, nur vollständiger, deutlicher und schöner gefasst, als dort. *Verhülle Dein Antlitz vor meinen Sünden*, d. i. nimm nicht Kenntniss davon, sondern übersieh sie; vgl. 10, 11. — V. 12. Weitere Entwickelung des Inhalts von V. 8.: Gott selbst muss dem Sünder ein reines Herz ganz neu schaffen, ihm einen neuen standhaften, im Guten beharrlichen Geist schenken, wenn er vor neuer Sünde geschützt sein soll. — V. 13. *Stosse mich nicht von Dir;* vgl. 71, 9. *Nimm Deinen heiligen Geist nicht von mir;* es wird freilich nach dem Vorhergehenden wohl nur gemeint sein können: „schenke mir ihn wieder, wie früher, wo mich die Sünde seiner noch nicht unwürdig gemacht hatte". Auch diese Bitte hat die tiefste Bedeutung, wenn Israel selbst sie vorträgt. — V. 14. Das 1. Gl. erläutert V. 10., das 2. passt nicht ganz so gut dazu, wie man wünschen möchte, sondern ist näher mit dem letzten Gl. von V. 12. verwandt: *mit einem* (zum Guten) *willigen Geiste unterstütze mich*, d. i. stehe mir bei, indem Du mir einen solchen schenkst. Wegen der Constr. vgl. Gen. 27, 37. — V. 15. *Dann will ich Abtrünnige* (von Dir Abfallende) *Deine Wege lehren;* der Anschluss an das Vorige wie 22, 23. — V. 16. Weitere Entwickelung des Inhalts von V. 10., welche immitten des 14. V. unterbrochen wurde. Hier handelt es sich nun um die zweite Hälfte des 10. V. [הצילני מדמים = מֵאֲנָשֵׁי דָמִים הוֹשִׁיעֵנִי 59, 3. Man hat zu übersetzen: *errette mich von Blutvergiessen;* eine Bitte, die freilich nur dann in ihrer vollen Berechtigung recht klar wird, wenn man erkennt, dass Israel selber hier redet; viel Blut war schon unschuldiger Weise, d. h. ohne dass den Unterdrückern eine sie rechtfertigende Veranlassung dazu gegeben war (vgl. zu V. 6.), in Israel geflossen; Gott möge denn verhindern, dass dergleichen ferner geschehe! Andre: „rette mich von Mord" = vor Ermordung (*v. Leng.*); wo im Grunde nur der Ausdruck etwas verfehlt ist, weil man das Ganze auf einen Einzelnen bezog. In solchem Falle hätte man aber wohl lieber gesagt: rette mich vom Tode oder vom Schwerdte.

Nach Ausdruck und Zusammenhang höchst unwahrscheinlich sind Erklärungen, wie die von *Ewald:* „befreie mich von Blutschuld“ (= tilge meine Blutschuld); die ähnliche von *de Wette:* „rette mich von Blutschuld,“ d. h. erlasse mir die Strafe derselben; u. a. m. An diese Bitte um Errettung aus so grosser Noth schliesst sich, wie gewöhnlich unter gleichen Umständen, das Versprechen lauten Dankes an: *dann soll meine Zunge jubelnd preisen Deine Gerechtigkeit!* Von Gerechtigkeit kann hier natürlich nur den Israel unterdrückenden Feinden gegenüber die Rede sein; dass er Gott gegenüber nicht im Rechte sei, hat der Redende (V. 6.) ebenso unbedenklich eingeräumt, wie in ähnlicher Lage Hiob. Wenn צדקתך durch „Deine Güte“ (*de Wette*), oder „Deine Gnade“ (*Hitz.*), oder „Dein Gnadenrecht“ (*Ew.*) wiedergegeben wird, so liegt dabei ein Verkennen der ganzen Sachlage zum Grunde. — V. 17. Der V. kann entw. als Wunsch, oder auch als Ausdruck des Vertrauens genommen werden; doch schliesst sich der Wunsch natürlicher an das Vorhergehende an. Für den Sinn und den Gegensatz zwischen Dank und Opfer (V. 18.) vgl. 40, 7—11. 50, 8—15. — V. 18. [כי לא תחפץ זבח ואתנה] *dass ich es gäbe,* d. h. gern würde ich es darbringen. — V. 19. Der Dichter erweitert hier in Uebereinstimmung mit seiner gegenwärtigen Stimmung den Gegensatz zu den Opfern, die Gott nicht befriedigen können, indem er nicht, wie Ps. XL. und L. bei dem blossen Danke gegen Gott stehn bleibt, sondern die *reuevolle Gesinnung* als eine wesentliche Bedingung der göttlichen Gnade zum Schlusse nachdrücklich hervorhebt; es liegt darin ein entschiedener Fortschritt in der Läuterung der religiösen Ansicht, Ps. XL. und besonders Ps. L. gegenüber. — V. 20. 21. Vgl. die Vorbemerkungen. [זבחי־צדק] vgl. 4, 6.

PSALM LII.

Was rühmst du dich der Bosheit, o Gewaltiger? Gottes Gnade währt ewig (und wird mich schützen) V. 3. Du liebst die Lüge und übst Trug V. 4—6. Dafür wird Gott dich ausrotten zur Freude der Unschuldigen V. 7—9. Ich aber werde blühen, auf Gottes Gnade vertrauend V. 10. Dich will ich immerdar preisen (o Gott!) und Deiner will ich harren V. 11.

Auch hier fehlt regelmässiger Strophenbau durchaus.

Dass der Dichter bei der Anrede V. 3—7. ein bestimmtes Individuum im Auge habe, ist anzunehmen; aber die in der Ueberschrift erwähnte Beziehung auf den Verrath des Edomiters Doeg 1 Sam. 22, 9. ff. ist nicht nur durch keinen Zug innerhalb des Gedichtes bestätigt, sondern passt überhaupt schlecht zu dessen Inhalte. Dieser verweist vielmehr den Ps. in eine und dieselbe Classe mit so manchen jüngeren Gedichten, in denen der Gegensatz zwischen boshaften und lügnerischen Frevlern und den redlich gesinnten Frommen auf einer weitgreifenden religiös-politischen Spaltung in Israel beruht. Die Verhältnisse während des syrisch-maccabäischen Zeitalters sind auch hier am meisten geeignet, das Ganze zu erläutern. Ein solcher

גִּבּוֹר (V. 1.), wie der hier angeredete, mochte z. B. wohl der Hohepriester *Alkimos* sein 1 Macc. 7, 5. 9—18. 21—25. Uebrigens spricht zwar durch das ganze Gedicht ein Einzelner, der Dichter selbst, wenn man will; doch lässt der Schluss vermuthen, dass dasselbe von Anfang an für den gottesdienstlichen Gebrauch bestimmt war.

V. 3. הגבור] Das Wort darf wahrsch. nicht als gleichbedeutend mit עָרִיץ *Gewaltthätiger* genommen werden, sondern bezieht sich wohl um so sichrer auf eine angesehene und mächtige Stellung des Angeredeten im Staate, da im Verlaufe der Anrede nicht etwa irgend eine Gewaltthat desselben getadelt wird, sondern nur seine Bosheit und Lug und Trug, die er übt. Auch erwähnt V. 9. den Reichthum, auf welchen er trotzt. *Gottes Gnade,* näml. gegen den Dichter, oder gegen ihn und alle Frommen, die jener anfeindet. — V. 4. *Auf Verderben sinnt deine Zunge,* d. h. sie sucht solches zu stiften. עשה רמיה] ohne Zweifel als Anrede zu fassen, nicht als ein zweites Prädicat zu dem Scheermesser; vgl. 101, 7. — V. 6. *Zunge des Trugs,* trügerische Zunge, wird von mehreren Auslegern (auch von *de Wette* und *Ew.*) als Anrede genommen. Der Parallelismus empfiehlt mehr die Auffassung als zweites Object zu אהבת, wenn auch der Gedanke im Grunde schon vorher ausgedrückt war. Vgl. übrigens 120, 2. 3. — V. 7. גם יגרׄ] *Auch wird dich Gott* dafür, wie sich gleichsam von selbst versteht, *ausrotten für immer; er wird dich packen* (חָתָה so nur hier;) *dich herausreissen aus dem Zelte,* d. i. aus deinem Hause, vgl. Hiob 18, 14. — V. 8. ויראו] *und werden* (Gott) *fürchten;* das thun die צדיקים freilich ohnehin, aber wenn sie Zeugen eines Acts der göttlichen Gerechtigkeit sind, belebt sich ihre heilige Scheu natürlich aufs Neue und desto stärker; vgl. 40, 4., wo jedoch nicht grade von denen die Rede zu sein scheint, die bereits den Glauben haben. — V. 9. Es sind die spottenden Worte der Frommen selber, die hier ohne weitere Einleitung eingeführt werden, ganz wie 2, 3. 6. Auch hier ist 40, 5. verwandt. *Und der auf die Fülle seines Reichthums vertraute,* gleichsam trotzte; vgl. 49, 7. und wegen des Vav cons. *Ew.* §. 332 c. ויעז בהוותו] (der stark oder) *mächtig war durch seine Bosheit,* doch, wie das Vorhergehende deutlich genug zeigt, nicht in Wahrheit, sondern nur dem Scheine und besonders seinem eignen Wahne nach, weshalb auch Andre gradezu übersetzen: „sich stark dünkte in seiner Bosheit" (*de Wette*). Es muss jedoch bemerkt werden, dass הַוָּה in dem hier vorausgesetzten Sinne sonst nicht vorkommt und die Parallele auch wohl diese oder jene andre Erkl. zulassen würde. LXX.: *καὶ ἐνεδυναμώθη ἐπὶ τῇ ματαιότητι αὐτοῦ. Ewald:* „(der) stolz war auf seinen Eigensinn." — V. 10. Der *grüne Oelbaum* bildet einen Gegensatz zu dem entwurzelten Baume, dem der Frevler V. 7. am Ende verglichen wurde. *Im Hause Gottes,* der Lieblingsstätte der Frommen, die zugleich in den maccabäischen Zeiten vielfältig ihr sicherster Zufluchtsort wurde. Vgl. die verwandten Stellen 23, 6. 27, 4. f. u. a. m. — V. 11. כי עשית] vgl. 22, 32. *Und will Deines Namens harren, denn er ist lieblich vor* (d. h. in den Augen) *Deiner Frommen;* sie freuen sich

seiner, lieben ihn (5, 12.). Der Name steht aber auch hier für die dadurch bezeichnete wesentliche Eigenschaft, vgl. zu 20, 2., so dass der Sinn etwa dieser ist: ich will vertrauensvoll erwarten, dass Du Dich durch Bestrafung der Frevler zeigest als der gerechte Gott, der Du dem Namen nach bist zur Freude Deiner frommen Verehrer.

PSALM LIII.

S. die Erklärung bei Ps. XIV.

PSALM LIV.

Inhalt. Rette mich, Gott! Gewaltthätige Gottlose stehn mir nach dem Leben V. 3—5. Gott ist mein Beistand, er wird meinen Feinden vergelten; vertilge sie, treu wie Du bist! V. 6. 7. Dann will ich Dir Opfer und Lobgesang darbringen für meine Rettung V. 8. 9.

Die kurzen Absätze des Gedichtes bilden keine gleichmässigen Strophen.

Es fehlt an speciellen historischen Beziehungen innerhalb des Ps., nur dass die Feinde V. 5. nach der recipirten, aber nicht unzweifelhaft richtigen Lesart als *Fremde* bezeichnet werden. Jedenfalls wird dieses einfache Gebet mit ähnlich verlaufenden Gedichten aus späterer Zeit zusammenzuordnen und von jeher für den Gottesdienst bestimmt gewesen sein. Die in der Ueberschrift enthaltene Angabe von dem Ursprunge des Gedichtes ist aus 1 Sam. 23, 19. (vgl. auch 26, 1.) entlehnt; die Haltung desselben im Allgemeinen und die V. 5. gewählten Bezeichnungen der Feinde des Redenden lassen diese Angabe als unstatthaft erscheinen.

V. 3. בשמך] *durch Deinen Namen;* vgl. zu 20, 2. 52, 11. תדיננני] *mögest Du mir Recht verschaffen;* vgl. den entsprechenden Gebrauch von שָׁפַט 10, 18. 43, 1. — V. 5. זרים] *Fremde;* man brauchte an diesem Ausdrucke in der Parallele mit עריצים grade keinen Anstoss zu nehmen und auch Jes. 25, 5. stehn dieselben Ausdrücke in Parallele mit einander; doch lässt sich nicht läugnen, dass das in der sonst sehr genau entsprechenden Parallelstelle 86, 14. gebrauchte זֵדִים *Uebermüthige* zu עריצים noch besser stimmt, und wenn auch hier die gleiche Lesart einiger Handschriften und die entsprechende Uebersetzung des *Chald.* durch זָדוֹנִין nur aus 86, 14. übertragen sein mag, bliebe es bei der Leichtigkeit einer Corruption des ד in ר immer sehr möglich, dass jenes wirklich die urspr. Form des Textes darstellte. Für das Verständniss des Ganzen ist übrigens die Sache nicht von grosser Wichtigkeit. לא שמו וגו׳] am besten als Zustandsatz zu fassen: *indem sie Gott nicht vor Augen haben.* — V. 6. בסמכי נ׳] Die Formel spricht freilich genau genommen nur aus, dass Gott zu denen gehört, die den Redenden stützen; doch ist die Meinung natürlich die, dass er seine vornehmste, ja seine einzig zuverlässige Stütze sei. — V. 7. Das K'tîb יָשׁוּב giebt nicht nur einen sehr passenden Sinn: *das Böse,* das sie mir anzuthun suchen, *wird*

auf meine Feinde selbst *zurückfallen*; sondern die Parallelgliederung erscheint auch natürlicher, als bei dem Q'rî יָשִׁיב, indem der Wechsel der dritten und zweiten Person in Bezug auf Gott gemieden wird. Doch wiegt dieser letzte Grund bei der grossen Freiheit, die sich die hebr. Schriftsteller in der Hinsicht nehmen, nicht schwer. Für den Sinn im Ganzen ist die Wahl zwischen beiden Lesarten gleichgültig, da es immer Gott selber ist, der diese Bestrafung der Feinde bewirken wird; aber an sich hat das K'tib als die *ältere* Lesart immer einen gewissen Vorzug in Anspruch zu nehmen. Uebrigens vgl. 7, 17. באמיתך] *in Deiner* bekannten und gewohnten *Treue* gegen mich, dieselbe aufs Neue bewährend, *vernichte sie!* — V. 8. בנדבה] *in* (oder mit) *Willigkeit* (d. i. freiwillig, im Gegensatze gegen die Opfer, die man zu bringen schuldig ist,) *will ich* (dann) *Dir Opfer bringen*. Wegen des 2. Gl. s. zu 52, 11. — V. 9. Die Perfecta mit Rücksicht darauf, dass die Handlung *dann* vollendet sein wird. Als Subj. zu הצילני ist noch שמך (V. 8.) zu denken.

PSALM LV

Inhalt. Höre mein Gebet, o Gott; ich klage über Feinde und Frevler, die mich bedrängen V. 2—4. Angst und Todesfurcht haben mich befallen und ich sehne mich in weite Ferne V. 5—9. Vernichte, ohne Herr, ihre Zungen; denn Gewalt und Streit herrscht in der Stadt; sie umkreisen dieselbe auf ihren Mauern, während drinnen Unheil, Bedrückung und Trug geübt werden V. 10—12. Und nicht sind es Feinde, über die ich mich beklage, sondern Meinesgleichen, die meine Vertrauten und Glaubensgenossen waren V. 13—15. Mögen sie zur Hölle fahren V. 16. Ich aber rufe zu Gott und er wird mir helfen V. 17—19. Er wird die gottlosen Frevler, die bundbrüchigen Heuchler bestrafen V. 20—22. Vertraue auf den Herrn; er wird dich stützen V. 23. Und Du, o Gott, wirst sie vor der Zeit in die Gruft fahren lassen, während ich Dir vertraue V. 24.

Kein regelmässiger Strophenbau; Hauptabschnitte sind hinter V. 9. und 16.

Obgleich der Text innerhalb des 20. V. eine starke Störung erlitten hat und viell. auch sonst nicht rein erhalten ist, bleibt doch das Ganze klar genug um die historische Situation wenigstens in ihren Hauptzügen erkennen zu lassen. In der Stadt (V. 10.), d. h. wahrscheinlich in Jerusalem, wird von Israeliten gegen einen andern Theil des Volks schmählicher Druck geübt; zu den Angefeindeten gehört der Dichter selbst; auf der entgegengesetzten Seite wird ebenfalls ein Einzelner besonders hervorgehoben, ein ehemaliger Freund des Dichters (V. 14. 15.). Ein Hauptvorwurf, der die gottlosen Gegner trifft, ist die Anwendung von Heuchelei, von Lug und Trug; aber auch Gewaltthat und Blutvergiessen (V. 24.) werden ihnen zur Last gelegt. Wegen V. 11. haben mehrere Ausleger angenommen, dass die Stadt grade belagert und deshalb die Mauer bei Tage und bei Nacht bewacht werde; dazu scheint auch recht gut zu passen, dass der Re-

dende sich nach V. 6—8. der ihm drohenden Gefahr gern durch die Flucht entzöge, diese ihm jedoch nicht möglich ist. Dann läge es nahe, etwa an die Zeit der Belagerung Jerusalems durch die Chaldäer zu denken, während welcher allerdings der moralische und politische Zustand der Hauptstadt dem hier dargestellten im Allgemeinen ähnlich genug gewesen sein mag. *Hitzig* (II. S. 83. f.) hält den damals lebenden Propheten Jeremia selber für den Verf. des Ps. und weist einige Berührungen in der Darstellung mit ihm nach; doch denkt er nicht an die chaldäische, sondern an eine frühere Belagerung durch die Scythen unter Josia; vgl. indessen zu V. 11. *Ewald* nimmt ungefähr dieselbe Zeit der Abfassung an und hält ebenfalls einen Propheten für den Verf. Doch ist es überhaupt sehr zweifelhaft, ob V. 11. auf eine Belagerung hindeutet (s. zu der St.), und für die gesammte Situation liesse sich auch in der späteren Geschichte Israels ein passender Zeitpunct recht wohl nachweisen. Die gewaltige innere Spaltung in der syrisch-maccabäischen Periode eignet sich zur Erklärung des Hauptpunctes vollkommen; jeder Schlechtigkeit waren die Abtrünnigen fähig und mehr als einmal mögen sie in Jerusalem schlimmer gehaust haben, als die Fremden. Namentlich liesse sich bei dem hervorragenden Individuum, das V. 14. f. angeredet wird, sehr wohl an den verworfnen *Alkimos* denken, 1 Macc. 7, 9—25. Aber freilich könnte, wenn dieser gemeint wäre, bei V. 11. nicht auf eine gleichzeitige Belagerung hingedeutet sein; s. zu d. St.

V. 2. ואל־תתעלם] vgl. 10, 1. — V. 3. אריד בשיחי] LXX.: *ἐλυπήθην ἐν τῇ ἀδολεσχίᾳ μου.* Der *Chald.* drückt aus: ich klage in meiner Rede; auch andre hebr. Ausleger geben dem Verbum אריד einen ähnlichen Sinn. Die neueren Erklärer meist nach Vergleichung des Arab.: *agitor* (*Ges.*), *ich irre umher in meiner Klage* (*de Wette*). *Ewald: ich schwindle seufzend.* Ein sichres Urtheil über die genaue Bedtg. des Verbi ist nicht mehr möglich. ואהימה] wahrsch. = וְאֶהֱמֶה 77, 4., wie viell. auch hier zu lesen ist; vgl. auch unten V. 18. Jedenfalls wäre der Sinn: *und will laut jammern*, damit Gott mich desto eher erhört. Aehnlich *v. Leng.*; dagegen *Ew.: und muss wimmern*, vgl. §. 228 a. — V. 4. schliesst sich in der Constr. an das Vorige an: *wegen der Stimme des Feindes, vor dem Drucke des Frevlers.* Der Ausdruck קוֹל erscheint in dieser Parallele etwas schwach, wogegen עָקָה *Druck* Bedenken erregen kann, weil das Wort sonst nicht vorkommt; vielleicht ist צַעֲקַת zu lesen und das Ganze von dem lauten, rohen Toben oder auch wie 44, 17. von dem Schmähen des Feindes zu verstehn. Dass aber überhaupt „der Feind" hier genannt wird, kann wegen V. 13. auffallen, wo es heisst: „nicht schmäht mich ein Feind, dass ich es ertrüge u. s. w., sondern du, der meines Gleichen, mein Freund" u. s. f.; indessen darf daran doch nicht mit Recht Anstoss genommen werden, da es klar ist, dass der Feind V. 13. in einem besonderen, gegensätzlichen Sinne gebraucht ist, an den der Dichter hier noch gar nicht denkt. כי־ימוטו עלי] *denn Unheil lassen sie auf mich herabfallen*, so dass es mein Haupt trifft oder mich zerschmettert. — V. 5. יחיל] hier viell. bloss s. v. a.

pocht. Andd.: *zittert* oder *ängstigt sich,* quält sich. נִפְעֲלוּ] im Perf.: Todesfurcht *hat mich befallen.* — V. 6. יִתְּנֵנִי פ] *dass mich ein Schauder überdeckt* (*Ew.*; vgl. §. 332 c.). — V. 7. וְאֹמַר] *und ich sage,* im unmittelbaren Anschlusse an das Vorhergehende. *Wegfliegen wollte ich und mich niederlassen,* näml. anderswo und zwar an sichrer Stätte, wie V. 9. weiter entwickelt wird. Andre nehmen שכן gradezu in dem Sinne von „zur Ruhe kommen"; doch sind die Stellen, die man zur Bestätigung des Sprachgebrauchs anführt, immer etwas andrer Art. — V. 8. Die Farbe der Rede wechselt ein wenig: *dann würde ich weithin fliehen, die Nacht zubringen in der Wüste,* d. i. in unbewohnter Gegend weilen bis die Gefahr vorüber ist. Das Verbum אלין ist viell. mit Rücksicht auf die *Nacht* des Unglücks gewählt. — V. 9. Rückkehr zu der früher gebrauchten Form: *hineilen wollte ich zu einer Zufluchtsstätte für mich.* Andre minder wahrsch.: „beschleunigen wollte ich mir das Entrinnen". Das 2. Gl. wird vermuthlich nur als nähere Bestimmung zu מִפְלָט gehören: (einer Zufluchtsstätte) *vor reissendem Winde, vor Sturm,* sodass die gleichsam heranstürmenden Gefahren durch dieses Bild bezeichnet wären. Andre nehmen aber die Präp. מִן als Ausdruck des Comparativs: „schneller *als reissender Wind* wollte ich eilen". Die Wurzel סעה nur hier, doch unverdächtig. — V. 10. Ein neuer Absatz beginnt, und zwar wieder mit einer an Gott gerichteten Bitte: *rotte aus, spalte ihre Zunge!* d. i. das Hauptwerkzeug ihres Frevels, mit Rücksicht auf die Lügen, womit die Frevler umgehn, die Heuchelei, Verläumdung u. s. w. Andre, z. B. *Gesen.*, verstehn die Worte vom Vernichten der Anschläge, die sie mit einander verabreden, und vom Zwiespalte, der bei ihren Berathungen unter ihnen selbst ausbrechen soll; der Ausdruck wäre jedoch dann sehr hart. Das „Spalten der Zunge" nur hier, und im Grunde schwächer als das vorhergehende „Ausrotten". כִּי־רָאִיתִי] *denn ich habe gesehn* und sehe fortwährend. Man dürfte erwarten in diesem Gl. zunächst solche Verbrechen genannt zu sehn, die eben durch die Zunge vollbracht werden; doch ist voran von „Gewaltthat" die Rede, dann erst von *Streit,* Hader. — V. 11. *Tag und Nacht umkreisen sie dieselbe* (näml. die Stadt) *auf ihren Mauern;* gewiss liegt es am nächsten als Subject des Satzes Menschen zu betrachten, und zwar eben die Frevler, auf welche das Suff. in לְשׁוֹנָם V. 10. ging und denen חָמָס und רִיב zur Last fällt. Aber zu welchem Ende diese die Stadt auf der Mauer umkreisen, ist nicht deutlich. Man hat, wie oben bemerkt wurde, an eine Belagerung gedacht, die eine fortwährende Bewachung der Mauern nöthig machte, deren Schrecken aber die Trostlosigkeit der Zustände in der Hauptstadt desto gefährlicher und betrübender erscheinen liessen. Doch wäre wohl zu erwarten gewesen, dass ein so wichtiger Punct anders als bloss beiläufig erwähnt würde; und selbst die beiläufige Erwähnung hätte auf natürlichere Weise eingefügt werden können. Wie die Worte vorliegen, machen sie ganz den Eindruck, als wenn darin *ein Vorwurf* gegen die Frevler enthalten sein sollte, und wenn man die Ansicht von einer gleichzeitigen Belagerung festhält, so könnte

man etwa an die vom Propheten Jeremia öfter ausgesprochene Ueberzeugung von der Erfolglosigkeit einer Vertheidigung gegen die Chaldäer erinnern, die zugleich eine Missbilligung dieser einschliesst. Indessen würde solche Deutung immer eine sehr künstliche bleiben, und es liegt weit näher von einer Belagerung ganz abzusehn und anzunehmen, dass die Frevler die Stadt Tag und Nacht bewachen, um bei dem im Innern derselben herrschenden Zwiste die unterliegenden Gegner an der Flucht zu verhindern, die wie dem Dichter, so auch manchen Anderen erwünscht gewesen sein wird. Man denke nur, um sich solche Zustände klar zu machen, an die maccabäischen Zeiten, insbesondre an die 1 Macc. 7. beschriebene Wirksamkeit des Bacchides und Alkimos. Was dort V. 15—19. erzählt wird, passt vollkommen zu dieser Auffassung des vorliegenden Verses. Es muss jedoch bemerkt werden, dass die meisten Ausleger in dem Verbum יסובבוה keineswegs die Frevler als Subj. anerkennen. Vielmehr lässt *Ewald* die freilich nicht weiter erwähnten, belagernden Feinde selbst die Stadt umkreisen, und zwar natürlich nicht *auf* den Mauern, sondern *an* denselben, im Grunde also *unter* den Mauern, an deren Fusse; so dass der Sinn des V. wäre: draussen umlagert man die Stadt, drinnen herrscht Unheil und Noth. Es möchte aber kein Hebräer zu irgend einer Zeit den Satz anders haben verstehn können, als von einem Umkreisen *auf* der Mauer, und deshalb wird auch die der *Ewald*'schen ähnliche Ansicht von *Gesenius* nicht gebilligt werden können, der die Präp. עַל im feindlichem Sinne nimmt, etwa so: man umkreist die Stadt, Angriffe richtend *auf* oder *wider* ihre Mauern. Ganz anders *Rosenm., de Wette, v. Leng.*, welche חמס וריב V. 10. zum Subj. des Satzes machen, so dass geschildert würde, „wie die Stadt von Aussen und von Innen, also ganz und gar, von Elend u. s. w. voll sei" (*v. Leng.*). Es ist jedoch schwer einzusehn, wie eine Stadt „von Aussen voll" sein kann, und nachdem V. 10. gesagt worden, dass Gewalt und Hader *in* der Stadt gesehen werde, wäre es gewiss wenig angemessen hinzuzufügen, dass eben sie die Stadt bei Tag und Nacht *auf ihren Mauern* umgeben und drinnen Unheil und Noth herrschen. Indessen fällt, wie man sieht, das Urtheil in dieser Hinsicht verschieden aus. — V. 12. הוות] *Verderben*, oder viell. hier (nach *Gesen.*): *scelera*; vgl. zu 5, 10. מרחבה] רְחוֹב, gleichsam *der Markt*, steht hier wohl mit besondrer Beziehung auf das dort abgehaltene *Gericht*, in welchem das Recht unterdrückt wurde (חך) und falsches Zeugniss (worauf man viell. מרמה beziehen dürfte) freies Spiel hatte. Vgl. übrigens die sehr ähnliche Beschreibung 10, 7. — V. 13. כי dient wohl zu weiterer Begründung der V. 10. vorgetragenen Bitte um kräftiges Einschreiten Gottes; der Zustand ist von unerträglicher Art: nicht *natürliche Feinde* sind es, die so schmählich hausen und auch den Dichter selbst höhnen, sondern solche Menschen, denen ein ganz entgegengesetztes Betragen Pflicht gewesen wäre. ואשא] *dass ich's ertrüge*, d. h. das könnte ich ertragen. עלי הגדיל] vgl. 35, 26. *Dass ich vor ihm mich verbürge;* was dem Landsmann, dem genauen Bekannten gegenüber nicht thunlich ist. —

V. 14. Der Dichter wendet sich nun mit grosser Lebhaftigkeit gradezu an einen einzelnen Widersacher, der die gute Sache treulos verlassen hatte und dessen Stellung eine besonders einflussreiche gewesen sein wird: *du aber bist meines Gleichen*, oder viell. besser als Ausruf: *du aber, ein Mensch meines Gleichen!* näml. solltest anders handeln; *du*, vor kurzem noch *mein Vertrauter und Bekannter!* [בעִ֝רְכִּי *mir gleich geschätzt*, näml. von jedermann. מְרֵעִי, offenbar schwächer als אַלּוּפִי, ist wohl bloss durch das Bedürfniss der Gliederung herbeigeführt. — V. 15. Die Anknüpfung durch אֲשֶׁר nimmt einen eigenthümlichen Weg; man hätte etwa erwarten sollen: der du mit mir vertraute Freundschaft pflogst! aber statt dessen knüpft die Rede gleichsam an אַלּוּף und מְרֵעַ und an deren Suff. *zugleich* an: *die wir zusammen Vertraulichkeit süss machten*, d. h. süsse Vertraulichkeit kosteten; *zum Gotteshause walleten*, das der abtrünnige Frevler jetzt verlassen hat. בְּרֹגֶשׁ] gleichsam: *inmitten einer lauten* (fröhlichen) *Menge*; gemeint ist der חָמוֹן חֹגֵג 42, 5. LXX. dagegen: *ἐν ὁμονοίᾳ*; *Symm.*; *συνδιαιτούμενοι*; *Ewald*: „in Eintracht", ohne dass dessen Rechtfertigung dieser Auffassung genügen könnte; vielmehr bilden סוֹד und רֶגֶשׁ hier einen Gegensatz, wie 64, 3. סוֹד und הֲמוֹן, insofern jede Art von סוֹד Stille voraussetzt, wovon רֶגֶשׁ und הֲמוֹן das Gegentheil sind. — V. 16. Es schliesst sich eine nachdrückliche Verwünschung an, sodass dieser Absatz noch kräftiger endet, als er V. 10. begann; aber die ersten Worte sind sehr unklar. Das K'tîb ישימות (als Ein Wort, nach der Masora) kann wohl nur יְשִׁימוֹת gelesen werden; das wäre dann etwa: *desolatio* (= exitium) *super eos!* In den Zusammenhang passt dies ganz gut, doch kommt das Wort sonst nicht vor, noch auch eine andere, genau entsprechende Formel; am besten wird noch mit *v. Leng.* תָּבֹאֵהוּ שׁוֹאָה 35, 8. verglichen. Die meisten Handschriften und Ausgaben haben jedoch (nach *de-Rossi*) die Lesart ישי מות (in zwei Worten), die der Masora als Q'rî gilt, im Texte selbst, daneben aber das Q'rî יְשִׁיאֵם. Beide Lesarten, mit und ohne א am Ende, sollen wahrsch. denselben Sinn ausdrücken, den man etwa so fasst: *mors decipiat* (et obruat) *eos* (*Ges.* lex. man. s. v. נָשָׁא I.). Aehnlich *Ewald*, mit Beziehung auf §. 224 b. wegen der Form יַשֵּׁי (= יַשִּׁיא) als Voluntativs. Auch die alten Versionen mögen die Sache ähnlich angesehn haben, wie namentlich *Symm.*: *αἰφνιδίως θάνατος ἐπέλθοι αὐτοῖς*. Gegen den Sinn ist eben Nichts einzuwenden, der Ausdruck aber immer ungewöhnlich; die urspr. Gestalt des Textes giebt viell. keine der jetzigen Lesarten wieder. *Hitzig* vermuthet יַשֵּׁם und übersetzt: „erstarre über ihnen der Tod"; was wenig befriedigt. חַיִּים] Wie diese Verwünschung gemeint sei, ergiebt sich aus Num. 16, 30—33.; die Erde soll sich öffnen und diese Frevler lebendig verschlingen, wie einst Qorach und seine Genossen. Der Widerspruch zwischen dem Ueberraschtwerden durch den Tod und dem „lebendig zur Hölle fahren" ist nicht so bedenklich, wie er *Hitzig* erschienen ist; Beides drückt vielmehr denselben Gedanken aus. רָעוֹת] *Bosheit*, wie Hos. 7, 1. בְּמְגוּרֵיהֶם] *in ihrer Wohnung*, ihrem Hause; *Ew.* unpassend: „in ihrem Weiler", da von dem,

was unter diesem Worte im Deutschen verstanden wird, hier nicht die Rede sein kann. *Hitzig* übersetzt sogar: in ihrem Speicher. Die Zusammenstellung des Hauses und des Innern (d. i. des Herzens oder der Brust) erscheint übrigens nicht ganz passend. — V. 17. Dem Schicksale, das die Frevler verdienen, stellt der Dichter jetzt seine eignen Aussichten gegenüber: *ich* aber *rufe zu Gott und der Herr wird mich erretten.* — V. 18. *Abends, Morgens und Mittags*, d. i. zu den drei Tageszeiten, wo wenigstens in der nach-exilischen Zeit das tägliche Gebet abgehalten wurde; vgl. *Winer*, bibl. Realw. u. d. W. *Gebet.* [ויִשְׁמַע in Beziehung auf die Zukunft; vgl. *Ew.* §. 332 c. — V. 19. [פָּדָה וגו׳ ebenfalls in Bezug auf die Zukunft, da der Dichter seine Hoffnung schon so gut wie erfüllt sieht: *er erlöst mich durch Frieden*, den er mir schenkt, *von dem Kampfe, worin ich mich befinde;* denn das ist der Sinn von מִקְּרָב־לִי, vgl. 18, 7., und mit Rücksicht darauf wird שָׁלוֹם am natürlichsten durch *Frieden* wiedergegeben. *Ew.*: „durch Heil"; *de Wette*: „zum Heil", was jedenfalls unzulässig sein wird. [כִּי־בְרַבִּים הָיוּ עִמָּדִי Wörtlich könnte man erkl.: *denn mit Vielen sind sie wider mich;* sie sind gleichsam da, um zu kämpfen *mit* mir. Auf das Verbum הָיָה scheint nämlich eine Constr. übertragen zu sein, die z. B. bei נִלָּחֶם gestattet wäre. *Mit Vielen* zusammen, die ihnen beistehn; obwohl da die Gegner im Plur. stehn, die Erwähnung ihrer Gehülfen kaum noch nöthig war. Viele Ausleger ziehen daher auch eine andre Auffassung des Wortes בְּרַבִּים vor und beziehen es auf die Frevler selbst, die *„als zahlreiche, in grosser Anzahl"*, wider den Dichter sind. In der That ist diese Erkl. weit ansprechender und die Art des Ausdrucks zwar keine gewöhnliche, aber unverwerflich. Sie entspricht dem וָאֵרָא אֶל־אַבְרָהָם בְּאֵל שַׁדָּי Ex. 6, 3. vollkommen, nur dass בְּרַבִּים des darauf ruhenden Nachdrucks halber vorangestellt ist; vgl. auch *Ew.* §. 277 b. — V. 20. Dieser V. giebt dem Kritiker durch Form und Inhalt grossen Anstoss; zwar schliessen sich die beiden ersten Worte ganz natürlich an das Vorhergehende an, aber schon das ויענם fällt auf; man hätte etwa וַיְעַנֵּנִי erwarten dürfen; denn offenbar hat man Ursache das Verbum ענה in unmittelbarer Nachbarschaft von שׁמע vom *Erhören* zu verstehn. Freilich übersetzt man, weil das Suff. sich dazu nicht fügen will, etwa so: *und er demüthigt* (oder beugt) *sie*, näml. die Frevler; ja *de Wette* findet darin ein Wortspiel, obgleich Ton und Inhalt des Gedichts dergleichen wenig zu begünstigen scheint. Viel wahrscheinlicher ist aber, da sich auch gleich nachher eine starke Störung im Bau des V. zeigt, dass hier ebenfalls die urspr. Gestalt des Textes nicht erhalten ist, sei es nun dass das Suff. ני — durch zufällige Verunstaltung in ם — verwandelt wurde, oder dass hinter dem Worte אֵל irgend ein Satztheil ausfiel, in welchem die „Unschuldigen" oder „die Leidenden", zu denen der Dichter gehört (vgl. V. 23.), ausdrücklich genannt waren; etwa so: יִשְׁמַע אֵל צַדִּיקִים וְיַעֲנֵם Das Folgende וְיֹשֵׁב קֶדֶם beginnt deutlich ein zweites Parallelglied, dessen grösster Theil leider durch eine Beschädigung der zum Grunde gelegten Hdschrift verloren gegangen ist. Am Schlusse des ganzen V. mag

סֶלָה gestanden haben, das jetzt mitten in den V. tritt. Man könnte um einen angemessnen Uebergang zum Folgenden zu gewinnen das Fehlende viell. in dieser Art ergänzen: וְיִשְׁמַע אֵל־יַדְּעָה רָשָׁעִים (vgl. Hiob 36, 6.). יושב קדם wird jedenfalls soviel sein als: הַיּוֹשֵׁב מִקֶּדֶם, *der* (als Herrscher) *thront seit der Urzeit. Ewald* begnügt sich damit, וְיִשָּׁב in יוֹשֵׁב zu verändern und übersetzt: „hören wird Gott und beugen sie der thront von Urzeit"; aber das zweite Subj. würde bei der Kürze der Sätze nicht bloss sehr entbehrlich sein, sondern auch dem Rhythmus schaden; auch ist die Annahme eines Fehlers dieser Art keine nahe liegende vgl. zu 7, 10. In andrer Weise hilft sich *v. Leng.*, indem er erklärt: „es wird hören Gott (näml. die Schmähungen der Frevler) und ihnen erwidern, denn er thronet seit Urzeit"; gegen den Zusammenhang und Sprachgebrauch, und mit unzulässiger Gedankenverknüpfung. Die beiden letzten Glieder des V. gehn auf die im Vorhergehenden jedenfalls bezeichneten Frevler; doch ist der Ausdruck חלופות sehr dunkel. Hält man sich ausschliesslich an den hebr. Sprachgebrauch, so wird das Wort nur *Aenderung, Wechsel,* bedeuten können; darnach übersetzen *de Wette* u. AA.: *sie, bei denen keine Aenderung,* näml. der Sitten, der Denkart, statt findet, gleichsam die unverbesserlichen Sünder. Der Ausdruck wäre aber seltsam und unnatürlich. *Ewald,* mit Berücksichtigung des Arab.: *Wechseltreue, Eidestreue;* für den Sinn bequemer, in Ansehung des Sprachgebrauchs desto bedenklicher. Man wird auf eine sichere Erkl. verzichten müssen. — V. 21. Auch dieser V. bezieht sich auf die Gegenpartei, aber wie es scheint so, dass dem Dichter die oben V. 14. f. angeredete Hauptperson wieder besonders vors Auge tritt: *er hat Hand an seine Freunde gelegt.* שְׁלֹמָיו in diesem Sinne nur hier; genau genommen wird nicht mehr darin liegen, als *diejenigen, mit denen man in Frieden lebt;* vgl. 41, 10. *Seinen Bund hat er gebrochen* freventlich; denn חָלַל ist der eigentliche Ausdruck in Beziehung auf die Verletzung geheiligter Dinge. Gemeint ist der Freundschafts- oder Friedensbund. — V. 22. Auch hier ist der Text schwerlich unversehrt und mit Rücksicht auf das unmittelbar Vorhergehende, sowie auf den Parallelismus, dürfte man vermuthen, dass die urspr. Gestalt desselben etwa diese war: חָלַק מֵחֶמְאָה פִּיו *glatter als Butter ist sein Mund.* In diesem Sinne erklärt schon der *Chald.* Die doppelte Aenderung in den Consonanten des Textes schreckt freilich die meisten Kritiker zurück, obgleich grade ein Zusammentreffen mehrerer Fehler in einer beschädigten Stelle keineswegs ungewöhnlich ist; es möchte aber, wenn man die vorgeschlagene Aenderung verschmäht, nichts übrig bleiben, als sich an die Auffassung der Punctatoren anzuschliessen, so sehr auch die Parallelgliederung dadurch verliert und so auffallend der Ausdruck מֵחֶמְאַת sein muss: *mollia sunt butyracea oris ejus;* „Butterworte" (*Ew.*), „Milchworte" (*Hitz.*), „Rahmworte" (*v. Leng.*) müssen den LXX. und dem *Syr.* nicht zugesagt haben, die den Text stark, aber unpassend, verändern. Völlig unzulässig ist die Ansicht von *Gesen.*, als könne מֵחֶמְאַת ein lautliches Aequivalent von מֵהֲמָאַת sein, s. lex. man. s. v. קרב־לבו] *während sein*

Herz (gleichsam eitel) *Krieg ist;* ebenso nachher: וחמת פרידות *während sie doch gezogene* (*Schwerdter*) *sind;* vgl. 37, 14. רכו] mit dem Tone auf der letzten Sylbe, wie רבו 3, 2., vgl. zu d. St. — V. 23. Der Uebergang ist hier ein sehr schroffer und die Art, wie sich der Inhalt des V. in das Ganze einfügen soll, wird dadurch dunkel. Zwar läge es ziemlich nahe, in der an den Frommen gerichteten Anrede die anscheinend aufrichtigen, in Wahrheit aber höhnenden, glatten Worte des Frevlers zu erblicken, deren V. 22. gedenkt, zumal da 22, 8. 9. eine ganz ähnliche Wendung genommen wird; aber die Fassung der Worte selbst und der Umstand, dass sich nichts daran anknüpft, was einer boshaften Anwendung der schönen Worte entgegentritt (vgl. zu 22, 10.) macht doch die Sache sehr bedenklich. Auf der andern Seite ist auch eine Anrede des Dichters an irgend einen Gleichgesinnten, oder alle Frommen zusammen, oder gar an sich selbst, nach dem sonstigen Verlaufe des Gedichts befremdend. Viell. darf man V. 23., und dann wohl auch V. 24., als ein Epiphonem ansehen, das, von andrer Stimme vorgetragen, beim liturgischen Vortrage allerdings eine vortreffliche Wirkung hervorbringen konnte. Dann liessen sich zu der Form der Anrede Stellen vergleichen, wie 27, 14. 31, 25. Innerhalb des V. ist der Ausdruck יְהָבְךָ sehr dunkel. Nach den ähnlichen Formeln 37, 5. Spr. 16, 3. zu urtheilen, könnte יָהָב (gebildet wie קָרָב V. 19. und 22.) für ein Nomen angesehen werden, und so geben die LXX. das Wort durch *τὴν μέριμνάν σου*; der *Chald.* durch „Hoffnung"; andre hebr. Ausleger durch „Last". Aber alle diese Deutungen lassen sich etymologisch nicht begründen und die Verschiedenheit der Erklärungen zeigt nur die Unsicherheit des Verständnisses. Mehrere neuere Erklärer finden darin „das (vom Geschicke) Gegebene, das Beschiedene", von יָהַב *dedit* (*de Wette*), = חֶלֶק Loos, Geschick (*v. Leng.*); doch würde der Hebr. schwerlich sagen: „wirf auf den Herrn das dir (von ihm) beschiedene Loos," und die oben angeführten Parallelstellen besagen auch etwas ganz anderes. Ebenso unpassend und überdies sprachlich unzulässig ist der Erklärungsversuch von *Ges.* (lex. man. s. v. יָהַב), wornach יְהָבְךָ ein Relativsatz im Perf. mit Suff. sein soll: *committe Deo id quod tibi dedit s. imposuit, i. e. sortem tuam.* Es fällt unter diesen Umständen auf die Richtigkeit des Textes ein gewisser Verdacht; ist derselbe aber unversehrt, so muss die Unzulänglichkeit unsrer Kenntniss des Sprachvorraths eingestanden werden. לא־יתן וגו׳] *er wird nicht Wanken geben dem Unschuldigen*, d. h. ihn nicht wanken lassen. Die Wendung ist bei ähnlichem Sinne doch etwas anders als 66, 9. 16, 10. — V. 24. Der Anschluss an das Vorige ist etwas lose, was sich indessen dann sehr wohl erklärte, wenn hier ein Epiphonem vorläge, dass in gewissem Sinne den ganzen Inhalt des Ps. kurz zusammenfasste. *Und Du, o Gott, wirst sie hinabsinken lassen* לבאר שחת; der Ausdruck ist auffallend und kommt sonst nicht vor. בְּאֵר ist *ein Brunnen*, שַׁחַת *eine Grube* und namentlich oft Bezeichnung des *Grabes* (16, 10. 30, 10. u. ö.); aber weder von einem *Gruben-*

brunnen, noch von einem *Grabesbrunnen* kann die Rede sein. Auch wenn man בְּאֵר = בּוֹר, בּוֹר setzen wollte, ergiebt sich kein recht befriedigender Sinn, da בּוֹר im Gebrauche mit שַׁחַת gleich steht und für die Verbindung beider gleichbedeutender Wörter nicht leicht ein Zweck zu ersehn ist. *Ewald* freilich übersetzt: *in Grabeshöhle*, wo aber die Grube durch einen ganz verschiedenen Begriff ersetzt ist. Getreuer *Hitzig: zur Grube des Grabes;* das wäre etwa: zu derjenigen Grube, die als Grab dienen soll. Der Vorgang der LXX. (εἰς φρέαρ διαφθορᾶς) und die Vergleichung von בּוֹר שָׁאוֹן 40, 3. hat andre Ausleger veranlasst שַׁחַת in dem Sinne von *Verderben* zu nehmen, als Derivat von שָׁחָה; ist diese Bedtg. überhaupt zulässig, so würde dadurch allerdings ein bequemeres Verständniss gewonnen. [לֹא־יחצו ימיהם Der Ausdruck sehr eigenthümlich und hart: *sie werden ihre Lebenszeit nicht in zwei gleiche Theile theilen;* das soll, wie es scheint, heissen: sie werden nicht einmal die eine Hälfte der Lebenszeit, die ihnen nach dem natürlichen Laufe der Dinge zukäme, wirklich erreichen, sondern noch vorher sterben; vgl. 102, 25. Spr. 10, 27.

PSALM LVI.

Inhalt. Erbarme Dich meiner, o Gott, da mich viele Feinde bedrängen V. 2. 3. Auf Dich setze ich mein Vertrauen, was können dann Menschen mir thun? V. 4. 5. Man thut mir wehe, trachtet mir nach dem Leben V. 6. 7. Vergilt ihnen den Frevel, stürze Völker, o Gott! und zähle meine Thränen V. 8. 9. Weichen werden meine Feinde, wann ich zu Dir rufe; auf Dich vertraue ich, was können dann Menschen mir thun? V. 10—12. Den schuldigen Dank werde ich Dir entrichten, dass Du mein Leben errettet V. 13. 14.

Fast durchgängig ergeben sich zusammengehörende Verspaare; eine Ausnahme machen V. 10—12, doch s. darüber zu V. 11. Ein Refrain zeigt sich V. 5. und 11. 12., ohne dass darauf eine Eintheilung in grössere Strophen von regelrechter Gestalt gebaut werden könnte. Zwar bezeichnet der Refrain beide Male einen etwas schärferen Abschnitt in dem Gedichte, aber auch hinter V. 9. findet sich ein solcher.

Dass das Gedicht nationale Beziehung hat, zeigt die Art, wie V. 8. *die Völker* erwähnt werden. In einem nicht sehr deutlichen Ausdrucke des 9. V. hat man eine Hindeutung auf das Exil zu finden geglaubt (s. zu der St.), auf welche Zeit auch die Verhältnisse des Redenden wohl passen; aber es wäre nicht minder möglich, dass man an Israels Noth zur Zeit der syrischen Herrschaft zu denken hätte. *Ewald* hält einen schon vor Jerusalems Zerstörung ins Exil wandernden Propheten für den Verf. Auf die in der Ueberschrift erwähnte Lage Davids zu Gath (1 Sam. 21, 11. ff.) deutet in dem ganzen Gedichte gar Nichts.

V. 2. שָׁאַף mit dem Acc., gierig nach etwas trachten, gleichsam darnach *schnappen*; vgl. 57, 4. אנוש] collective; viell. mit dem Nebenbegriffe der Verachtung, obgleich die Parallele eben nicht darauf hinweist. — V. 3. לחמים לי] wahrsch. = לחם עָלַי. מרום] angeblich = בְּגַאֲוַת 17, 10. oder בְּגַאֲוָה 31, 19.: *in Uebermuth, in Hoffahrt, stolz.* Der Ausdruck ist nicht ohne Härte und מָרוֹם wird in diesem Sinne sonst nicht gebraucht; auch hat die Hoffahrt im Kriege geringes Gewicht. Viell. steckt in dem Worte ein Fehler. — V. 4. יום אירא] weniger: *am Tage, da ich fürchte*, als da ich gleichsam fürchten möchte (oder sollte, nach *Hitzig*), Veranlassung haben könnte mich zu fürchten. Wegen der Construction s. *Ew.* §. 286 i. — V. 5. Im 1. Gl. macht דברו Schwierigkeit. Man übersetzt: *Gottes rühme ich mich, seines Wortes*, d. i. seiner Verheissung von Hülfe (*de Wette*, unter Vergleichung von Stellen wie 130, 5. und mit Ergänzung eines zweiten בְּ); oder so: *durch Gott preis' ich sein Wort*, d. i. in Gottes Sinne und Stärke, von ihm getrieben und begeistert, preise ich das Wort Gottes oder seine ewige Verheissung des Heils (*Ew.*); oder mit andrer Wortabtheilung (דָּבָר וּבֵאלֹהִים): *Gottes berühm' ich mich in der Sache* (*Hitz.*). Auch die LXX. veränderten den Text schon und lasen: דְּבָרַי: *ἐν τῷ Θεῷ ἐπαινέσω τοὺς λόγους μου.* Dies alles befriedigt sehr wenig; doch mögen die LXX. in der Gestaltung des Textes das Richtige getroffen haben, wenn auch nicht in der Erkl. Einen sehr natürlichen Sinn würde ihre Aenderung geben, wenn man übersetzte: *„Gott preise ich"* (s. 44, 9.), *sind meine Worte*, d. h. ist mein Spruch. Gradeso waren 22, 2. die Worte דִּבְרֵי שַׁאֲגָתִי der angeführten Rede nachgesetzt, und insofern das Folgende hier noch mit zu seinem Spruche gehört, ist die Stellung des אֶקְרָא 18, 4. mitten zwischen den zusammengehörenden Worten מְהֻלָּל יי ganz analog. בשר] zur Bezeichnung des ohnmächtigen Sterblichen, wie sonst auch אֱנוֹשׁ gebraucht wird, 9, 21. — V. 6. דברי יעצבו] *sie thun meiner Sache wehe, res meas affligunt* (*Ges.* thes.); ähnlich die meisten Ausleger. *Ewald* minder passend: „man kränkt meine Worte". In ähnlicher Verbindung kommt עָצַב zwar sonst nicht vor, doch mag die Sache unbedenklich sein. — V. 7. יגורו] *sie sammeln sich*, wie 59, 4.; so schon mehrere der alten Versionen. *Ewald*: „sie eifern"; *Hitzig*: „sie empören sich zum Streit"; beide Erklärungen scheinen misslich. יצפינו] Das K'tîb giebt Hif., das Q'rî Qal, wie 10, 8.; der Sinn soll wahrsch. derselbe sein: *insidiantur.* Das Hif. erklärt *Hitzig* vom Verbergen der Fangnetze, wozu das folgende Gl. gut passt. המה] Weshalb das Subj. hier aufs Neue hervorgehoben wird, ist durchaus nicht klar; *Ewald* meint, „wegen der folgenden starken Vergleichung": *sie* hüten meine Fersen, als wären sie solche, die nach meiner Seele trachten. Aber es liess sich ja nach dem früher Gesagten gar Nichts anderes von ihnen erwarten. *Die Fersen beobachten* ist natürlich s. v. a. ihnen auflauern, um sie näml. in das Netz (des Verderbens) zu verwickeln. Das letzte Gl. schliesst sich nicht eben bequem an; auch ist die Verbindung קוי נפשי in dem Sinne von „nach dem Leben trachten" auffallend und durch die Parallel-

stelle 119, 95. nicht ganz gerechtfertigt. Zur Noth könnte man wohl übersetzen: *wie sie*, d. h. indem sie *nach meinem Leben trachten;* doch wäre der Gedanke hier ziemlich überflüssig und der Ausdruck ungewöhnlich und matt. Aehnlich ist die Erkl. von *de Wette: dieweil* sie u. s. w. *Ewald*'s Auffassung ist schon oben angeführt. *Hitzig* trennt נפשי von קוו und lässt dasselbe noch von ישמרו abhängen: „sie belauern meine Fersen, wie sie verhoffen, meine Seele". Wenn sie aber die Seele wirklich belauern, brauchen sie darauf nicht mehr zu hoffen. In Wahrheit hätte man am ersten einen Gedanken erwarten sollen, wie dieser: wie sie hoffen, *werden sie mir das Leben nehmen*, also etwa: כַּאֲשֶׁר קִוּוּ יִקָּחוּ; vgl. 31, 14. — V. 8. Den Sinn des 1. Gl. hat unzweifelhaft *Ewald* richtig erkannt: *nach Frevel* (d. i. nach Massgabe ihres Frveels) *wäge ihnen dar*, vergilt ihnen; das sehr unbequeme פלט ist nicht sowohl durch פֶּלֶס zu erklären, als in dieses zu verwandeln. Gewöhnlich erklärt man: *bei* (trotz) *ihrer Bosheit sollte ihnen Rettung werden?* Das zweite Gl. zeigt ebenfalls einen Imperativ, obgleich es sich sonst nicht in strenger Parallele an das 1. Gl. anschliesst: *in Zorn stürze Völker* (oder die Völker), *o Gott!* הוֹרֵיד, ähnlich wie Spr. 21, 22. Dass hier plötzlich *Völker* genannt werden, ist überraschend, da sonst im ganzen Gedichte Nichts auf nationale Gegensätze hindeutet; indessen verträgt das Ganze eine nationale Auffassung recht wohl, zumal wenn die Zustände unter der syrischen Herrschaft dabei zum Grunde liegen, und in dem Worte עמים einen Fehler zu vermuthen, liegt auf keine Weise nahe. — V. 9. Die Gliederung des V. lässt Mehreres zu wünschen übrig. Das 1. Gl. scheint ein Motiv für die Ausführung des zuletzt vorgetragenen Wunsches zu enthalten, gleichsam: *Du hast ja gezählt* נדי. Aber dieses Wort ist sehr dunkel; man übersetzt zwar: *meine Flucht* oder *mein Exil*, allein diese Begriffe sind nicht zählbar. Dasselbe gilt „von der heftigen innerlichen Unruhe, dem Klagen und Rufen des Elenden", von welchem *Ewald* das Wort verstehn will. Auch durch die Berufung auf das Wortspiel mit בנאדך im 2. Gl. möchte die Kühnheit des Ausdrucks nicht entschuldigt werden, zumal da das dunkle Wort vorangeht und also nicht durch ein einmal Vorhandenes hervorgerufen sein kann. Viell. steckt ein Fehler in dem Worte. Das 2. Gl. fällt durch die Imperativform des Verbi auf: gleichwie nach dem Vorigen Gott des Leidenden — *Seufzer* etwa — *gezählt hat*, so sollte man erwarten, dass derselbe auch die vergossenen Thränen in seinen Schlauch bereits *gesammelt habe;* statt dessen erscheint nun hier bloss die Aufforderung, dies zu thun. Eine Berichtigung des Textes durch einfache und natürliche Mittel liegt jedoch nicht nahe und das Unpassende in der Darstellung mag wohl dem Dichter selber zur Last fallen. *De Wette* hilft sich damit, dass er dem Perf. סַפַּרְתָּה „eine dem Imperativ sich annähernde Bedeutung" beilegt; wie das möglich sei, ist freilich schwer zu begreifen. Uebrigens hat man hier keine Anspielung zu suchen auf „den Gebrauch, die Thränen der Trauernden aufzusammeln" (*de Wette*); sondern, wie man andre Dinge, die man zu irgend einem Zwecke aufbewahren

will, etwa in einen Beutel (צְרוֹר) thut, so soll Gott hier die Thränen der Trübsal, damit er ihrer sich erinnere, viell. auch damit sie dereinst wider die Frevler Zeugniss ablegen können, — nicht in einem Beutel, sondern da sie einmal flüssig sind, — in einem Schlauche aufbewahren. So erklärt sich das Bild ganz natürlich und ist in keiner Weise hart; vgl. die ähnliche Anwendung desselben (nur mit צְרוֹר) Hiob 14, 17. und die Note zu d. St. in *Hirzel's* Comm. 2te Aufl. Sehr ungelegen schliesst sich noch ein drittes Gl. an: הֲלֹא בִסְפְרֶתֶךָ, d. i. etwa: *sind* (*sie*) *nicht in Deinem Buche* (verzeichnet)? Sollten hier die Thränen als Subj. gedacht werden, so wäre nicht nur der ganz unnöthige Uebergang in ein andres, nur minder passendes Bild für dieselbe Sache zu tadeln, sondern es entstünde ein handgreiflicher Widerspruch mit dem Vorigen, indem das erbetene Sammeln der Thränen in den Schlauch ganz überflüssig wird, wenn diese schon von Gott in einem Buche verzeichnet sind, näml. um ihrer nicht zu vergessen. Denn die סֵפֶר ist nichts Anderes als ein זִכָּרוֹן Mal. 3, 16. Viell. ist aber als Subj. des abgekürzten Satzes dasselbe Wort zu denken, was im 1. Gl. dieselbe Stellung einnahm, also נְדֵי oder was etwa an dessen Statt dastehn sollte. Dann wäre das letzte Gl. wahrsch. von seiner urspr. Stelle gerückt und gehörte am ersten in die Mitte des V.; entbehrlich ist es freilich durchaus und den etwas schroffen Uebergang vom 1. Gl. zum 2. würde es auch in jener Stellung nicht wesentlich mildern. — V. 10. אז] *dann;* wie manche Ausleger meinen, hinweisend auf das folgende בְּיוֹם אֶ. Doch lässt sich nicht läugnen, dass die Erkl. etwas matt ist, ja dass אז um so weniger am Orte war, da der Redende grade jetzt schon zu Gott ruft. *Ewald* übersetzt: *doch*, und nimmt das Wort ebenso 69, 5. Viell. soll אז nur auf das Vorhergehende zurückweisen, insofern die Bewilligung der vorgetragenen Bitte eine Bedingung des göttlichen Beistandes ist: *dann*, wenn Du meines Leidens in so sorglicher Weise gedenkst, werden die Feinde zurückweichen am Tage, da ich rufe; also heute so gut, wie zu jeder andern Zeit. Aber in diesem Falle würde die Wirkung des Wortes sich (wenn auch nicht formell,) auf das 2. Gl. mit erstrecken müssen: *dann weiss ich das, dass Gott mein ist*, d. h. für mich, auf meiner Seite ist. Doch erscheint dies deshalb bedenklich, weil nach dem Früheren (V. 4. 5.), wie nach V. 11. 12., das Vertrauen des Redenden auf Gott unter allen Umständen fest steht. — V. 11. Obgleich hier zweimal דָּבָר ohne Suff. geschrieben ist, machen doch die Härte des Ausdrucks, das Ungenügende des Sinnes, den man herauspresst, und die Vergleichung von V. 5. höchst wahrscheinlich, dass ein Suff. beide Male nur durch Unachtsamkeit eines Schreibers oder durch irgend eine zufällige Beschädigung ausgefallen ist, und zwar, wie man vermuthen darf, das Suff. der 1. Pers., sei es nun, wie oben V. 5. empfohlen wurde am Plur., oder was ebenfalls denkbar wäre, am Sing. Der Sinn wäre jedenfalls: *„Gott preis' ich", ist mein Spruch.* Die (immer etwas sonderbare) Wiederholung der Worte hat veranlasst, dass hier auf zwei VV. vertheilt ist, was oben nur einen V. ausmachte;

stellt man auch hier einen einzigen V. her, so zerlegt sich das ganze Gedicht sehr natürlich in sechs Distichen. — V. 13. *Ich schulde, Gott, Deine Gelübde*, d. h. was ich Dir gelobt; der Ausdruck ist ungewöhnlich, doch unverdächtig. Die Verbindung der Gelübde mit dem Danke (תודות) wie 50, 14.; vgl. zu d. St. אשלם] *ich werde entrichten*, wann die Rettung erfolgt sein wird; wenigstens zwingt V. 14. nicht dazu, das Verbum auf die Gegenwart zu beziehen, als wäre die Hülfe schon erschienen. Doch könnte dies nach Analogie andrer Pss. ohne Bedenken angenommen werden, sobald man V. 13. 14. als ein Epiphonem rein liturgischer Art betrachten will; s. die Einl. §. 2. — V. 14. Abhängend von V. 13.: *dass Du mich errettet* u. s. w. [חלצ וגו׳] Die Frage dient bloss zur Versicherung: *ja* (Du hast errettet) *meine Füsse vom Sturze* (Falle)! Dass aber das Verbum aus dem 1. Gl. in Gedanken wiederholt werden soll, ist bei der ganz veränderten Satzform höchst unbequem, zumal da nicht eine blosse Steigerung eintritt; auch passt das Verbum חִצַּיל nicht gut zu dem Inhalte des 2. Gl. Viell. ist ein Verbum wie שָׁמַרְתָּ oder חָשַׂכְתָּ ausgefallen; doch vgl. die beachtenswerthe Parallelstelle 116, 8. *Um zu wandeln*, d. h. auf dass ich wandle, *vor Gott* (unter Gottes Schutze, vgl. 61, 8.) *im Lichte des Lebens*, oder wie Andre wollen: im Lichte der Lebendigen, wie es 27, 13. 116, 9. heisst: im Lande (oder in den Landen) der Lebendigen; jedenfalls ist es Gegensatz gegen die Nacht des Todes und der Unterwelt; vgl. Hiob 33, 30.

PSALM LVII.

Inhalt. Erbarme Dich mein, o Gott; zu Dir flüchte ich, bis das Unheil vorüber V. 2. Zu Gott rufe ich; er hilft mir V. 3. 4. Inmitten drohender Feinde lebe ich V. 5. Zeige Dich, Gott, in Deiner Herrlichkeit! V. 6. Man hat mir nachgestellt, ist aber selbst in die mir gegrabene Grube gefallen V. 7. Ich bin getrosten Muthes; früh will ich den Herrn preisen unter den Völkern V. 8—11. Zeige Dich, Gott, in Deiner Herrlichkeit! V. 12.

Der Refrain V. 6. 12. schliesst die beiden Abschnitte, worin das Gedicht zerfällt, wenn sie auch nicht regelrechte Strophen von gleicher Länge bilden.

Die Lage des Redenden ist diese: mitten in einer Gefahr, die als vorübergehend betrachtet wird (V. 2.), bittet derselbe voll Zuversicht um gnädigen Schutz. Schon jetzt hat er die Erfahrung gemacht, dass die gegen ihn gerichteten Nachstellungen zum eignen Schaden der Feinde gereichten (V. 7.); desto mehr ist er getrosten Muthes und preist er Gott mitten unter Heiden. *Ewald*, der den Ps. einem Propheten im Exile zuschreibt, fasst V. 7. etwas anders, so dass der Sturz der Gegner nur *zum Voraus* als gewiss erschaut wird. Es ist aber Nichts in dem Gedichte, was zu dieser Auffassung nöthigte. Jedenfalls wird dasselbe entweder in die exilische, oder in die syrische Zeit gehören, obwohl sich nicht bestimmen lässt, welche

vorübergehende Gefahr die Veranlassung zur Abfassung war. Die in der Ueberschrift erwähnte Flucht Davids in die Höhle (von Adullam, 1 Sam. 22, 1.) gehört auf keine Weise hierher; s. namentlich V. 5. am Ende. — Der liturgische Character des Gedichts tritt besonders in der zweiten Hälfte hervor; vgl. auch V. 9.

Der letzte Theil des Ps., V. 8—12., ist wiederholt 108, 2—6. Einzelne Abweichungen im Texte sollen hier sofort berücksichtigt werden; im Uebrigen s. unten Ps. CVIII.

V. 2. Der *Schatten der Flügel* wie 17, 8. צֵל־כְּנָפֶיךָ] vgl. *Ew.* §. 306 a. — V. 3. לְאֵל גֹּמֵר עָלָי] *zu Gott, als einem der für mich durchführt*, näml. was eben durchzuführen ist, der gleichsam für mich handelt. Wegen der Auffassung des Particips als Zustandsbezeichnung vgl. zu 18, 18. גֹּמֵר ist, wie das nahe verwandte גָּמַל (13, 6. 103, 10. u. ö.), hier *ohne Object* und mit עַל construirt; 138, 8. dagegen mit בְּעַד. Eine Umänderung in גֹּמֵל scheint nicht erforderlich. — V. 4. Zum 1. Gl. vgl. 18, 17.; auch hier wird יָד oder etwas Aehnliches zu ergänzen sein: *er wird vom Himmel (seine Hand) ausstrecken und mich retten;* doch s. weiter unten. Die Worte חֵרֵף שֹאֲפִי (mitsammt dem סֶלָה dahinter) fügen sich schlecht in den Zusammenhang und zerstören den Versbau. שֹאֲפִי wird nothwendig als Subj. zu חֵרֵף angesehen werden müssen: *mein gieriger Feind* (vgl. zu 56, 2.) *schmäht;* ein Obj. ist nicht ausgedrückt, ergänzt sich aber leicht; der Geschmähte wird der Redende selber sein. Es ist jedoch, wenn man den Worten diesen ihren einfachen und natürlichen Sinn lässt, zwischen den beiden Parallelgliedern, die von der göttlichen Hülfe handeln, kein passender Platz für sie, und sie werden als ein einzelnes abgerissenes Versglied gelten müssen, dem ein Parallelglied fehlt, und das von seiner ursprünglichen Stelle verdrängt ist. Alle bisherigen Erklärungsversuche sind höchst gezwungen und nur als Nothbehelfe zu betrachten. So bei *de Wette:* „es sendet vom Himmel und hilft mir *er, den* mein Verfolger schmäht"; bei *Ewald:* „vom Himmel senden wird, mir helfend, *wer mich anschnaubt, den schmähend* (vgl. §. 333 c.), senden wird seine Huld und Treue Gott"; bei *v. Leng.:* „er wird senden vom Himmel und mich retten, *schmäht der nach mir Schnaubende*" (als Bedingungssatz). Im letzten Gl. hat יִשְׁלַח ein Obj. bei sich und *Ewald* ist geneigt, darin erst die Vollendung des Gedankens im 1. Gl. zu erblicken; dieser möchte jedoch eher mit dem folgenden וַיּוֹשִׁיעֵנִי völlig abgeschlossen sein, und das spätere Nachholen wäre schwerfällig. Uebrigens muss eingeräumt werden, dass die Wiederholung desselben Verbi mit verschiedener Wendung besser gemieden wäre. *Seine Gnade und seine Treue*, d. i. seinen gnädigen und treuen Beistand. — V. 5. Der Schwierigkeiten sind hier nicht wenige, und selbst der Hauptgedanke ist nicht völlig klar. Nachdem die vollkommene Zuversicht auf den Schutz Gottes im Vorhergehenden ausgesprochen worden, kann die Rede in mehr als einer Weise weiter gehn, und wirklich bietet sich für die Auffassung dieses V. eine doppelte Möglichkeit dar. Entweder wird die fernere Einwirkung jener Zuversicht auf die Seele des

Redenden ausgemalt, insofern der ungewöhnlichste Muth ihn beseelt und es ihm unbedenklich erscheinen lässt, sich sogar mitten zwischen grimmigen Löwen zum Schlafen niederzulegen: בתוך לבאם אשכבה *inmitten von Löwen will ich mich niederlegen* u. s. w.; oder auch: es folgt, wie häufig unter ähnlichen Umständen, eine Schilderung der gefahrvollen Lage, worin sich der Redende eben jetzt befindet. Um hierüber weiteres Licht zu gewinnen, müssen zuerst die einzelnen Theile des V. näher betrachtet werden. In der ersten Hälfte erblicken die meisten Ausleger zwei Sätze: נפשי בתוך לבאם und אשכבה להטים *mitten unter Löwen ist mein Leben, unter Flammensprühenden lieg' ich* (*de Wette*) oder: *unter Löwen leb' ich, weile unter Gierigen* (*Ew.*); לבאם = לְבָאִים von לְבִי, vgl. *Ew.* §. 186 e. Es darf jedoch nicht eingeräumt werden, dass die Worte אשכבה להטים zusammen einen Satz bilden, selbst dann nicht, wenn dies etwa auch die Meinung der Accentuatoren war. *Hitzig* fasst daher auch das Ganze zusammen, indem er übersetzt: *mit meiner Seele lieg' ich mitten unter Löwen, Flammensprühenden;* doch ist diese Erkl. nicht minder unzulässig, als jene. Wenn man sagen kann: קִיְּלִי אֶקְרָא (3, 5.) und פִּי־קָרָאתִי (66, 17.), so berechtigt das noch nicht zu einer Verbindung wie נפשי אשכבה, da man sich nicht „mit der Seele" hinlegt, sondern mit dem Leibe. Man wird nicht umhin können anzuerkennen, dass neben dem deutlichen Satze בתוך לבאם אשכבה die beiden Wörter נפשי und להטים isolirt stehn. Nun könnte zwar נפשי als sog. absoluter Nominativ des Nachdrucks halber vorangestellt und zu erklären sein: *ich* meines Theils, der ich diese Zuversicht hege, *will mitten unter Löwen mich* (ruhig) *niederlegen;* nur lässt sich nicht in Abrede stellen, dass gar kein Grund vorhanden war, statt des natürlichen und anspruchslosen אֲנִי grade hier נפשי zu setzen. Die LXX. hielten für nöthig ein Verbum zu ergänzen; sie übersetzen: *καὶ ἐῤῥύσατο τὴν ψυχήν μου ἐκ μέσου σκύμνων.* Was ferner להטים anbetrifft, so bedeutet das Wort nach 104, 4. unzweifelhaft *flammende.* Man setzt, da es sich von Löwen handelt, insgemein *Flammensprühende* an die Stelle, ohne dafür weiteren Beweis beibringen zu können; doch mag dies zugestanden werden; es liegt wenigstens näher, als die von *Ewald* versuchte Zusammenstellung von להט mit להם „gierig sein (essen)", auf welche hin hier „ein neues Wort für Löwen" gefunden wird. להטים nun kann seiner getrennten Stellung wegen nicht einfaches Adjectiv zu לבאם sein; ebensowenig wäre es als Zustandsbestimmung passend: „unter Löwen, *als* Flammensprühenden", da hier durchaus keine bekannte und gewöhnliche Eigenschaft der Löwen hervorgehoben wird, sondern eine ganz ausserordentliche. Das einzig mögliche Verhältniss bliebe darnach das eines *Appositivs,* etwa so: „mitten unter Löwen will ich mich niederlegen, (unter) Flammensprühenden". Es wird noch die Frage entstehn, ob der Rhythmus an dieser Stelle die Anfügung eines solchen Appositivs erlaubt; s. unten. Die zweite Hälfte des V. schliesst sich unbequem an; die Wiederholung von בתוך wäre wohl unerlässlich gewesen, wenigstens dann, wenn wirklich bereits ein Appositiv eingeschoben

war. Ausserdem aber macht hinter dem gebrauchten kräftigen und unzweideutigen Bilde die nun folgende, gleichsam erklärende Erwähnung der *Menschen*, die gemeint sind, keinen guten Eindruck. Die Worte haben das Ansehen einer erläuternden Randglosse: die Menschen haben gleichsam Zähne und Zunge von Löwen. Dann war es freilich auch unnöthig בתוך wieder an die Spitze zu stellen. Da es jedoch immerhin denkbar ist, dass die Worte wirklich dem Dichter selber angehören, so mögen die beiden möglichen Fälle in Beziehung auf den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden hier erwogen werden. Ist die 2. Hälfte des V. echt, so wird nichts im Wege sein, die Form אשכבה in ihrem gewöhnlichen Sinne zu fassen: *ich will mich niederlegen*, näml. im Vertrauen auf Gott völlig unbesorgt; man könnte aber auch — der Ansicht *Ewald*'s (§. 228 a.) sich nähernd — den Werth der Form um etwas herabsetzen, sodass der Sinn wäre: mitten unter Löwen *bin ich im Begriffe* mich niederzulegen, — da ich einmal mitten unter ihnen lebe. Aber alle hervorgehobenen Unzuträglichkeiten innerhalb des V. blieben bestehn, und die jetzige Stellung der ungehöriger Weise in V. 4. eingeschalteten Worte חרף שאפי erschiene nach wie vor gleich räthselhaft. Ist dagegen die 2. Hälfte des V. 5. urspr. nur eine Randbemerkung, so ergiebt sich sofort, dass auch hier nur ein einziges Versglied übrig bleibt, und es liegt nahe, die Wiederherstellung eines ganzen Verses durch Vereinigung der beiden vereinzelten Glieder in V. 4. und 5. zu versuchen. Man könnte das vorhandene Material viell. so ordnen:

חרף שאפי נפשי . בתוך לבאים אשכבה:

es schmäht mich mein Verfolger; inmitten von Löwen bin ich im Begriff mich niederzulegen (oder: soll ich mich niederlegen); woran sich dann sofort die neue Aufforderung V. 6. anknüpfen würde. Die Vortheile, welche dieser Versuch gewähren würde, mögen dessen Kühnheit entschuldigen: die Worte חרף ש haben so eine passende Stelle und ein entsprechendes Glied, חרף ein Object gefunden; נפשי steht nicht mehr vereinzelt da und die folgenden Worte sind einfach und klar. להטים wird jedoch schwerlich beibehalten werden können, da es in seiner Stellung am Schlusse des V. dem Rhythmus wesentlich Eintrag thun würde. Viell. war es Variante zu לבאם, etwa in dem Sinne von *Flammen*, לְהָטִים (להבים). — V. 6. *Erhebe Dich über die Himmel, Gott! über die ganze Erde sei* (d. h. erstrecke sich) *Deine Herrlichkeit!* Der Sinn ist wohl kein andrer, als dieser: zeige Dich als den über Himmel und Erde herrschenden erhabenen Gott, indem Du mich, Deinen frommen Schützling, auch aus so drohender Gefahr errettest. — V. 7. Der zweite Theil des Gedichts beginnt; schon ist der Redende einer Gefahr entgangen; vgl. die Vorbemerkungen. Ein Netz war ihm gestellt; כפף נפשי *meine Seele krümmte sich* gleichsam schon vor Angst; vgl. *Ew.* §. 306 a. Die Worte werden schwerlich eine andre Auffassung vertragen, obgleich das Verbum sonst nirgend in intransitiver Bedtg. vorkommt. *Hitzig* sucht einen genaueren Parallelismus mit der 2. Hälfte des V.

zu gewinnen, indem er נפשי in נַפְשִׁי verwandelt: *er krümmt sich, er selbst;* dass aber כפף „das Umfallen des im Netze Gefangenen" bezeichne, ist nicht so deutlich wie dabei vorausgesetzt wird. Die LXX. drücken den Plur. aus und behalten die active Bedtg. des Verbi bei: *καὶ κατέκαμψαν τὴν ψυχήν μου.* Aber die Absicht der Feinde ging natürlich weiter, so dass die Sache, active gefasst, nicht in den Zusammenhang passt, während die nächste Einwirkung auf das Gemüth des Verfolgten einen sehr schönen Gegensatz zu der endlichen Folge für die Frevler selbst bildet. שיחה] = שִׂיחָה, שֵׂחַת, vgl. 119, 85. — V. 8. So ist der Redende denn mit Recht voll Zuversicht, sein Muth unerschütterlich (נכון). Ps. CVIII. beginnt mit diesem V., wiederholt aber die Worte נכון לבי nicht, obgleich die Wiederholung beim liturgischen Vortrage die beste Wirkung thut. Dagegen wird am Schlusse des V. ganz unpassend hinzugefügt: אַף־כְּבוֹדִי *auch meine Seele* (soll singen und spielen); es ist eine Verunstaltung der nächstfolgenden Worte. — V. 9. *Wach auf, meine Seele!* ermuntre dich zum Lobe Gottes! *Hitzig: mein Loblied!* was immer möglich wäre; vgl. 30, 13. והנבל וכנור] Der Art. ist in etwas nachlässiger Weise nur einmal gesetzt. אעירה שחר] Die Mehrzahl der Ausleger erklärt das Hif. intransitiv wie 35, 23. und שחר adverbiell: *mit dem Morgenroth will ich wach sein.* העירה intransitiv, unmittelbar neben עוּרָה, ist freilich auffallend und ob שחר so hat gebraucht werden können, steht dahin; jedenfalls aber ist der gewonnene Sinn den Umständen nach kein angemessener. Wenn der Redende früh auf sein will, so ist das kein Grund schon vorher, etwa am Abend, der Laute und der Harfe, oder gar der Seele selbst ein „wach' auf!" zuzurufen. Sehr schön dagegen, wenn auch kühn, würde der Dichter (nach *Jarchi, Dathe, Ew.*) sagen: auf, meine Seele (oder auch: mein Lied), auf, Laute und Harfe! *ich will das Morgenroth wecken!* näml. eben jetzt mit einem frühzeitigen Lobgesange. Zwar ist man in der ersten Hälfte des Gedichts V. 5. mit dem Worte אשכבה entschieden mehr auf ein Abendlied hingeführt, während hier ein Morgenlied angedeutet würde; dieser Wechsel wird indessen bei einem zu liturgischem Zwecke bestimmten Gedichte, bei dessen Abfassung der Dichter mehr andre Rücksichten im Auge hat, als das strenge Festhalten der Situation eines Augenblicks, nichts sonderlich Auffallendes haben, sobald man nur nicht ohne allen Grund voraussetzt, er habe grade ein Abendlied oder auch ein Morgenlied dichten wollen. Der Wechsel würde sich besonders dann noch leichter übersehen lassen, wenn man annähme, dass die beiden Theile des Gedichtes beim Gottesdienste etwa von zwei verschiedenen Chören vorgetragen wären. — V. 10. Die Abweichungen in Ps. CVIII. sind ganz unwesentlich. Zu der hier gebrauchten Formel vgl. 18, 50. Sie erklärt sich ebenso natürlich aus dem Wohnen der Heiden unter den Israeliten in der syrischen Periode, als aus dem Wohnen Israels unter den Heiden während des Exils und später. — V. 11. Statt des einfachen עד־שמים steht 108, 5.: מֵעַל־שָׁמַיִם. Vgl. auch 36, 6. — V. 12. על־שמים] viell. bloss Schreibfehler für על־השמים s. V. 6.; jedenfalls ist die Abweichung ohne Bedeutung.

PSALM LVIII.

Inhalt. Richtet ihr wirklich gerecht, ihr Mächtigen? Vielmehr Frevel begeht ihr, übt Gewalt im Lande V. 2. 3. Frevler, Lügner sind sie von jeher, giftige Schlangen, unzähmbar wie eine taube Otter V. 4—6. Zerbrich die Zähne dieser Löwen, o Gott! V. 7. Rasch und spurlos werden sie verschwinden V. 8—10. Der Schuldlose aber wird sich der Rache freuen, seine Schritte im Blute des Frevlers baden, und alle Welt sein Geschick preisen, sehen, dass Gott Richter ist auf Erden V. 11. 12.

Zu Anfang und zum Schlusse sondern sich je zwei Verse ziemlich scharf ab; in der Mitte entsprechen einander V. 4—6. und 8—10.; V. 7. steht allein, was aber mit absichtlicher künstlicher Anordnung des Ganzen zusammenhängen kann.

Die schreienden Ungerechtigkeiten, welche zur Abfassung dieses Gedichtes die Veranlassung gegeben haben müssen, könnten freilich an sich in jede beliebige Zeit gefallen sein, wenn nicht die Gesinnung, welche sich in den Schlussversen ausspricht, vorzugsweise an die Zeit der syrischen Unterdrückung zu denken geböte. Eben dieser Theil des Ps. lässt die nationale Beziehung und die liturgische Bestimmung des Ganzen leicht erkennen. Verwandten Inhalts ist Ps. LXXXII.

V. 2. Das Wort אֵלֶם stört nicht bloss den Parallelismus, sondern fügt sich, wie es da steht, auf keine Weise in einen vernünftigen Sinn, wie *Ewald* richtig gesehen hat. „Sprecht ihr wirklich Verstummen des Rechts?“ soll freilich nach *de Wette* und Andd. bedeuten: „sprecht ihr wirklich das Recht, das so lange verstummt ist?“ Es ist aber eben so gewiss, dass die Worte eine solche Umdeutung nicht ertragen, als es einleuchten muss, dass selbst der auf so gewaltsame Weise gewonnene Sinn ein völlig ungenügender ist. Wenn das Recht verstummte, so schwieg dasselbe, es kam gleichsam nicht zu Worte, weil Gewalt über Recht ging. Derselbe Zustand dauert ja aber nach V. 3. noch jetzt, indem statt des Rechtes Gewalt geübt wird; es ist also nicht der geringste Grund vorhanden, die Vergangenheit und Gegenwart hier einander gegenüber zu stellen. Auch wird es Niemandem einfallen zu sagen: sprecht ihr ein Recht, das bisher nicht sprach? *Ewald* punctirt nach dem Vorgange älterer Erklärer אֵלֻם und gewiss liegt nichts näher, als das, da vor Allem eine Anrede am Orte ist. Man hat diese zwar am Ende des V. in den בְּנֵי אָדָם finden wollen, obgleich wahrsch. mit Unrecht; auch lässt sich nicht läugnen, dass אֵלִים als Anrede einige Schwierigkeit macht. Aber immer bleibt dieser Besserungsversuch der gesundeste, während bei *Gesen.'s* Vorschlag (lex. man. s. v. אָלַם), das Wort gänzlich zu streichen, die vermuthete Entstehung desselben aus dem vorhergehenden הֶאֱמְנָם nicht eben natürlich erscheint. *Ewald* bemerkt zur Erläuterung von אֵלִים: „ungerechte Richter, gewiss heidnische, da der Dichter sie nach heidnischer Art, wiewohl sarkastisch in seinem eignen Sinne, *Götter* nennt“; was in Verbindung mit der

Stelle 82, 6. zur Aufklärung des allerdings nicht gewöhnlichen Gebrauchs dieses Wortes hinreichen kann. צֶדֶק תְּדַבֵּרוּן] von dem gerechten Urtheilsspruche zu verstehn, vgl. Jes. 45, 19.: אֲנִי יְיָ דֹּבֵר צֶדֶק מַגִּיד מֵישָׁרִים; also nicht: *justitiam in ore gestare* (*Ges.* lex. man. p. 209 b.). מֵישָׁרִים] adverbiell, = בְּמֵישָׁרִים 9, 9.: *mit* oder *nach Billigkeit*. Ebenso 75, 3., vgl. auch 67, 5. Der Accus. würde sich viell. als Obj. fassen lassen, vgl. 82, 2. Spr. 31, 9., wenn nicht das folg. בְּנֵי אָדָם am wahrscheinlichsten als persönliches Object zu תִּשְׁפְּטוּ anzusehen wäre; dann bildet es einen schönen Gegensatz zu אֱלִם, dem es nicht gut coordinirt werden würde; vgl. auch V. 3. das entsprechende בָּאָרֶץ. — V. 3. אַף] stärker als וְ, etwa: *und doch* oder *vielmehr;* vgl. *Ew.* §. 341 a. בְּלֵב] *im Herzen;* nicht bloss die Kürze des Ausdrucks fällt auf, indem man eher בְּלִבְּכֶם erwarten durfte, sondern es passt auch das Herz nicht gut zu der Handlung, dem „Frevel üben". Kann etwa der Dichter gemeint haben: „*wissentlich* übet ihr Frevel"? Oder ist hinter בלב irgend ein näher bestimmendes Wort ausgefallen? בארץ] *im Lande;* was bei der nationalen Beziehung des Ps. wahrscheinlicher ist, als „auf der Erde"; doch lässt sich für Letzteres V. 12. anführen, wo es zur Anerkennung kommt, dass es noch eine andere Gerechtigkeit auf Erden giebt, als etwa die bisher angeblich geübte. תְּפַלְּסוּן] *wäget ihr dar,* als wäre es mit richtiger Wage gemessen, mit der Wage der Gerechtigkeit, Hiob 31, 6. — V. 4. זָרוּ] von זוּר, *sie sind abgewichen* vom rechten Wege, und zwar von der Geburt an; sie sind demselben also im Grunde nie gefolgt. *Ewald* giebt dem Worte die Bedtg. *widerspenstig sein* und leitet es von der Wurzel זרר ab, §. 138 b. תָּעוּ] ganz ähnlichen Sinnes wie זרו: *sie sind abgeirrt.* — V. 5. חֲמַת־לָמוֹ] vgl. *Ew.* §. 322 c.; der Sinn ist: *das Gift, das ihnen eigen,* ihr Gift, und erst die folgenden Worte bilden das Prädicat. כְּמוֹ־פֶתֶן וגו׳] Ihr Gift ist ferner *nach Art einer tauben Otter, die ihr Ohr verstopft,* d. h. gleich dem Gifte einer solchen. Es liegt die Vorstellung zum Grunde, dass eine Schlange, deren Zähmung nicht gelingen will, taub sei oder viell. gar sich die Ohren verstopfe, und deshalb die angewandten Zaubersprüche nicht höre. יַאְטֵם nach *Ew.* §. 131 b. Eine andre Auffassung der Stelle empfiehlt *v. Leng.*, indem er die Worte יאטם אזנו auf den Frevler (im Sing., vgl. V. 8. 9.) bezieht: „gleich tauber Otter verstopft er sein Ohr"; doch schliesst sich V. 6. dann viel unbequemer an. — V. 6. חוברי וגו׳] Die Worte חוברים חוברי werden zusammen gehören, vgl. Deut. 18, 11.; es ist der *durch Bannsprüche Bannende.* מחכם ist Adj. zu dem zusammengesetzten Ausdrucke. — V. 7. Indem sich der Redende nun bittend an Gott wendet, wird zur Bezeichnung der gefährlichen Frevler — etwas unerwartet und nur vorübergehend — das häufig vorkommende Bild von grimmigen Löwen gebraucht. הָרַס vom Zerschmettern der Zähne nur hier; vgl. z. B. 3, 8. נִיתּוֹץ] vgl. Hiob 4, 10., wo das verwandte Verbum נתע gebraucht ist. — V. 8. Den wesentlichen Inhalt der VV. 8—10. bildet der nicht bloss gewünschte, sondern auch erwartete schnelle und spurlose Untergang der Frevler; V. 8. 9. können zwar als blos-

ser Wunsch verstanden werden, V. 10. aber nicht, und deshalb möchte von Anfang an der Ausdruck der zuversichtlichen Erwartung vorzuziehen sein. Die gewählten Vergleichungen wechseln rasch. [ימאסו *sie werden zerfliessen;* vgl. Hiob 7, 5. [יתהלכו - למו auf das Wasser zu beziehen, *das dahin geht,* verrinnt; wogegen *v. Leng.* weniger passend die Frevler als Subj. betrachtet. Die zweite Hälfte des V. tritt etwas störend in die begonnene Schilderung ein. [ידרך חצו *er* (der Frevler) *wird treten,* d. h. etwa *spannen, seinen Pfeil,* oder nach dem Q'rî: *seine Pfeile,* wozu das folgende Verbum im Plur. besser passt. Treten kann freilich in dem Sinne von „spannen" eigentlich nur von dem Bogen gesagt werden (vgl. 7, 13. 37, 14. u. ö.), da auf das eine Ende desselben getreten wird, während man an dem anderen die Sehne befestigt; indessen ist der Ausdruck auch 64, 4. auf den Pfeil übertragen, und דרך wird soviel sein, als נוּן 11, 2. [כמו יחמללו Vor dem Verbum ist כמו als Aequivalent von פַּאֲשֶׁר zu betrachten; die Bedtg. *sowie, sobald als,* die das Wort Gen. 19, 15. Jes. 26, 18. hat, giebt hier keinen Sinn. Man wird deshalb zunächst an die Bedtg. *als wenn* denken müssen; aber die dann sich ergebende Erkl.: „er wird seine Pfeile richten, *als wenn sie abgestumpft würden*", kann auch nicht genügen. *Ewald* übersetzt zwar: „man spanne seine Pfeile, d. i. die Pfeile mögen geschossen werden, als würden sie stumpf"; allein diese Umdeutung des Sinnes von ידרך ist sehr gewaltsam. Aehnlich hilft sich *Gesenius* (lex. man. p. 505 a.): *ubi mittit sagittas suas, erunt quasi praecisae, i. e. obtusae erunt, nihil valebunt;* wobei denn zugleich die Constr. äusserst hart wäre. Nicht minder schlimm, als die seltsame Fassung der Worte, ist der Umstand, dass dieselben jedenfalls keine gute Parallele zu der ersten Hälfte des V. bilden, dass der erkennbare Sinn, den sie haben mögen, nach der vorausgesandten viel stärkeren Verwünschung sehr schwach erscheint und auch der folg. V. sofort die Erwartung (oder wenn man will, den Wunsch) der gänzlichen Vernichtung der Frevler wieder aufnimmt. *Ewald* hält freilich dafür, dass die beiden Vorderglieder der VV. 8. und 9. einander entsprechen, und ebenso die beiden Schlussglieder; dies ist jedoch sehr zweifelhaft (s. zu V. 9.), und wenn man es einräumte, würde sich die unangemessene Anordnung der Gedanken nur wiederholen statt zu verschwinden. Viel eher hätte man hier einen Satz erwarten dürfen, wie etwa: מָחָצִיר יָמֵס מְהֵרָה יָמֹלּוּ vgl. 37, 2., oder wie: מֵחָצִיר יַחְלִיפוּ יְמוֹלְלוּ vgl. 90, 5. 6.; und sonderbar ist es, dass die Schriftzüge von חצו und חציר, von יחמללו und ימוללו so grosse Aehnlichkeit mit einander zeigen. — V. 9. Die Construction ist nicht deutlich. Es liegt nahe, יִמָּאֵסוּ aus dem 1. Gl. von V. 8. zu wiederholen, zu welchem dieser Satz die beste Parallele abgegeben haben würde: sie werden zerfliessen, wie ein שבלול; welchen dann die beiden folg. Worte näher erläutern. *De Wette* ergänzt lieber יִהְיוּ: „seien sie gleich" u. s. w., um auch das folg. Gl. besser anknüpfen zu können. Dass יהלך den Hauptsatz bilde, wie ebenfalls versucht worden, ist wenig wahrscheinlich. שַׁבְלוּל, mit Dag. dirimens für שַׁבְּלוּל, von שָׁבַל, (nicht von בלל, wie *Ges.* lex. man.

meinte,) ist unsichrer Bedtg. Die meisten neueren Ausleger erklären das Wort mit dem *Chald.* von der nackten *Wegschnecke*, die beim Kriechen eine Feuchtigkeit zurücklässt. *Ewald* versteht nach den LXX. u. AA. *Wachs*, wofür jedoch im Hebr. ein andrer Name bekannt ist. Wieder Andre vergleichen שְׁבַלָּה *Strom*, 69, 3. 16., was weniger gut zum Folgenden passt. תמס יהלך] etwa: (die Schnecke,) *die zerfliessend dahingeht.* תָּמֵס (aus תַּמָּס = תַּמָּס von מסס), seltne Abstractform (vgl *Ew.* §. 160 d. Not.), gleichsam *liquefactio*, aber adverbiell gebraucht. יהלך, wahrsch. nicht bloss von der Bewegung zu verstehn, sondern vom *Dahinschwinden*, das vom Zerfliessen unzertrennlich scheint. Nach *v. Leng.* bildete תמס allein den erläuternden Relativsatz zu שבלול, als Verbalform wie 39, 12., und יהלך wäre Hauptsatz. שבלול müsste dann als Femin. gelten. Das 2. Gl. schliesst sich an das Vorige jedenfalls unbequem an; wenigstens hätte man die Wiederholung der Präp. בְּ oder כְּמוֹ erwarten dürfen, da hier doch nur eine eigentliche Vergleichung am Orte ist. Ausserdem wäre noch ein passendes Verbum zu ergänzen, wie יִהְיוּ: *sie werden sein.* נפל אשת] wofür sonst נֶפֶל (mit Segol) allein vorkommt, *abortus*; אשת = אֶשֶׁת, wie Deut. 21, 11. 1 Sam. 28, 7. בל-חזו ש׳] vgl. Hiob 3, 16., wo in Parallele mit נֶפֶל steht: עֹלָלִים לֹא־רָאוּ אוֹר; hier ist der Ausdruck hart, da kein Nomen im Plur. vorhergeht: (wie diejenigen,) *die das Sonnenlicht gar nicht geschaut haben.* Zwischen den beiden Gll. des V. findet übrigens eine sehr angemessene Steigerung statt: nicht bloss dahinschwinden sollen die Frevler, sondern sein, als wären sie nie gewesen; denn dies wird der wahre Sinn der Vergleichung sein, nicht, wie *Ewald* meint, dass sie „als unnütz und unbrauchbar wie fortgeworfen verschwinden, als unreife Geburten, die man schnell wieder wegwirft". Nach *v. Leng.* ginge בל-חזו auf die Frevler und das Perf. spräche zuversichtlich von der Zukunft; was mindestens sehr unwahrscheinlich ist, zumal bei Vergleichung der angeführten Stelle im Hiob. — V. 10. Man kann nicht zweifeln, dass auch hier noch von dem Untergange der Frevler die Rede sei und dieser als ein plötzlicher vorgestellt werden solle; eben so deutlich ist, dass hier eine bestimmte Erwartung, nicht etwa ein Wunsch ausgedrückt wird; aber dem Verständnisse des Einzelnen legen sich grosse Schwierigkeiten in den Weg. סִירוֹת sind im Hebr. entw. *Kochtöpfe*, oder auch *Dornen* (Am. 4, 2.), obgleich diese gewöhnlich סִירִים heissen; die Zusammenstellung mit אַטָּד *rhamnus* lässt hier am ersten an Dornen denken, aber es bietet sich, wenigstens bei der durch die jetzige Accentuation angedeuteten Abtheilung der Sätze, keine vernünftige Erkl. dar. Eine enge Verbindung von סיריכם und אטד, etwa in dem Sinne von „Rhamnus-Dornen" ist unzulässig, und was *Gesen.* (thes. p. 951 a.) gemeint hat, ist durchaus nicht klar. Er sagt: „*antequam animadverterent spinas vestras, rhamnus* aderat, i. e. celeriter instar spinarum luxuriabant et increbescebant impii, sed *tam vivum quam ardentem* Deus abripiet, i. e. sed eadem celeritate Deus auferet eos. Imago petita est a dumetis, quae igne deleri solent". *Ewald* schlägt vor, אטד zum folg. Gl. zu ziehen, und erklärt so: „die Frevler sind

verwirrt und spitz wie Dornen und Dornengesträuch (Nah. 1, 10.); die Dornen können empfindlich stechen und sich vertheidigen, aber bevor es merken eure Dornen, schnell also und unverhofft, wird er (Gott) den Dornstrauch (das ganze Nest der Frevler) wie frisch wie trocken, mag er dürre sein oder auch noch so saftig und frisch, leicht im Sturm fortreissen". Freilich erhellt aus dieser Erkl. nicht, wer denn hier angeredet wird, und wozu überhaupt eine Anrede dienen soll; auch erscheint die Verbindung von חַרְחֹן, *Brand* oder *Gluth*, mit אטר sonderbar, welche dann zwingt den Werth des Wortes beträchtlich herabzusetzen, so dass es nur noch *Dürre* (= dürr) bedeuten soll. Viell. liesse sich aber auf ähnlicher Grundlage eine genügendere Auffassung erreichen. Der Dichter könnte etwa meinen: „es wird den Frevlern so gehn, wie ihr es oft erlebt: ehe noch eure Dornen, d. h. die Dornen, mit denen ihr euch auf dem Felde ein Feuer anmacht, es merken, also urplötzlich, stürmt er (Gott, oder auch der Wind) den ganzen Strauch, den ihr anzündet, hinweg, alle Zweige, mögen sie noch grün sein oder schon vom Brande ergriffen". Hierdurch würden die erwähnten Unzuträglichkeiten, wie es scheint, beseitigt sein. Ein ähnlicher Sinn liesse sich allerdings auch mit der Bedtg. *Kochtöpfe* erreichen. *De Wette* u. AA.: „bevor eure Töpfe die Dornen merken, so frisch wie brennend sind sie weggerafft." Die Anrede hätte denselben allgemeinen Sinn, wie eben vorgeschlagen wurde und das Feuer würde angezündet, um dabei zu kochen; auch miede man die Abtrennung des Wortes אטר von dem 1. Gl. Aber da doch die Töpfe zur Erkl. des Feueranzündens nicht nöthig sind, möchte, wie gesagt, die Nähe des אטר der andern Bedtg. den Vorzug sichern. Die Worte כמו־חי כמו־חרון erklärt *Hitzig* in einer Weise, die sprachlich nicht gerechtfertig erscheint: „bevor verspüren eure Töpfe die Dornen, wie oft auflebt, wie oft, der Brand, stürmt es sie weg". Das Ganze nimmt *v. Leng.* als Anrede an die Frevler, deren Bemühungen und Anschläge fruchtlos, deren Untergang rasch ist: „eh merken eure Töpfe den Dorn, (d. i. ehe das Fleisch in eurem Topfe recht warm oder gar wird,) sei's roh, sei's gar (näml. das Fleisch im Topfe), er (Gott) wird hinweg ihn stürmen (näml. den Dorn)". — V. 11. Dann, wenn Gott so die Frevler vertilgt haben wird, *wird der Schuldlose,* Fromme, *sich freuen, dass er Rache schaute*, d. i. den Tag der Rache erlebte, Zeuge derselben war. Das im 2. Gl. besonders lebhaft ausgesprochene Rachegefühl erinnert sehr an die durch die syrische Tyrannei in Israel hervorgerufene Stimmung. — V. 12. אדם] hier gleichsam: *die ganze Menschheit.* אך־פרי לצ׳] etwa: *ja! Frucht*, d. h. Lohn, *wird dem Pflichttreuen. Ewald* giebt אך nicht unpassend durch *„doch".* שפטים בארץ] Der Plur. zeigt, dass zu erklären ist: *ja, es giebt* (oder, *doch* giebt es) *Götter, die da richten auf Erden;* d. h. im Munde der Heiden, die der Dichter bei dem אדם besonders im Auge hat: doch giebt es eine göttliche Gerechtigkeit! Dass der Dichter selbst *seinen Gott* als den gerechten Richter kennt und im Sinne hat, versteht sich von selbst, berechtigt aber nicht, mit *de Wette* zu übersetzen: „ja, *Gott* ist Richter auf Erden!"

PSALM LIX.

Inhalt. Errette mich von meinen Feinden, mein Gott, von Uebelthätern und Blutmenschen V. 2. 3. Sie trachten mir nach dem Leben ohne meine Schuld, drum hilf mir! V. 4. 5. Auf! Gott Israels, alle die Völker strafe, nicht schone treulose Frevler! V. 6. Abends kehren sie wieder, umkreisen heulend die Stadt V. 7., lästern ungestraft, wie sie meinen V. 8. Aber Du, o Herr, spottest der Völker, Du bist meine Burg V. 9. 10. Mein Gott ist mir gnädig und lässt mich über meine Feinde triumphiren V. 11. Stürze sie, Herr! V. 12. Mögen ihre sündhaften Reden bestraft werden V. 13. Vertilge sie, dass sie erfahren, wie Gott herrschet in Jakob V. 14. Abends kehren sie wieder, umkreisen heulend die Stadt V. 15., schweifen umher nach Speise und bleiben über Nacht V. 16. Aber ich besinge am Morgen Deine Macht und Gnade; Du bist meine Burg V. 17. 18.

Ein doppelter Refrain V. 7. 15. und V. 10. 18. ist für die Erkenntniss der Form des Gedichtes wichtig. Dasselbe zerfällt in zwei Theile V. 2—10. und V. 11—18., deren jeder mit einer sehr regelmässig gebauten Strophe von vier VV. schliesst, die mit dem ersten der beiden Refrains anfängt, mit dem zweiten endigt. Was in jedem Theile übrig bleibt, scheint ebenfalls eine Strophe zu bilden; auch enthält diese im zweiten Theile wiederum vier VV., im ersten jedoch fünf. Wenige Pss. zeigen eine so künstliche Anlage, wie dieser.

Die zum Grunde liegende Situation in ihren einzelnen Zügen zu erkennen, ist nicht leicht. Die nationale Beziehung des Gedichts ist zwar nicht zu verkennen; V. 6. 9. 14. lassen darüber keinen Zweifel. Auch ist der Leser der Pss. gewohnt, die Feinde der frommen Gemeinde als Uebelthäter, Blutmenschen, Lästerer, Lügner u. s. w. gezeichnet zu sehn und es möchte insofern auch hier nichts Anderes so nahe liegen, als an die unglücklichen Verhältnisse während der syrischen Tyrannei zu denken. Dann würden die בגדי־און V. 6. wahrsch. auf die abtrünnigen Israeliten hinweisen, die es in Schändlichkeiten den Fremden mindestens gleich thaten. Aber diejenigen Stellen des Gedichtes, welche beim ersten Ansehen auf die Umstände des Augenblicks ein besonderes Licht zu werfen geeignet scheinen, wie namentlich V. 7. u. 15. (mit 16.), täuschen die Erwartung bei näherer Betrachtung ganz und gar. Zwar hat man vielfältig geglaubt, grade aus diesen Stellen schliessen zu dürfen, dass sich das Ganze auf irgend eine Belagerung, sei es Jerusalems, oder einer anderen Feste, beziehe, und die Worte וַיָּסֹבּוּ עִיר V. 7. 15. rechtfertigen den Gedanken an ein solches Ereigniss. Aber der ganze übrige Inhalt bietet Nichts, was nothwendig auf eine Belagerung führte, während Anderes der Annahme einer solchen Lage gradezu widerspricht; wenn der Feind eine Stadt belagert ist es nicht an der Zeit von den Sünden seines Mundes, von seiner Hoffart, seinen Lügen zu reden; selbst dann nicht, wenn es vorgekommen ist, dass Jeruselem einst zur Uebergabe aufgefordert wurde, „weil der Herr dasselbe doch

nicht erretten werde" (2 Kön. 18, 35.). Vielmehr führen diese Ausdrücke entschieden auf ein beständiges Zusammenleben, auf einen täglichen Verkehr des leidenden Frommen und des übermüthigen Fremden. Freilich nicht auf einen friedlichen Zustand, wie besonders V. 4. 5. zeigt; vielmehr haben die Fremden (und die Abtrünnigen) in der Stadt, d. i. in Jerusalem, die Gewalt in Händen und missbrauchen sie schmählich. Dass nun auch „das Umkreisen der Stadt" nicht nothwendig ein Umkreisen *von aussen* bezeichne, wie es zur Belagerung gehört, das lehrt der unter ganz ähnlichen Verhältnissen entstandene Ps. LV. deutlich genug; s. zu 55, 11. Sieht man unter diesen Umständen von der vermeintlichen Belagerung ab, so bleiben freilich mehrere Züge in den genannten VV. 7. 15. 16. noch immer unklar; allein nicht unklarer, als sie es bei der entgegenstehenden Ansicht sind. Sie sind auch nicht von der Art, dass sie einen vernünftigen Erklärungsversuch eben schwierig machten; nur lässt sich eine bestimmte Veranlassung nicht *in der Geschichte* nachweisen. Für die Erklärung der Situation im Ganzen aber bietet die maccabäische Periode mehr als einen geeigneten Zeitpunct dar, einen gleich sehr geeigneten aber keine andere Periode der israelitischen Geschichte, soweit uns diese bekannt ist. Wenn *Ewald* meint, der Ps. könne etwa vom Könige Josia auf Veranlassung der scythischen Invasion geschrieben sein, so ist doch gewiss nicht abzusehn, weshalb sich diese „rohen Nomadenvölker" mit Lug und Trug befasst haben sollten. Dass das Ganze ein Volksklagpsalm (vielmehr: Bittpsalm) sei, der in das maccabäische Zeitalter falle, ist auch *Hitzig's* Ansicht (II. S. 105. ff.); nur hält auch dieser an der Belagerung fest und erklärt das Gedicht nicht ohne grosses Geschick von der Belagerung der Feste *Ἀάθεμα* 1 Macc. 5, 9—13. 29—34. Da dasselbe ohne Zweifel für den Gottesdienst der Gemeinde geschrieben ist, so kann die herrschende Bezeichnung des Redenden durch die erste Person im Sing. entw. auf die Gesammtheit der betenden Gemeinde, oder viell. besser auf jedes einzelne Mitglied gehn, das die Erfahrungen und Empfindungen des Dichters selbst natürlich vollständig theilte. Die Ueberschrift bezieht den Ps. auf die 1 Sam. 19, 11. berichteten Nachstellungen Saul's, die jedoch mit dessen Inhalte Nichts zu thun haben.

Vs. 2. תשגבני] vgl. 20, 2. Die Präp. מִן darf nicht comparativ gefasst werden, sondern rührt von dem Begriffe der Errettung her, den das Verbum in sich schliesst; vgl. auch 107, 41. — V. 3. Die *Blutmenschen* wie 55, 24. — V. 4. *Sie stellen meinem Leben nach;* eine Klage, die auf belagernde Feinde angewandt seltsamer klingen muss, als wenn es sich von Bewohnern einer und derselben Stadt handelt. ינורו עלי] vgl. 56, 7., wo ebenfalls von solchen Nachstellungen die Rede ist, wie hier. עזים] *Starke* oder *Gewaltige* (vgl. 18, 18.), aber jedenfalls mit der schlimmen Nebenbedeutung, dass die Uebermacht missbraucht wird. לא־פשעי וגו׳] *ohne dass ich Missethat oder Sünde begangen hätte;* vgl. zu 51, 6. Wegen der Constr. s. *Ew.* §. 286 g. — V. 5. בלי־עון] Ebenso zu fassen, wie das Vorhergehende, obgleich das Suff. fehlt. *Hitzig* und *v. Leng.* nehmen es als Obj.

des folg. Verbi: „gegen den Schuldlosen rennen sie an", nach 18, 30.; aber vgl. die Anm. zu d. St. וירצון] Ohne Zweifel ist von gewaltthätigem Angriffe die Rede, und so wird auch das daneben stehende ויכוננו von der Vorbereitung auf einen solchen zu verstehen sein. Solche Scenen förmlichen Kampfes oder doch „militairischen Einschreitens", wie es jetzt heisst, gegen die pflichtgetreuen Israeliten, werden in der maccabäischen Zeit gewiss öfters vorgekommen sein. לקראתי] (komm) *mir entgegen!* näml. um mir beizustehn. Der Ausdruck erläutert sich am besten durch Vergleichung von V. 11. וראה] vgl. 9, 14. 25, 18. 19. — V. 6. ואתה] gleichsam: *und Du selbst.* Die Häufung der Gottesnamen ist hier in der affectvollen Anrede ungleich natürlicher, als oben 50, 1. אלהים צבאות] Die Worte können nicht einen zusammengesetzten Namen bilden; soll ein solcher entstehn, so sagt man eben ganz einfach: אֱלֹהֵי צ׳; vielmehr ist צבאות allein zum Gottesnamen geworden, der dann grammatisch unabhängig neben אֱלֹהִים so gut stehn kann, wie neben יהוה. Die בּוֹגְדִים können *Treulose*, Verräther sein, und dann sehr wohl auf die Abtrünnigen bezogen werden; das Wort kann aber auch auf die *räuberischen* Fremden gehn. Die Verbindung mit אָוֶן ist nicht ohne Härte und könnte auf einer Verwechselung mit den öfter genannten פֹּעֲלֵי אָוֶן (vgl. V. 3.) beruhen. Man übersetzt: „frevelhafte Verräther" (*de Wette, Hitzig*), oder: „sündliche Räuber" (*Ew.*). — V. 7. In der Auffassung des Werthes der Imperfectformen weichen die Ausleger von einander ab. Da hier, wie denselben Worten V. 15., entschieden ein Ruhepunct vorhergeht, so wird die Entscheidung darüber, ob hier ein Factum berichtet, oder ein Wunsch oder dergleichen ausgesprochen wird, wesentlich von dem Inhalte des in dieser, wie in der letzten Strophe, Nachfolgenden abhängen; was aber hier V. 8. folgt, ist nichts Anderes als Bericht über Thatsächliches, und ebenso scheint es sich Vs. 16. zu verhalten. Die letzten beiden Verse beider Strophen bilden zu dem über die Gegenwart Berichteten deutlich einen auf die Zukunft sich beziehenden Gegensatz. Es ist daher kein Grund zu ersehen, weshalb man etwa mit *de Wette* oder *Ewald* übersetzen sollte: „mögen sie zurückkehren u. s. w." Der Dichter schildert eben was geschieht, sich jeden Abend wiederholt, wenn etwa die einbrechende Finsterniss dem bedrängten Frommen die Vertheidigung erschwert und wenigstens die Schrecken der Gewaltthätigkeit vermehrt. לָעֶרֶב heisst zwar nicht ausdrücklich *jeden Abend;* aber schon die Wiederholung des ganzen V. deutet auf sich wiederholende Thatsachen hin und von dem, was wirklich „jeden Abend" geschieht, kann man sehr wohl sagen, es geschehe „Abends", wenn auch das Umgekehrte nicht möglich ist. Auch der Gegensatz V. 17. erläutert die Sache: *Abends* kehrt die Angst wieder, aber *am Morgen* der Dank für den Schutz, den Gott gewährt; vgl. 30, 6. Aber von wo kehren die Frevler allabendlich wieder? Eine solche Frage hat freilich der Dichter zu seiner Zeit nicht erwarten können; die Antwort liegt auch im Grunde sehr nahe: von da, wo sie sich den Tag über aufhalten; Frage und Antwort sind aber völlig gleichgültig, da es sich

wohl nur darum handelt auszusprechen, dass sich die Schändlichkeiten täglich *wiederholen;* dazu müssen die Thäter wiederkommen. *De Wette* meint, „sie mögen nur zurückkehren von ihrem Umherschweifen nach Speise, vgl. V. 16.", und findet hier seltsamer Weise „ein Bild des elenden Frevlerlebens". *Ewald* nimmt an, dass die Belagerer, „zur Nachtzeit strengere Hut haltend, des Tages sich zerstreuen um zu plündern." *Sie heulen wie der Hund*, d. h. wie Hunde; es scheint, dass die Vergleichung mehr durch das äussere Verhalten der rohen Schaaren veranlasst ist, als durch ihre Gier, dem Frommen zu schaden. Das *Umkreisen der Stadt* kann, wenn hier nicht von einer Belagerung die Rede ist, nach Massgabe von 55, 11. verstanden werden; doch dürfte auch Nichts hindern, es mit *Ges.* (lex. man. p. 640. sq.) vom *Umherziehen in der Stadt* zu nehmen, das dann jedem ruhigen Bewohner zum Schrecken gereichen muss. — V. 8. יביעון בפיהם] *mit ihrem Munde stossen sie aus*, etwa יָעִיז vgl. Spr. 15, 28., oder עָתָק *Freches* vgl. 94, 4. Gemeint sind, wie die ganze Sachlage ergiebt, *Schmähungen* gegen den Frommen, ja wohl gar gegen den Gott Israels selber. חרבות ונו׳] vgl. 55, 22. Die Worte מי שמע sprechen die Ansicht der gottlosen Frevler aus, die da meinen, auch Gott höre sie nicht; vgl. 10, 4. 11. 13. 94, 7. — V. 9. *Du aber spottest ihrer*, indem Du ihr ohnmächtiges Treiben siehst, ihre Lästerungen hörst; vgl. 2, 4. 37, 13. — V. 10. עזו] Dass hier in Uebereinstimmung mit V. 18. עֻזִּי zu lesen sei, als Anrede an Gott, ist von vielen Seiten anerkannt; diese Aenderung wird durch die Umstände geboten und wird bereits von den alten Versionen ausgedrückt. *De Wette's* Einwendung, es lasse sich nicht begreifen, wie aus dieser leichteren Lesart jene schwerere habe entstehn können, beruht auf der ungegründeten Voraussetzung, dass eine *absichtliche* Aenderung vorgenommen sei. אלוך אשמרה] Zwar fällt es auch hier leicht in die Augen, wie natürlich und angemessen die Lesart אֲזַמְּרָה V. 18. ist, und der *Syr.* drückt, obgleich er die jetzige Lesart bereits vorfand, wenigstens einen ähnlichen Sinn aus; dennoch halten die neueren Ausleger die officielle Lesart fest und meinen erklären zu dürfen: *auf Dich will ich achten* (*Hitzig* u. AA.) oder *warten* (*Ew.*); beides soll Ausdruck des Vertrauens sein. Der Sprachgebrauch rechtfertigt diese Ansicht nicht: שָׁמַר mit אֶל 1 Sam. 26, 15. (mit עַל ebenda V. 16.) bedeutet: über Jemanden wachen, um ihn zu beschützen; das ebenfalls verglichene שָׁמַר mit עַל Hiob 14, 16. hat nicht weniger einen ganz andern Sinn. Obgleich die jetzige Lesart nur durch grosse Nachlässigkeit eines Schreibers in den Text gekommen sein kann, wird doch geurtheilt werden müssen, dass die Wiederherstellung der Lesart in Vs. 18. auch hier das einzig Richtige sei. Am Ende des V. vermisst man die Worte אֱלֹהֵי חַסְדִּי, welche V. 18. den Schluss bilden und dem Rhythmus mehr Ründung zu geben scheinen. Da nun an der Spitze des folg. V. die Worte אלהי חסדו — mit dem Q'rî חסדי — stehn, so läge es nahe, unter Annahme des Q'rî, eine andre Abtheilung der VV. zu versuchen und damit die vollständige Gleichheit des Refrain's wiederherzustellen, wie namentlich *Hitzig* empfiehlt. Es kann jedoch

nicht zugegeben werden, dass das 1. Gl. des folg. V. aus dem einzigen Worte יְקַדְּמֵנִי bestanden habe, sondern es möchte am wahrscheinlichsten sein, dass V. 10. mit den Worten אֱלֹהֵי חַסְדִּי schloss, V. 11. aber mit dem Worte חַסְדּוֹ begann, und dass das unabsichtliche Auslassen von חַסְדִּי vor חַסְדּוֹ sowohl die Veränderung in der Versabtheilung, als das Q'rî veranlasste. Möglich wäre auch, dass V. 11. urspr. nicht bloss mit חַסְדּוֹ, sondern mit אֱלֹהֵי חַסְדּוֹ (hinter אֱלֹהֵי חַסְדִּי am Ende von V. 10.) begann, wo denn für die Erkl. 21, 4. zu vergleichen wäre. — V. 11. An die Spitze der zweiten Hälfte des Gedichtes tritt nicht eine klägliche Bitte, wie V. 2. 3., sondern der Ausdruck einer bereits gewonnenen festen Zuversicht: Gottes Gnade wird nicht ausbleiben. Auch nimmt die V. 12. folgende Bitte schon einen andern Character an, als jener ersten eigen war. Wegen des 1. Gl. s. zu V. 10.; zum 2. Gl. vgl. 22, 18. 54, 9. — V. 12. *Tödte sie nicht, damit es mein Volk nicht vergesse;* die Ausleger nehmen an diesen Worten, wie es scheint, keinen sonderlichen Anstoss, ungeachtet des auffallenden Widerspruches mit dem Schlusse der Strophe V. 14., wo es heisst: כַּלֵּה בְאַף כַּלֵּה וְאֵינֵמוֹ. „Die Feinde sollen recht grausam gestraft werden", meint *de Wette*, „nicht mit schnellem Tode, sondern mit langem Elende und Verbannung"; was wegen V. 14. unglaublich ist. Dagegen *Ewald* mit Beziehung auf die von ihm angenommene Belagerung: „Gott möge sie nicht tödten, bevor sie wieder kämen; nicht fern von Jerusalem in der Wüste mögen sie plötzlich fallen, ungesehen vom Volke Jerusalems, sondern im Taumel das Heiligthum antasten und dann im höchsten Frevel auf ewig untergehn". Wenn der Dichter wirklich etwas Aehnliches gemeint hätte, wäre ein klarerer Ausdruck wünschenswerth, vielmehr unerlässlich gewesen. Der Schlüssel zu dem Räthsel scheint noch nicht gefunden zu sein; der Kritik bietet sich, abgesehn von dem beregten Widerspruche, durchaus kein Verdachtsgrund dar, indem in formeller Hinsicht Alles in Ordnung zu sein scheint. [הניעמו וגו׳] Das Verbum הֵנִיעַ könnte, wie Num. 32, 13., bedeuten: *umherschweifen* oder *umherirren lassen*, vgl. 109, 10.; dadurch würde etwa ein Gegensatz zu der vorgehenden Bitte gewonnen und den Frevlern das Loos von Heimathlosen oder Verbannten zugedacht. Aber die enge Verbindung mit dem Folgenden (והורידמו) widerräth diese Auffassung und empfiehlt die Erkl. durch: *bringe sie zum Wanken*, und dadurch zum Fallen. Aehnliches meint viell. *Ewald*: „lass taumeln sie"; doch vgl. zu V. 16. בחילך wird nun, wenn die vorgeschlagene Erkl. richtig ist, wohl nicht (mit *Hitzig*) auf „Gottes Heer" zu deuten sein, sondern nur heissen: *durch Deine Kraft* oder *Macht*. *Und stürze sie*, die jetzt in voller Kraft dastehn, dass sie daniederliegen. *Unser Schild*, als Anrede, wie 84, 10.; hier wechselt einmal der Plur. mit dem Sing. — V. 13. Der Sinn des 1. Gl. ist: jedes Wort, das über ihre Lippen geht, ist eine Versündigung ihres Mundes. Die nähere Bezeichnung der Vergehn, die sie sich so zu Schulden kommen lassen, geben die beiden folgenden Gll.: *und so mögen sie sich* gleichsam selber *fangen in ihrer Hoffart*, wie in einem Fangnetze, *und wegen Fluchens* (vgl.

zu 10, 7.) *und wegen Lüge, die sie reden.* Es darf jedoch nicht unbemerkt bleiben, dass der Anschluss des letzten Gl. durch doppeltes מִן etwas Unbequemes hat; die Präp. בְּ passte vortrefflich zu dem Verbum יִלָּכְדוּ, nicht so das מִן. — V. 14. Vgl. oben zu V. 12. בחמה] *in Zorn;* vollständiger würde es heissen: בַּחֲמָתָךְ. Als Subj. zu וְיֵדְעוּ sind natürlich nicht die der Vernichtung anheim fallenden Frevler, sondern die Völker der ganzen Erde gemeint; deshalb kann auch am Ende stehn: לאפסי הארץ: *und sie mögen*, d. h. man möge *erkennen bis an die Enden der Erde, dass Gott in Jakob herrscht,* und kein Andrer! — V. 15. Nach der Art und Weise, wie die vorhergehende Strophe schloss, durfte hier eine Anknüpfung durch וְ nicht erwartet werden, und zwar um so weniger, da auch V. 7. diese Partikel nicht gebraucht ist. Wahrsch. ist sie zu streichen. — V. 16. חמה] mit Beziehung auf den vom Dichter beabsichtigten Gegensatz zu V. 17. *Sie,* die Frevler, machen es so; *ich* dagegen u. s. w. Es zeigt sich auch hier nicht der geringste Grund, die Imperfectform anders zu fassen, als die Gegenwart schildernd. יְנִיעֻן in Qal, (und ebenso wohl das im Q'rî ohne erkennbaren Grund empfohlene יְנִיעֻן in Hif.,) wird jedenfalls den Sinn von *umherstreifen* haben sollen; jeden Abend durchstreifen sie heulend die Stadt, suchend wo sie zu essen finden. Man braucht nicht grade eine Hungersnoth vorauszusetzen, um es erklärlich zu finden, dass eine Rotte übermüthiger Söldlinge in ihrer Unersättlichkeit von den unterdrückten Bewohnern der Stadt ohne Berechtigung erpresst, was etwa ihrer Sinnlichkeit behagt. Auch die folgenden Worte brauchen nicht auf Hungersnoth gedeutet zu werden, sondern haben am natürlichsten diesen Sinn: *wenn sie nicht satt werden,* wenn sie von dem bedrückten Bürger nicht soviel erhalten, als ihrer Gier genügt, *so bleiben sie die Nacht über,* so weichen sie selbst über Nacht nicht, wo doch ein jeder auf Ruhe im eignen Hause den billigsten Anspruch hat; וילינו nach *Ew.* §. 332 d. Die Ausleger weichen in der Erkl. dieses V. sehr ab. *Ewald* erklärt יְנִיעֻן durch: „sie werden taumeln", näml. „im Schwindel und der Trunkenheit des Uebermuths"; לאכל „zu dem Mahl", was aber bildlich zu nehmen ist; אם־לא וגו׳ „fürwahr, sich sättigen und bleiben!", mit der Erläuterung: „sie werden satt bekommen am Mahle dieser göttlichen Strafe, ganz austrinken den Taumelkelch, und sich nicht mehr rühren können im Tode, wie ein übertrunkener". Die ganze Deutung hat wenig Wahrscheinlichkeit, der Ausdruck ist gezwungen und לין ist gewiss niemals so gebraucht worden, wie hier angenommen wird. Die allem Anscheine nach ganz unnöthige Auffassung von אם־לא als Versicherung findet sich mit einer ähnlichen Deutung der Schlussworte auch bei *Hitzig* und *v. Leng.* — V. 17. So machen es jene, Abend für Abend, ja die Nacht hindurch; *ich* aber habe *jeden Morgen* neuen Grund, Dir, o Gott, zu lobsingen, dass Du unter solchen Umständen mich dennoch gnädig bewahrst. — V. 18. Das Verbum זָמַר mit אֶל zwar nur hier, aber unbedenklich; sonst wird es mit dem Accus. oder mit לְ verbunden.

PSALM LX.

Inhalt. Gott, Du hast zürnend uns verworfen; stell uns wieder her! Heile die Brüche des erschütterten Landes! V. 3. 4. Du hast Dein Volk harte Schicksale erleben lassen V. 5. Ein Panier hast Du aufgesteckt Deinen Verehrern V. 6.; hilf, damit sie gerettet werden! V. 7. Gott hat gesprochen: „mein ist das ganze Land! mir sind die Nachbarländer dienstbar!“ V. 8—10. O wär' ich in fester Stadt! fern in Edom! V. 11. Aber Du hast uns ja verlassen, o Gott! V. 12. Errette uns aus der Noth, da Menschen es nicht vermögen! V. 13. Nur mit seiner Hülfe können wir stark werden, nur er kann unsre Feinde zertreten V. 14.

In der Mitte des Gedichtes sondern sich die VV. 8—10. ziemlich scharf von dem Uebrigen ab, und gleichmässige Strophen ergeben sich nicht ungezwungen; doch wäre es möglich, dass drei Strophen von je vier Versen beabsichtigt wären.

Die Uebergänge innerhalb des Gedichtes sind zum Theil schroff und seltsam; der Plan des Dichters bleibt deshalb etwas dunkel. Unzweifelhaft ist indessen zunächst, dass ein Gebet der frommen Gemeinde aus einer Zeit schwerer Bedrängniss vorliegt, s. V. 3—5. 7. 13.; das Kriegsglück ist ihr nicht günstig gewesen V. 12. Die Bitte ist auf Errettung aus dieser Bedrängniss gerichtet, nicht bloss V. 3. 4. 7., sondern auch noch V. 13. Nur V. 14. zeigt sich deutlich, dass das Vertrauen auf Gott nicht völlig geschwunden ist, so hart er auch in seinem Zorne Israel gezüchtigt hat; er allein ist es ja, der Israels Kraft auch wiederherzustellen und dessen Feinde zu zertreten vermag. Eine muthvolle oder gar kriegerische Stimmung spricht sich nirgend aus, als etwa in dem anscheinend ohne alle Vorbereitung eingeführten Gottesspruche V. 8—10. Es wird aber nicht gestattet sein, um dieser Stelle willen mit mehreren Auslegern anzunehmen, dass das Gedicht auf einen bevorstehenden Kriegszug zur Unterwerfung namentlich Edom's Beziehung habe, und den allerdings nicht ganz klaren V. 11. in diesem Sinne zu deuten; vielmehr wird eine andre, zu dem Inhalte der Bitten V. 3. 4. 7. 13. besser passende Lösung der Schwierigkeiten versucht werden müssen, welche in dem Gottesspruche und in V. 11., sowie ausserdem in dem sehr isolirt stehenden V. 6. enthalten sind. Man könnte sich vielleicht die Sache folgendermassen vorstellen: V. 3—5. enthielten Klage und Bitte; V. 6. deutete auf einen Grund zur Hoffnung hin, indem Bezug darauf genommen wird, dass Gott Israel ein Panier gegeben, zu dem es sich sammeln soll; damit aber dieser Zweck erreicht werde, wäre bei der jetzigen Noth Gottes besondrer Beistand erforderlich V. 7. Das Panier würde dann V. 8—10. durch Anführung eines bereits bekannten göttlichen Ausspruches seiner religiös-politischen Bedeutung nach genauer bezeichnet; V. 11. drückte an der Spitze eines neuen Abschnittes die Sehnsucht nach äusserlicher Sicherung in der augenblicklichen Bedrängniss aus, allein die Zuversicht wäre nach V. 12. nur eine geringe; daher die Erneuerung der Bitte um Hülfe in der

Noth V. 13. und erst am Schlusse V. 14. der Ausdruck eines grösseren Vertrauens auf Gott. Immer bleibt dies nur ein Versuch, der viell. nicht genügend befunden wird, alle Schwierigkeiten aufzuhellen; wahrscheinlich würden wir in der Sache klarer sehen, wenn uns die liturgischen Einrichtungen bei der israelitischen Gemeinde besser bekannt wären. Es würde z. B. die Schroffheit der Uebergänge sehr gemildert werden, wenn man annehmen dürfte, dass die VV. 6. 8—10. 14. von andern Stimmen, etwa von Priestern, vorgetragen wurden, während das Uebrige recht eigentlich Gebet der ganzen Gemeinde war. Im Uebrigen wird bei der Erkl. der einzelnen VV. bemerkt werden, was an jeder Stelle zur Rechtfertigung der ganzen Auffassung zweckmässig erscheint. — Obgleich nun hier die Ansicht von einem bevorstehenden Kriegszuge zur Unterwerfung Edoms und viell. noch andrer Nachbarvölker hat bestritten werden müssen, welche namentlich von *Hitzig* (II. S. 93. ff.) in Schutz genommen ist, so wird doch deshalb nicht zugleich die von ihm, wie früher schon von *Rudinger* behauptete Beziehung auf das Zeitalter der Maccabäer aufgegeben werden müssen. Im Gegentheil ist die Situation im Ganzen aus dem Verhältnissen jener Zeit am natürlichsten zu erklären, auch die Verwandtschaft von V. 12. mit 44, 10. nicht zu übersehen. Ebensowenig braucht die scharfsinnige Combination des Gottesausspruches V. 8—10. mit den 1 Macc. 5. erzählten glücklichen Kriegsthaten der Maccabäer Juda und Simon in Galiläa und Gilead, gegen Edom, Ammon und Philistäa, gemissbilligt zu werden, obschon darüber keine Gewissheit zu erlangen ist; aber die feste Stadt V. 11. kann, wenn die oben wegen des Angriffskriegs erhobenen Einwendungen begründet sind, unmöglich das in den Händen der Edomiter befindliche *Hebron* sein, das Juda nach 1 Macc. 5, 65. eroberte, sondern es muss ein Platz gemeint sein, wo die frommen Kämpfer in einer Zeit ungünstiger Erfolge Zuflucht zu finden hoffen durften. Welchen Platz aber der Dichter im Auge hat, das wird sich freilich umsoweniger mit Sicherheit bestimmen lassen, da sich nicht einmal genauer angeben lässt, welcher Zeitpunct in der maccabäischen Periode zur Abfassung des Ps. Anlass gab. *Hitzig* denkt, wie bei Ps. XLIV., an die Niederlage des Joseph und des Asarja 1 Macc. 2, 55—62., und ganz unmöglich wäre diese Beziehung nicht; im Ganzen jedoch erscheinen die Ausdrücke des Ps. durch ein solches momentanes Missgeschick kaum gerechtfertigt. Vielleicht darf man eher an die traurigen Zeiten denken, welche auf den Tod Juda's und den unglücklichen Ausgang seiner letzten Schlacht folgten, 1 Macc. 9, 23—31. Durch diese Niederlage und besonders durch den Verlust ihres tapferen Führers war die Lage der frommen Insurgenten damals von der Art, dass ebenda V. 27. gesagt werden konnte: *καὶ ἐγένετο θλῖψις μεγάλη ἐν τῷ Ἰσραὴλ, ἥτις οὐκ ἐγένετο ἀφ' ἧς ἡμέρας οὐκ ὤφθη προφήτης ἐν αὐτοῖς.* Der neu erwählte Feldherr Jonathan musste sich mit seinem Bruder Simon gegen die südliche Gränze des Landes zurückziehen und hielt es für nöthig, seine Bagage den ihm befreundeten Nabatäern anzuvertrauen, welche zu der Zeit einen Theil des

ehemals edomitischen Gebietes inne hatten; ebenda V. 33. 35. Da war also gewiss Veranlassung genug, sich nach einer schützenden Feste zu sehnen, ja Sicherheit in einem fremden Gebiete zu suchen. Die in der Ueberschrift erwähnten Thatsachen aus David's Zeit eignen sich zur Erkl. der Sachlage auf keine Weise. — Dass der V. 8—10. angeführte Gottesausspruch von dem Dichter nur entlehnt ist, wird jedenfalls anzunehmen sein; dass er aber eine damals allgemein bekannte, etwa auf hohepriesterlicher Auctorität beruhende und auf die Verhältnisse der Zeit sich beziehende Offenbarung enthalte, ist um Vieles wahrscheinlicher, als dass derselbe aus einem davidischen Liede entlehnt sei, wie *Ewald* annimmt. Dass Farbe und Sinn von dem übrigen Gedichte sehr verschieden sind, ist wahr; aber die Verschiedenheit der Farbe erklärt sich hinreichend aus dem Unterschiede zwischen einem kurz und kräftig gehaltenen Offenbarungsspruche und einem für die gemeinsame Andacht in der Noth bestimmten Gebete, und was das Abweichende rücksichtlich des Inhalts und des Sinnes anbetrifft, so ist davon bereits oben gehandelt worden, aber nicht zu ersehen, welche Vortheile es für die Erkl. des Ganzen gewährt, wenn man das eingefügte Stück in ein so frühes Zeitalter hinaufrückt.

Der letzte Theil des Ps., V. 7—14., wiederholt sich 108, 7—14. und die Abweichungen in der Gestalt des Textes sollen hier bei der Erkl. berücksichtigt werden; im Uebrigen s. zu Ps. CVIII.

V. 2. Dieser Theil der Ueberschrift bezieht sich auf die 2 Sam. 8, 3—14. und 1 Chr. 18, 3—13. erzählten Kriegszüge, ohne sich jedoch streng an diese Berichte selbst anzuschliessen. Sie erwähnen namentlich Mesopotamiens (ארם נהרים) nicht, das hier genannt wird; ebensowenig Joab, an dessen Statt 2 Sam. 8, 13. David selbst, 1 Chr. 18, 12. Joab's Bruder *Abschaj* genannt wird; und die Zahl der im Salzthale geschlagenen Feinde beträgt in beiden Berichten 18000, hier nur 12000. Dass diese Feinde Edomiter waren, bestätigt nur 1 Chr. 18, 12. Uebrigens steht אֶת ohne Maqqef ausnahmsweise für אֵת und wird am besten durch den Gebrauch von עִם bei גֵּיְחָם erläutert werden. Das *Salzthal* muss höchst wahrscheinlich am südlichen Ende des todten Meeres gesucht werden. Am Schlusse des V. ist die Zahl als Appositiv zu אֱדוֹם zu betrachten.

V. 3. פרצתנו] *Du hast uns* (d. i. unsre Schlachtreihen) *durchbrochen;* andre Ausleger nehmen das Verbum unter Berufung auf 2 Sam. 5, 20. in dem Sinne von *zerstreuen*, aus einander jagen. תשובב לנו] Bescheidne Bitte: *mögest Du uns wiedergeben*, näml. was wir verloren an Kraft oder an Glück. Nach Andern soll לנו die Stelle des Objects vertreten: „mögest Du uns wiederherstellen", was weniger wahrsch. ist. — V. 4. הרעשתה ארץ] Viell. hätte abgetheilt werden sollen: הרעשת הארץ. Das Erdbeben ist jedenfalls bildlich zu verstehn und desto unbedenklicher darf man ארץ auf das heil. Land beziehen. רפה] = רָפָא; vgl. das ähnliche Beispiel 4, 7. — V. 5. השקיתנו וגו׳] Man hätte hier am ersten die Form des stat. constr. יֵין erwarten dürfen; die blosse Nebeneinanderstellung von יַיִן und תַּרְעֵלָה

ist derjenigen ganz analog, die sich z. B. in dem Ausdrucke מַיִם לַחַץ 1 Kön. 22, 27. 2 Chr. 18, 26. Jes. 30, 20. wiederfindet. Eine befriedigende Erkl. dieser seltsamen Ausdrucksweise ist noch nicht gegeben; *Ewald* handelt davon §. 287 h., wo aber sehr Verschiedenartiges daneben gestellt ist. Der Sinn wird immer sein müssen: *Taumelwein*, d. i. berauschender Wein. Anderswo steht dafür: כּוֹס תַּרְעֵלָה Taumelbecher Jes. 51, 17. 22. Diesen Becher lässt Gott in seinem Zorne (s. ebenda und Jer. 25, 15.) die Völker trinken, die er verderben will; denn in dem Rausche wird ihre Blösse aufgedeckt (Klagel. 4, 21.), sie werden zum Spott und zum Gelächter (Ez. 23, 32.); sie taumeln und geberden sich unsinnig vor dem Schwerdte, das Gott unter sie schicken wird (Jer. 25, 16.), oder fallen nieder und vermögen nicht demselben zu entfliehen (ebenda V. 27.), und so wird der Becher zu einem Becher der Verödung für sie (Ez. 23, 33.). — V. 6. Die Rede geht in der Perfectform weiter und man dürfte darnach eine Fortsetzung der Beschreibung des Unglücks erwarten, das Gott über Israel verhängt hat; aber das Uebergeben des Paniers ist keine Sache, die füglich als nachtheilig für die Empfänger angesehen werden kann; denn die Bestimmung des Paniers ist immer nur die, einen in Kriegszeiten unentbehrlichen Sammelplatz zu bezeichnen. Ist nun die Sache auch hier so anzusehen, näml. *als eine Wohlthat* für Israel, so ist der Uebergang von V. 5. zu V. 6. so schroff, dass er fast nur durch die Annahme eines Wechsels in der Person des Vortragenden hinreichend gemildert erscheinen kann; s. oben die Vorbemerkungen. Zu der Bitte im folg. V. würde dagegen die Erwähnung einer bereits empfangenen göttlichen Wohlthat ganz wohl hinüberleiten können; s. unten. Es ist unter diesen Umständen nicht zu verwundern, dass *Ewald* versucht hat, V. 6. eine andere Deutung zu geben, wornach auch hier noch die Schilderung von Israels Unglück fortgesetzt würde. Dies soll dadurch möglich werden, dass dem Gotte Israels gleichsam ein Vorwurf daraus gemacht wird, dass er das Volk durch Uebergabe eines Paniers zu einem Kampfe für den wahren Glauben verleitet habe, in welchem jenes doch nur unterliegen konnte, so dass ihm das Panier keinen andern Nutzen gewährte, als seine Schritte auf der Flucht dahin zu lenken. In diesem Sinne werden nun die leider gar nicht klaren Worte am Schlusse des V. gedeutet: „Du hast denen, die Dich fürchten, eine Fahne gegeben, *nur um sich zu flüchten vor dem Bogen*, nicht um zu siegen dadurch, sondern um besiegt zu werden“. Aber theils ist es gar nicht sicher, dass הִתְנוֹסֵס מִפְּנֵי קֶשֶׁת heisst: „sich vor dem Bogen flüchten“, theils läge, wenn dies der Fall sein sollte, in den Worten an sich noch immer keine Nöthigung zu dieser Auffassung, weil es auch für die Fliehenden, und vorzugsweise für diese, eine Wohlthat ist, wenn sie wissen, wohin sie sich zu wenden haben, um sich wieder zu sammeln. Sollte aber der angegebene Sinn deutlich ausgedrückt werden, so wäre es wohl unerlässlich gewesen, dem Worte לְהִתְנוֹסֵס die Partikel אַךְ vorauszuschicken, dessen Inhalt auch *Ewald* in seine Erkl. aufnimmt.

Es bleibt also mindestens zweifelhaft, ob diese eben so richtig sei, als sie sinnreich ist. Was nun den blossen Wortsinn der drei letzten Worte des V. anbetrifft, so ist zu bemerken, dass הִתְנוֹסֵס nur noch einmal Zach. 9, 16. (im Particip) vorkommt, dort aber die Bedtg. „sich erheben" hat, und mit נֵס von gleicher Wurzel (נסס) ist. Auch darf man wohl versuchen, dieselbe Bedtg. hier anzuwenden, da das Panier eben dazu bestimmt ist, sich zu erheben, oder auch solchen zu dienen, die sich (zum Kampfe) erheben. Allein die folg. Nebenbestimmung מִפְּנֵי קֶשֶׁט begünstigt die Sache durchaus nicht. קֶשֶׁט ist entw. s. v. a. sein grammatisches Aequivalent im Hebr. קְשָׁטָה Spr. 22, 21., nämlich *Wahrheit*, oder auch es ist s. v. a. sein Aequivalent im Chald. קִשְׁטָא = hebr. קֶשֶׁת *Bogen*. „Vor dem Bogen" sollte sich nun gewiss Israel oder das Panier ebensowenig „erheben", als „vor der Wahrheit"; dass grade מִפְּנֵי folgt, deutet überhaupt auf einen andern Sinn des Verbi hin und da הִתְנוֹסֵס ebensogut aus נוס entstehn konnte, als aus נסס, so wird, die Richtigkeit des Textes vorausgesetzt, immer noch am wahrscheinlichsten erklärt werden: „um sich zu flüchten (d. h. um ihre Zuflucht dahin zu nehmen,) vor dem Bogen", obgleich קֶשֶׁט im Hebr. nicht weiter so vorkommt. Es giebt freilich manche Ausleger, die מִפְּנֵי קֶשֶׁט unbedenklich durch „um der Wahrheit willen" übersetzen, was nur zum Erheben passt, nicht zum Flüchten; so z. B. *de Wette* und *Hitzig*. Aber der Sprachgebrauch widerstrebt dieser Erkl. und Stellen, wie z. B. Deut. 28, 20. Hos. 10, 15. sind ganz andrer Art, indem מִפְּנֵי *wegen* dort s. v. a. „in Folge von" ist, womit man hier den Ausdruck nicht vertauschen könnte; Jer. 9, 6. ist dagegen, wie *Ewald* richtig erkannt hat, רֵעַת hinter מִפְּנֵי ausgefallen und das Verhältniss ganz dasselbe, wie in jenen andern Stellen. Es fragt sich nun noch, welches denn das von Gott selbst übergebene Panier sei, zu dem sich seine Frommen sammeln sollen. Die Sache ist viell. nur so zu nehmen, dass daran erinnert wird, wie doch Israel unter Gottes eigner, Schutz verheissender Fahne fechte, und deshalb (V. 7.) um seinen Beistand in dem gegenwärtigen Augenblicke zu bitten berechtigt sei. Dann könnten V. 8—10. als Erläuterung für die Absicht betrachtet werden, die Gott bei Israels Bewaffnung hatte. Sonst liesse sich auch denken, dass von der Aufrichtung eines Paniers an einem besonderen Orte die Rede wäre, wohin sich die Frommen nur in dieser Zeit der Noth retten sollten, z. B. in irgend einer festen Stadt, vgl. V. 11.; doch liegt dies wohl weniger nahe und für die Einfügung von V. 8—10. verliert man dann den letzten ersichtlichen Beweggrund. — V. 7. Obgleich am Schlusse des vorigen V. סלה steht, würde man doch geneigt sein müssen, V. 6. und 7. möglichst eng mit einander zu verbinden und den ersten Theil des Ps. erst hinter V. 7. zu schliessen; aber dass in Ps. CVIII. zwar V. 3—6. weggelassen sind, V. 7. aber mit allem Folgenden beibehalten ist, lässt es glaublich erscheinen, dass mit demselben eine neue Strophe, — von ursprünglichen dreien die zweite, — begann. Das Wort יֵחָלְצוּן verträgt sich gut mit der Auffassung von הִתְנוֹסֵס durch „sich flüchten"; auch ent-

sprechen die יְדִידֶיךָ den וְהַאֲיִךְ V. 6. ganz wohl. Wegen der Ausdrucksweise הוֹשִׁיעָה יְמִינְךָ vgl. zu 3, 5. Die Verschiedenheit des Kt'ib und Q'rî findet sich 108, 7. ebenso wie hier; es war aber keineswegs hinreichender Grund vorhanden, die ältere Lesart zu verlassen. — V. 8. Auch hier schicken sich die Worte bei ihrer völligen Unabhängigkeit von V. 7. besser für den Anfang eines zweiten Theils, als für eine Fortsetzung. Dass der göttliche Ausspruch viell. in einer näheren Beziehung zu V. 6. steht, lässt bedauern, dass er nicht unmittelbar darauf folgt. בְּקָדְשׁוֹ] Wahrsch. ist gemeint: *in seinem Heiligthume*, wobei denn etwa an das hohepriesterliche Orakel zu denken wäre. Andre übersetzen: *in seiner Heiligkeit*, d. i. als der Heilige, der seine Zusage hält; wieder Andre, mit Beziehung auf 89, 36. Am. 4, 2.: (schwörend) *bei seiner Heiligkeit*. Mit Sicherheit lässt sich die Sache nicht entscheiden. Dass nun im Folgenden Gott selber redet und nicht, wie *de Wette* meinte, in einer Prophezeiung das Volk Israel redend eingeführt wird, ist wohl gewiss genug. Aber auch das erste Wort אֶעְלֹזָה wird man nicht berechtigt sein, von der Rede Gottes (mit *Ewald*) abzutrennen und als eine Art Parenthese dem (von ihm angenommenen älteren) Dichter zuzuschreiben. Das Wort steht weder müssig, noch in des Herrn Munde unanständig; es hat etwa den Sinn von: *ich will* (jetzt) *einen Triumph feiern*, näml. indem ich die fremden Feinde austreibe, und dann, heisst es ganz natürlich weiter, will ich vertheilen (an meine Frommen) Sichem u. s. w. אֲמַדֵּד] *ich werde ausmessen*, näml. um das Land zu vertheilen. *Sichem*, im Stamme Ephraim, und *Succoth*, jenseits des Jordan im Stamme Gad, dienen als zwei altberühmte Puncte zur Bezeichnung des ganzen Gebietes, in welchem längst fremde Ansiedler in die Stelle der Israeliten eingerückt waren. — V. 9. Dann sind Gilead und (das cisjordanische) Manasse wieder Theile des Gott eignen Landes; dann treten auch wieder, wie vormals, die beiden mächtigsten Stämme schützend und leitend an die Spitze des Volkes, Ephraim und Juda. מָעוֹז רֹאשִׁי] *meines Hauptes Schutz*, d. i. mein Helm, also gleichsam die wichtigste Schutzwaffe des Herrn im Kampfe gegen seine Feinde, wird Ephraim sein. Daneben kann מְחֹקֵק wohl nur den *Herrscherstab*, das Scepter, bedeuten, wie Gen. 49, 10., worauf sich dieser Theil des Gottesspruches gewiss bezieht. Es wäre übrigens nicht unmöglich, dass derselbe zugleich eine göttliche Bestätigung der Heerführerschaft des Maccabäers Juda anzudeuten bestimmt war. Unbedeutend ist die Abweichung 108, 9. — V. 10. Nächst der angekündigten Wiedergewinnung des eignen Landes steht nun zur Zeit des Orakels auch noch die Unterjochung der Nachbarvölker in Aussicht. Gleichwie Ephraim und Juda als die edelsten Stücke des Krieger- und Herrscher-Schmuckes vorgestellt waren, so werden Moab und Edom, um ihre Dienstbarkeit zu bezeichnen, als niedere Geräthe für den täglichen häuslichen Gebrauch vorgestellt, Moab als Gottes Waschbecken, Edom etwa als ein Brett, auf dem die Schuhe aufbewahrt werden. Das Land der Philister endlich wird selbst angeredet, aber der Sinn des Imperativs הִתְרוֹעֲעִי ist nicht ganz

klar. Das Verbum bedeutet 65, 14. unzweifelhaft *jauchzen*, und man könnte darnach an eine mehr freiwillige Unterwerfung und freudige Huldigung von Seiten dieses Gebietes denken, oder an eine aufrichtige Freude über die Demüthigung der Edomiter, als der bisherigen gefährlichen Nachbaren. Doch liegt dergleichen nach dem zunächst Vorhergehenden gar nicht nahe, und schon 108, 10. lehrt eine erleichternde Abänderung des dunkeln Textes kennen: עֲלֵי פְלֶשֶׁת אֶתְרוֹעָע *über Philistäa werde ich jubeln.* Aehnliches sucht *Rosenm.* bloss durch andre Punctation zu erreichen: עֲלַי פְּלֶשֶׁת הִתְרוֹעֲעִי *über Ph. ist mein Jubeln.* *Ewald* giebt dagegen dem Verbum eine etwas andre Bedtg. und erklärt: „*ob meiner*, ob meines Siegs und meiner Strenge, *schreie laut*, jammere, *Phil.!* vgl. Jes. 15, 4. Viell. ist hier das Richtige getroffen. — V. 11. Dass hier nach Anführung des Gottesspruches wieder, wie vorher, die Gemeinde redet, ist das allein Natürliche. *Ewald* lässt ohne zureichenden Grund und gegen alle Wahrscheinlichkeit hier und in der ersten Hälfte von V. 12. noch David reden, vgl. oben die Vorbemerkungen. Die Frage, wie sie hier erscheint, wird bekanntlich im Hebr. ganz gewöhnlich zum Ausdrucke des Wunsches und der Sehnsucht, und man kann übersetzen: *o würde ich doch hingeleitet zu fester Stadt* oder *zu einer festen St.!* So wird man sich aber schwerlich ausdrücken, wenn man die Absicht hat eine feindliche Festung anzugreifen, wie mehrere Ausleger, irre geleitet durch den vorhergehenden Gottesspruch und im Widerspruche mit dem Inhalte von V. 13., angenommen haben. Vielmehr kann der Dichter nur meinen: o fände ich doch Schutz in einer festen Stadt, hinter Wall und Mauern! Zu diesem klaren und durch den wesentlichen Inhalt des Ps. gebotenen Sinne des 1. Gl. stimmt auch das Parallelglied sehr wohl, sobald man übersetzen darf: *wer führt mich bis Edom?* d. i. o wäre ich doch in Edom! *Hitzig* (II. Vorr. S. IX.) sucht das Perf. in dieser Bedtg. zu rechtfertigen, vgl. oben zu 11, 3. Möglich wäre aber auch, dass ursprünglich מִי יַנְחֵנִי geschrieben war, wo denn über den Sinn gar kein Zweifel bliebe und die natürliche Uebereinstimmung zwischen beiden Versgliedern vollkommen klar wäre. Man würde desto sichrer erkennen, dass sich die bedrängten Frommen dahin gebracht sehen, selbst ausserhalb Landes eine Zuflucht zu suchen. Wollte man dagegen die Perfectform auf die Vergangenheit beziehen, so würde man den ganz unpassenden Sinn erlangen: *wer hat mich bis Edom geführt?* Die Frage würde im ersten Gl. Ausdruck des Wunsches sein, im 2. nicht. Man hat sich freilich dadurch helfen wollen, dass man die zweite Frage als eine Art von Antwort auf die erste nimmt: „wer bringt Festungen in meine Gewalt? wer hat mich (schon früher) bis Edom geleitet, dass ich Edom sogar unterwarf?“ (*Ew.*); das wäre etwa: derselbe Gott, der mich früher bis Edom geleitet, wird auch Festungen in meine Gewalt bringen! Solche Erkl. steht aber mit der gesammten Haltung des Ps. und besonders mit V. 13. im grellsten Widerspruche und selbst der nächstfolgende V. würde sich nur schlecht anschliessen; denn

wozu sollte nun noch die Erinnerung an Gottes neuerlich bewiesenen Zorn wiederholt werden? Wegen עיר מצור vgl. zu 31, 22.; in 108, 11. steht statt dessen עִיר מִבְצָר. — V. 12. An den Ausdruck der Sehnsucht im vorigen V. schliesst sich nun hier eine neue Frage an, die ganz geeignet ist, das geringe Vertrauen fühlen zu lassen, das die Getreuen für jetzt noch zu fassen wagen: *hast* Du *uns nicht verworfen, Gott, indem Du nicht ausziehst mit unsern Schaaren?* d. i. haben wir noch irgend etwas zu hoffen, da *Du* noch immer zürnst und uns nicht helfen wirst, unser schützendes Ziel zu erreichen? Hieran schlösse sich auch V. 13. aufs Beste an. Gewöhnlich wird übersetzt: „nicht Du, o Gott, der uns verworfen u. s. w.?“ wo denn die Frage schon mehr Vertrauen ausdrückte, aber die Auffassung des זנחתנו als Relativsatz sehr willkührlich erscheint. Das nachdrückliche אתה lässt zwar 108, 12. aus; es kann jedoch auf keinen Fall gut entbehrt werden. Vgl. übrigens. 44, 10. — V. 13. Es bleibt, da Menschenhülfe Nichts vermag, nur übrig, den zürnenden Gott durch Gebet zu erweichen, und dadurch wird denn zugleich soviel Zuversicht gewonnen, dass sich V. 14. anschliessen kann. עזרת] die alte, vollständige, in der Poësie erhaltene Form, aus der עֶזְרָה durch Abschleifung des End-Consonanten entstanden ist; vgl. *Ew.* §. 173 d. — V. 14. *Wir werden mit Gott*, d. h. mit seiner Hülfe, wenn er sie uns schenken will, *Kraft gewinnen;* mehr darf nach dem was vorhergeht, in diesen Worten kaum gesucht werden, obgleich עָשָׂה חַיִל sonst mehr besagt; s. zu 118, 16.

PSALM LXI.

Inhalt. Höre mein Gebet, o Gott! Vom Ende der Erde her ruf' ich zu Dir; hilf mir! V. 2. 3. Du bist meine Zuflucht; in Deinem Zelte möcht' ich immer weilen V. 4. 5., (Dir danken,) dass Du auf meine Gelübde gehört V. 6., langes Leben dem Könige schenkest und ihn beschirmest V. 7. 8. So wollt' ich Dir lobsingen alle Zeit V. 9.

Nach einer sehr scharfsinnigen Vermuthung von *Ewald* wäre hinter V. 5. ein Vers ausgefallen; verhält sich die Sache wirklich so, so würden sich recht bequem vier Strophen von je zwei Versen ergeben mit einem Epiphonem, das den Gemeindegesang passend schliesst.

Dieser Ps. ist jedoch zunächst nicht für den Gottesdienst beim Heiligthume zu Jerusalem bestimmt gewesen, sondern vielmehr für den Synagogen-Gottesdienst im Auslande, wie aus V. 3. klar hervorzugehn scheint. Wenigstens ist er fern von Jerusalem verfasst, unter schwierigen Verhältnissen, Feinden gegenüber, die nicht näher bezeichnet werden. Die Sehnsucht nach dem heil. Lande erfüllt den Sänger, der seinen Dank gelobt hat für die Gewährung seines sehnlichen Wunsches und die Erhaltung des Königs. Es ist aber schwer zu sagen, welchem Zeitalter das Gedicht angehöre. Insofern es

wahrsch. ist, dass der Dichter nicht bloss in eignem Namen spricht, sondern Theilnehmer seiner Lage aus der Zahl seiner Brüder hat, ist von mehreren Auslegern an die Zeiten zwischen der ersten Wegführung von Israeliten ins assyrische Exil und der völligen Vernichtung des Königthums gedacht worden. Der Inhalt liesse sich allerdings vereinbaren. Später würden nur die Zeiten des von den Hasmonäern wiederhergestellten Königthums in Betracht kommen können, wenn man nicht mit *Hitzig* (II. S. 101. f.) an einen syrischen oder ägyptischen König denken will, der jüdische Colonisten in ferne Gegenden geführt hat, wo ihrer ein unfreundlicher Empfang harrt. Aber die Art, wie des Königs gedacht wird, erlaubt eine solche Deutung schwerlich.

V. 3. Der Ausdruck מקצה הארץ darf nicht von entfernten Theilen des (heil.) Landes verstanden werden, sondern bezieht sich überall auf die fernen Gegenden der Erde. בעטף לבי] *da mein Herz* (Geist) *sich verhüllt;* bildlicher Ausdruck für die Ohnmacht, vgl. 102, 1.: die Kraft des Redenden ist völlig erschöpft und daher ist es ihm auch unmöglich, ohne Gottes besondre Führung, den Felsen zu erklimmen, der ihn in einer eben jetzt drohenden Gefahr schützen könnte. ירום ממני] *der zu hoch für mich,* für meine erschöpfte Kraft. — V. 4. *Denn Du bist mir eine Zuflucht, ein fester Thurm;* vgl. Spr. 18, 10. מפני אויב] Bei der Wahl des Ausdrucks wirkt mehr der Begriff von מחסה im 1. Gl. ein, als der von מגדל-עז. — V. 5. אגורה] *ich möchte weilen,* eig. als Dein Gast wohnen. Das *Zelt* Gottes kann wohl nur auf das Heiligthum zu Jerusalem gedeutet werden, vgl. 15, 1. 27, 4. 5. — V. 6. Der Inhalt dieses V. erscheint mit der aus V. 3. klaren Lage des Redenden, wenn man nicht der Sprache Gewalt anthun oder einen unglaublich raschen Wechsel in der Situation annehmen will, völlig unvereinbar. *Ewald* wird Recht haben, wenn er nach Analogie von 54, 8. 9. vermuthet, dass ein Vers ausgefallen sei, in welchem ausgesprochen war, wie gern der Redende dem Herrn dort in seinem Heiligthume danken würde, dass er ihm wieder gestattet bei ihm zu wohnen. Auf diesen Punct müssen seine Gelübde gerichtet sein, und sind sie erhört, so ist auch geschehen, was das 2. Gl. aussagt: dass Gott (ihm wieder) gegeben den Besitz derer, die seinen Namen fürchten, d. h. die Wohnstätte im heil. Lande. Die Fassung der Worte lässt vermuthen, dass der Dichter nicht für sich allein diese Wohlthat in Anspruch nimmt. — V. 7. Da es sich hier um eine von dem Redenden ersehnte Zukunft handelt, würde es durchaus unnatürlich sein, wenn der König, für den er betet, nicht ein israelitischer wäre. תוסיף] natürlich nicht Wunsch, sondern am wahrscheinlichsten ein andrer Gegenstand, für den alsdann der Dank abgetragen würde: (ich möchte Dir danken können,) dass Du Tage zulegst zu den Tagen des Königs, dass die Jahre seines Lebens mehrere Generationen währen. — V. 8. Hier geht die Rede, wie es scheint, in den Ausdruck des Wunsches und der directen Bitte über: *möge er immerdar vor Gott* (unter seinem unmittelbaren Schutze) *thronen; gieb, dass Gnade und*

Treue ihn beschützen, d. i. lass Deine Gnade und Deine treulich gewährte Hülfe ihn schützen; vgl. 40, 12. מן] Imperat. von נָצָה, das hier einen ähnlichen Sinn hat, wie נָצַן oder auch צָנָה. Die Wortstellung ist durch die Syntax geboten. — V. 9. *So wollte ich*, wenn meine Wünsche erhört würden, *Deinem Namen lobsingen um meine Gelübde zu erfüllen.*

PSALM LXII.

Inhalt. Auf Gott vertraue ich; er ist mein Schutz V. 2. 3. Wie lange stürmt ihr auf einen Mann ein? V. 4. Durch Lüge und Heuchelei suchen sie ihn zu stürzen V. 5. Auf Gott will ich vertrauen; er ist mein Schutz V. 6—8. Auf ihn vertraut, ihr Leute! er ist unsre Zuflucht V. 9. Der Mensch aber ist ein nichtiges Wesen V. 10. Vertraut nicht auf Erpressung und Raub, achtet nicht auf Reichthum V. 11.; denn Gottes ist die Macht V. 12. Und Du, o Gott, bist (uns) gnädig; denn Du vergiltst nach Verdienst V. 13.

Da sich V. 2. 3. im Wesentlichen als V. 6. 7. wiederholen, so könnte man bei V. 6. den Anfang einer zweiten Strophe vermuthen, und dann bei V. 10., der ebenfalls mit אַךְ beginnt, eine dritte beginnen. Doch hat man auch anders abzutheilen versucht.

Der Redende nimmt eine hervorragende Stellung unter seinen Glaubensgenossen ein; denn er ist ohne Zweifel selbst der Angefeindete, den man V. 5. von seiner Höhe zu stürzen sucht. *Ewald* hält ihn wegen V. 12. für einen Propheten, *Hitzig* für einen Priester. Eine nähere Andeutung der Zeitverhältnisse zeigt sich nirgend. Einige einzelne Wendungen erinnern an Ps. XXXIX. und XLIX.; wie bei diesen erklärt sich der Inhalt ganz passend aus den Verhältnissen der syrischen Periode, wo die schwer geprüften Frommen wohl der Ermahnung bedurften, im Vertrauen auf Gott zu beharren (V. 9.) und sich nicht durch das böse Beispiel ihrer Gegner verlocken zu lassen (V. 11.).

V. 2. אך] Wahrsch. nicht als Versicherung (*ja!* bei *de Wette*), sondern als Einschränkung zu fassen: *nur Schweigen*, d. i. stille Ergebung oder besser: stilles Vertrauen, *zu Gott ist meine Seele*, sie ist ganz und gar (voll) Gottvertrauen; vgl. 39, 3., wo das Wort דומיה aber adverbiell gebraucht war. V. 6. ist דומיה mit dem Imperat. דֹּמִי vertauscht; s. darüber unten. — V. 3. רצה] adverbiell, wie sonst רַבַּת gebraucht wird, 65, 10. u. ö.: *ich werde nicht sehr* (nicht sonderlich) *wanken*, nicht in *grosse* Gefahr kommen zu fallen. Bei der Wiederholung V. 7. fehlt das Wort und auch hier würde man es gern entbehren. — V. 4. תהותתו] ἅπαξ λεγ. und auch durch die verwandten Sprachen nicht völlig gesichert und aufgeklärt. Man vergleicht das arab. هتت *confregit, rupit*, und einige verwandte Verba, deren Bedtg. zwar zu dem folg. תרצחו ganz wohl stimmt, aber die Constr. mit עַל nicht erwarten lässt. Eben diese Constr. ist auch im Wege, wenn man etwa versuchen wollte תְּהוֹתְתוּ zu

lesen, von der auch sonst nicht seltnen Wurzel חתת. LXX.: ἐπιτίθεσθε; *Vulg.: irruitis,* was zur Constr. ganz gut passt. תרצחו] Die Punctation schwankt zwischen der regelmässigen Form תְּרַצְּחוּ und der abnormen תְּרָצְּחוּ, über welche *Ew.* §. 64 b. zu vergleichen ist. Das Verbum hat sonst überall die Bedtg. *morden,* die hier nicht wohl zu gebrauchen ist. Man nimmt an, dass es hier den Sinn von *zermalmen, zertrümmern,* habe, vgl. 42, 11.; die folgende Vergleichung würde dazu passen. Ein auf איש zurückgehendes Pronomen ist als Obj. zu ergänzen. *Ewald* fasst dies Gl. als Zustandssatz: *zertrümmernd;* die von *Ew.* verkannte Gliederung des V. spricht dagegen. כקיר נטוי] *nach Art einer Wand, die sich neigt,* Umsturz droht, d. i. ihr stürmt gegen ihn an, als gälte es eine Wand umzustürzen, die bereits dem Falle nahe ist. גדר הדחויה] Der Art. vor dem Beiworte eines unbestimmten Nomens ist ordnungswidrig, auch wird גָּדֵר anderswo als masc. gebraucht (Ez. 42, 7.); wahrsch. ist גְּדֵרָה דְּחוּיָה zu lesen. Die Vergleichung mit der umgestürzten Mauer passt zu dem zweiten Verbum תרצחו wie die erste zu dem ersten. Aber noch ist die Lage des Angegriffenen nicht so schlimm, wie die Widersacher meinen; noch steht er aufrecht, wie das Folgende zeigt. — V. 5. אך וגו׳] *nur von seiner Höhe ihn zu stossen rathschlagen sie,* darauf ist ihr ganzes Streben gerichtet. שְׂאֵת] in Beziehung auf die hervorragende Stellung, die der Redende im Volke einnimmt. Während die Ausdrücke bisher mehr auf gewaltsame Angriffe hindeuteten, wird nun im Folgenden die lügnerische und heuchlerische Weise der Gegner hervorgehoben. רצו] *sie haben ihre Lust* an Lüge; auch hier dürfte die Auffassung als Zustandssatz nicht die natürlichste sein. בפיו] Das Singularsuff. ist immer hart, obgleich der Hebr. den Numerus mit viel grösserer Freiheit wechseln lässt, als wir. Vgl. übrigens 28, 3. 55, 22. und ähnl. St. — V. 6. דומי] Der Imperat. (von דמם) ist um vieles schwächer, als die Aussage V. 2., was keinen guten Eindruck macht. Viell. ist auch hier הוֹמָה zu lesen und dafür spricht selbst die Plenarschreibart des Wortes einigermassen. Doch ist auch תקותי im 2. Gl. schwächer, als יְשׁוּעָתִי V. 2. — V. 8. *Auf Gott* beruht *mein Heil und meine Ehre,* die Wahrung derselben; *mein starker Fels* (vgl. das ähnliche עַד־אֵל 61, 4.), *meine Zuflucht* ist, besteht *in Gott;* vgl. *Ew.* §. 217 f. — V. 9. עם] *ihr Leute,* hier als Anrede an die eignen Genossen. — V. 10. Auf Sterbliche dagegen darf man sich nicht verlassen; sie sind wie ein Hauch vergänglich und können wohl versprechen, aber täuschen die Hoffnung; vgl. 60, 13. Wegen בני־אדם und בני־איש vgl. zu 49, 3. Die zweite Hälfte des V. ist nicht ganz klar. Am einfachsten würde sich dieselbe erklären lassen, wenn sie als ein einziger Satz gefasst würde: *in der Wage steigen sie auf leichter als ein Hauch allzumal;* לעלות, wenig verschieden von לַעֲלוֹת, vgl. z. B. Jes. 38, 20.; das Subj. dazu wäre dann המה, und מן stünde comparativisch. Andre freilich: *vor Nichtigkeit,* was aber etwas schwach erscheint. Soll dagegen mit Rücksicht auf die überlieferte Accentuation und auf die Gliederung der ersten Vershälfte המה von לעלות getrennt werden, so ist die Erkl.

schwieriger, weil der Subjectsausdruck in dem ersten Satze nicht füglich fehlen kann, und im zweiten für die Präp. מִן eine andere Auffassung wünschenswerth wird. *De Wette:* „auf der Wage steigen sie, sind nichts allzumal"; eig. *vom Nichts,* vgl. Jes. 40, 17. 41, 24. *Ewald:* „zu messen mit der Wage (eig.: mit Wage gemessen zu werden), sind sie vom Hauch zusammt"; ob aber diese Erkl. von לְעָלוֹת durch Vergleichung von Hiob 6, 2. hinlänglich gerechtfertigt ist, steht dahin. — V. 11. Ein gefährliches Beispiel werden eben die Gegner gegeben haben, und die Einkleidung der Verwarnung setzt nicht voraus, dass die Angeredeten selbst sich bereits der gerügten Vergehen schuldig gemacht haben; sie sollen es nur nicht wie jene machen, und wenn sie sehen, wie denselben aus ihrem ungerechten Treiben Reichthum erwächst, so sollen sie darauf gar nicht achten, sich dadurch nicht irre machen lassen. — V. 12. Es ist etwas auffallend, dass sich der Dichter zur Beglaubigung des Satzes, den er nun in kürzester Fassung hinstellen will, auf eine wiederholte göttliche Offenbarung beruft: *einmal hat Gott geredet, nun zum zweiten Male habe ich vernommen, dass die Macht Gottes ist.* Man sollte denken, dass diese Wahrheit den Glaubensgenossen auch ohne ein solches Zeugniss nicht fremd sein konnte, wenn auch eine Erinnerung daran zeitgemäss sein mochte. Vgl. für den Ausdruck Hiob 40, 5. זֹאת in Beziehung auf die Zeit: *jetzt* oder *dieses Mal.* Andre nehmen זֹאת auch hier relative: „ein Wort hat Gott geredet, und zwei, so ich gehört" (*v. Leng.*). — V. 13. Dieser V. kann schwerlich noch dem Gottesspruche angehören, sondern der Dichter fügt zu dessen beruhigendem Inhalte ein neues Moment selbst hinzu: *und Dein, o Herr, ist* (ja auch) *die Gnade,* die Du uns, Deinen Frommen, nicht versagen wirst; *denn Du vergiltst einem jeden nach seinem Thun,* nicht aber die Menschen, und Du wirst also uns Glück schauen lassen.

PSALM LXIII.

Inhalt. Gott, mein Gott bist Du! nach Dir sehne ich mich V. 2. So habe ich einst im Heiligthume nach Dir ausgeschaut, den Werth Deiner Gnade kennend und Dich preisend V. 3. 4. So will ich Dich preisen so lange ich lebe V. 5. 6., auch bei Nacht Deiner gedenkend V. 7.; denn Du stehst mir bei V. 8. An Dir, meiner Stütze, halte ich fest V. 9. Jene aber trachten mir nach dem Leben; mögen sie zur Hölle fahren V. 10., durch das Schwerdt fallen und den Schakals zur Beute werden V. 11., der König dagegen und alle Verehrer Gottes sich seiner freuen! V. 12.

Regelmässiger Strophenbau wird vermisst; hinter V. 6. nehmen einige Ausleger einen grösseren Abschnitt an, s. unten.

Das Gedicht wird als ein Gemeindelied zu betrachten sein, obwohl V. 7. ein mehr auf das Individuum passender Zug einfliesst. Aus V. 3. scheint ungeachtet einer gewissen Dunkelheit im Einzelnen doch jedenfalls hervorzugehn, dass dem Redenden nicht mehr, wie

früher, vergönnt ist, dem Herrn im Heiligthume zu dienen. Dabei setzt V. 12. die Existenz eines Königs voraus; so dass die äusseren Verhältnisse denjenigen sehr ähnlich zu sein scheinen, die bei Ps. LXI. zum Grunde lagen. Mehrere Ausleger schreiben beide Gedichte demselben Verf. zu. Die in der Ueberschrift erwähnte Beziehung auf David's Aufenthalt in der Wüste Juda mag wohl besonders durch V. 10. veranlasst sein, da vorzugsweise Saul dem für den Verf. gehaltenen David nach dem Leben trachtete.

V. 2. Vgl. die ähnliche Stelle 42, 2. 3. צמא] nur hier, aber durch das Arab. hinreichend gesichert; die Grundbedtg. ist der von עָצַת ähnlich, vgl. 61, 3.; hier wird das Verbum übertragen auf das *Verschmachten* vor Durst. Der letzte Theil des V. בארץ־ציה וגו׳ ist natürlich auch nur bildlich zu verstehn, der Ausdruck ist aber mangelhaft und die schöne Gliederung des ganzen V. noch am Schlusse gestört. Da es sprachwidrig ist, ציה und עיף zugleich als nähere Bestimmungen zu ארץ anzusehn, vielmehr ועיף mit בלי־מים zusammen ein Gl. bilden muss, das an בשרי anzuknüpfen ist, so wird vermuthlich vor בארץ־צ׳ ein dem עיף entsprechendes Partic. oder Adj. ausgefallen sein, das sich möglicher Weise ebenfalls auf בשרי, viell. aber auch auf נפשי zurückbezog; also etwa in diesem Sinne: „nach Dir dürstet meine Seele, nach Dir schmachtet mein Leib, *kraftlos* im dürren Lande, lechzend ohne Wasser." — V. 3. 4. Die Anknüpfung dieser Verse an das Vorhergehende ist nicht ohne Schwierigkeit und sehr verschiedene Auffassungen liegen vor. Unter diesen werden diejenigen, welche das Perf. חזיתך ohne Weiteres auf die Zukunft beziehen, nicht sonderlich in Betracht kommen dürfen, wie die von *de Wette:* „alsdann (näml. wenn ich Dich, den Ersehnten, gefunden habe,) schau' ich Dich im Heiligthume" (will ich mich letzen an der Betrachtung des Heiligthums); und von *Ges.* (thes. p. 668 a.): *itaque* (propter desiderii mei pietatem, quam respiciet Deus) *spectabo te in sanctuario.* Vielmehr wäre in Uebereinstimmung mit dem sonstigen Sprachgebrauche mit *Ew.* zu übersetzen: *so habe ich Dich im Heiligthume geschaut,* näml. als meinen Gott, und das 2. Gl. müsste dann etwa bedeuten: *indem ich Deine Macht und Herrlichkeit erblickte,* gleichsam Zeuge davon war. Aber V. 4. schliesst sich dann äusserst schlecht an und veranlasst so gezwungene Erklärungen, wie die von *Ewald: denn* (mit den Worten:) *„besser Deine Gunst als Leben ist" belobten meine Lippen Dich.* Es möchte, die Richtigkeit des Textes vorausgesetzt, nur Ein Mittel geben, eine natürliche Gedankenverknüpfung herzustellen, dem Verbum חזה mit dem Accus. nämlich eine etwas andere, sonst nicht weiter nachweisbare Bedtg. zuzuschreiben. Dies ist bereits von *Hitzig* versucht worden, jedoch ohne dass durch seine Erkl. ein wesentlicher Gewinn erreicht wäre. Viell. darf man so übersetzen und erklären: *also habe ich* (einst oder früher, sehnsüchtig harrend) *nach Dir hingeschaut im Heiligthume, um zu sehen Deine Macht und Herrlichkeit,* d. h. um Zeuge zu sein von den Beweisen derselben, etwa in Vertheidigung des Heiligthums gegen die Heiden; und so habe ich gethan nicht ohne

Gefahr meines Lebens, *denn*, wie mir wohl bekannt, *Deine Gnade ist mehr werth, als das Leben, meine Lippen preisen* daher *Dich*, selbst mitten in der Gefahr. Das Imperf. יִשְׁבָּחוּנְךָ in Bezug auf den vorher hinreichend bezeichneten Zeitpunct. V. 5. 6. würden dann einen passenden Gegensatz zu dem Vorhergehenden bilden: *so habe ich* es gehalten, *so werde ich* es immerdar halten. — V. 5. *In Deinem Namen werde ich meine Hände erheben*, d. h. nur Deinen Namen anrufend, werde ich beten, nicht abtrünnig von Dir mich an die falschen Götter wenden. — V. 6. Der köstlichsten Speise gleich ist solches Lob Gottes und solches Gebet für die Seele, *und mit jubelnden Lippen preist* (Dich) *mein Mund;* die Constr. ähnlich wie 3, 5. 66, 17. — V. 7. Ob dieser V. mit dem Vorhergehenden zu verbinden sei, oder selbstständig dastehe und einen zweiten Theil des Gedichtes beginne, darüber sind die Ausleger nicht einig. Das Erste möchte vorzuziehen sein, da bei der Abtrennung vom Vorigen kein recht befriedigender Sinn entsteht, und selbst die Sprache schwerlich erlaubt zu übersetzen: „wenn ich Dein gedenke auf meinem Lager, sinne ich (ganze) Nachtwachen hindurch über Dich nach". — V. 8. *Denn Du warst* jederzeit und bist noch immer *ein Beistand mir;* עֶזְרָתָה, wie יְשׁוּעָתָה 3, 3. Dass חָיִית nicht auf die Vergangenheit allein zu beschränken ist, zeigt das 2. Gl. — V. 9. Die Perfecta gehn auch hier mit auf die Gegenwart. דָּבַק *anhängen*, mit אַחֲרֶי nur hier; denn Jer. 42, 16. hat das Verbum eine andre Bedtg. — V. 10. *Und sie*, die bisher nicht erwähnten Gegner, gleichsam s. v. a. *aber iene.* Die folgenden Worte brauchen nicht als Relativsatz genommen zu werden: *sie trachten nach meiner Seele zum Verderben*, d. i. um sie zu verderben, zu vernichten; dafür *mögen sie zur Unterwelt fahren!* Für den Ausdruck vgl. Jes. 44, 23. — V. 11. [יגירהו וגו׳] Der Sinn wird sein: *dem Schwerdte gebe man ihn* (sie) *preis*, mögen sie preisgegeben werden; der Ausdruck ist aber ungewöhnlich und hart. Zwar braucht man das Ausgiessen als Bild des Preisgebens (Jes. 53, 12.), nur wäre dann eine andre Verbindung angemessener, als die mit עַל-יְדֵי (*Ges.* lex. man. p. 366 a.). Das 2. Gl. bezieht sich natürlich auf die Leichen, die zur Schärfung der Strafe der Ehre des Begräbnisses nicht theilhaft werden sollen. — V. 12. *Wer bei ihm schwört*, d. i. jeder seiner Verehrer; vgl. z. B. Jes. 19, 18. Bei יִתְהַלֵּל hat man vermuthlich an das Glück zu denken, dessen Gott seine Verehrer theilhaft werden lässt; dieses Glückes mögen sie sich rühmen; *denn* der Mund derer die Lüge reden wird geschlossen werden, und also diese nicht Ursache haben, sich in ähnlicher Weise zu rühmen. Aber als Gegenstand des „sich Rühmens" kann das letzte Gl. nicht wohl genommen werden. Vgl. übrigens 64, 11.

PSALM LXIV.

Inhalt. Höre mich, Gott, und beschütze mich vor den Frevlern V. 2. 3., die den Redlichen mit ihrer scharfen Zunge verfolgen V. 4. 5., und frevelhafte Anschläge mit einander berathen V. 6. 7.

Aber plötzlich trifft sie Gottes Pfeil und sie werden gestürzt V. 8. 9.; alle Welt erkennt dann Gottes Werk und fürchtet ihn, und die Redlichen freuen sich seiner V. 10. 11.

Es ergeben sich ohne Schwierigkeit fünf Strophen von je zwei Versen.

Der Ps. berührt sich in Inhalt, Anordnung und Ausdruck mit vielen anderen Klag- und Bittpsalmen; doch fehlt es auch nicht an eigenthümlichen Wendungen. Er wird für den gottesdienstlichen Gebrauch geschrieben sein und kann viell. aus den Verhältnissen zur Zeit der syrischen Herrschaft am natürlichsten erklärt werden.

V. 2. בשיחי] *indem ich klage;* vgl. die ähnliche Wendung 28, 2. Im 2. Gl. scheint פַּחַד אוֹיֵב die vom Feinde her drohende, mit Schrecken erfüllende *Gefahr* zu sein. — V. 3. סוֹד bezieht sich auf die *geheimen Berathungen,* die gegen den Redlichen gerichtet sind, vgl. V. 6. 7.; רִגְשָׁה dagegen ist entweder die zu andern Zeiten laut tobende, gewaltthätige Rotte, oder viell. das laute Toben selbst; vgl. den Gegensatz zwischen סוֹד und הֲמֻלָּה 55, 15. — V. 4. Zum 1. Gl. vgl. Stellen wie 55, 22. 59, 8.; wegen דרכו חצם s. zu 58, 8. דברי מר] ist formell Appositiv zu חצם: *sie spannen ihren Pfeil, bittere Rede.* Wie die freundliche Rede süss erscheint (vgl. 55, 15.), so die feindselige bitter. — V. 5. Die Absicht ist, durch die feindselige Rede dem Redlichen zu schaden, ihn gleichsam zu verwunden oder gar zu tödten, aber ohne eigne Gefahr, von verborgner Stelle aus, wo sie selbst nicht zu fürchten haben; vgl. die äusserlich ähnlichen Stellen 10, 8. 9. 11, 2. פתאם יהוו] als Fortsetzung von לִירוֹת nach *Ew.* §. 337 b. — V. 6. יחזקו־למו וגו׳] Man übersetzt: *sie bestärken* (festigen) *sich Böses* (bösen Rath oder Plan), und der Sinn soll sein: sie fassen über einen boshaften Anschlag einen festen Entschluss; was immerhin möglich ist. Aber viell. ist חָזַק hier nur so gebraucht, wie wahrsch. das sinnverwandte אָמַץ 80, 16. 18. Jes. 44, 14., näml. in der Bedtg. von *wählen,* eig. wohl *seine Wahl feststellen,* so dass gemeint wäre: *sie einigen ihre Meinung über ein böses Werk.* יספרו] *sie bereden,* verabreden mit einander; diesen speciellen Sinn scheint das Folgende zu verlangen. Zum letzten Gl. vgl. 59, 8. und ähnliche Stellen. למו geht wahrsch. auf die Frevler selbst zurück, so dass die Rede indirect ist: *sie sagen, wer* (wohl) *auf sie sehen* (achten) *werde?* wobei denn der Gedanke zum Grunde liegt, dass auch Gott sie nicht sehen werde. Andre wollen לָמוֹ auf die Schlingen beziehen, wofür das vorher gebrauchte צָפַן einigermassen sprechen würde; doch ist das letzte Gl. dann sehr schwach und im Grunde überflüssig. — V. 7. *Sie durchforschen Frevelthaten,* die sie auszuüben gedenken, sorgfältig, nach allen Seiten hin, um das Gelingen zu sichern. תמנו] Das Wort wird von den Auslegern sehr verschieden aufgefasst; den Bildungsgesetzen der Sprache gemäss kann es jedoch nur die 1. Pers. des Perf. von תמם sein, ohne die in dieser Classe von Verben sonst gewöhnliche Einschiebung eines langen Vocals hinter der Stammsylbe, vgl. *Ew.* §. 197 a. Dieselbe Form findet sich wieder Num. 17, 28. und mit Verlängerung des

Vocals in Pausa Jer. 44, 18. Man hätte darnach, wie es scheint, anzunehmen, dass der Dichter die rathschlagenden Frevler plötzlich redend einführt, ähnlich wie 2, 3., etwa so: *fertig sind wir, eine Untersuchung ist genau untersucht*, d. i. eine genaue Untersuchung ist angestellt; oder auch viell.: *vollendet haben wir eine gründliche Untersuchung.* Andre dagegen berufen sich darauf, dass Klagel. 3, 22. das Wort תַּמְנוּ (in der Pausalform) aller Wahrscheinlichkeit nach für die 3. Pers. des Perf. stehe, was zugegeben werden muss, und wollen demgemäss auch hier erklären: *sie sind fertig mit genauer Untersuchung.* Wenn aber dabei zugleich angenommen wird, תַּמְנוּ sei durch lautliche Entartung aus dem regelmässigen תַּמּוּ entstanden, so muss dem widersprochen werden; vielmehr lässt sich die Form in der angef. St. nur aus einem Schreibfehler erklären und dasselbe gilt von der seltsamen Form מְעַנֵּיתָ (statt מְעַנִּיתָ) Jes. 23, 11. Will man also hier *aus andern Gründen* durchaus die 3. Pers. haben, so wird es nöthig sein, auch hier תַּמְנוּ in תַּמּוּ zu verwandeln. Nun lässt sich zwar nicht läugnen, dass im Allgemeinen nach dem Vorhergehenden die 3. Pers. eher zu erwarten war, als die erste, und dass das Perf. ungeachtet des vorher gebrauchten Impf. ganz an seiner Stelle sein würde; aber eigentlich zwingende Gründe liegen doch für die Herstellung der 3. Pers. nicht vor und die Meinungen werden deshalb stets getheilt bleiben. Ein anderer Vorschlag, der gemacht worden ist, näml. עָמְנוּ zu lesen hat gar keine haltbare Grundlage. Im letzten Gl. des V. וקרב איש ולב עמק ist die formelle Unbestimmtheit des Wortes לֵב um so anstössiger, da dasselbe unmittelbar neben dem das Präd. bildenden unbestimmten Adj. עמק seinen Platz hat; viell. ist וְלֵבִי zu lesen. עמק] etwa: *unerforschlich;* vgl. Pred. 7, 24. — V. 8. Anknüpfend an die Schilderung des auf solche Weise gereiften Planes der Bösewichter, verkündet der Dichter nunmehr den von ihm mit Zuversicht erwarteten Ausgang des Unternehmens: *und da*, oder wie wir sagen würden: *aber da trifft sie Gott* unfehlbar; vgl. *Ew.* §. 332 c. Die folgenden Worte bis zum Schlusse des V. leiden an grosser Härte. Wenn man versucht, sie als zwei Glieder zu betrachten, so würde zwar חץ פתאם ganz wohl als affectvoller Ausruf stehn können: *ein Pfeil plötzlich!* näml. fliegt daher und tödtet sie; aber die letzten Worte geben dann gar keinen Sinn. Vereinigt man Alles in Ein Gl., so gewinnt man auch nur ein sehr wenig befriedigendes Resultat: *ein Pfeil plötzlich sind ihre Schläge;* was denn etwa heissen soll: „ein plötzlicher Pfeil ist ihre Niederlage" (*de Wette*) oder dgl. *Ewald* sucht dadurch zu helfen, dass er חץ zum 1. Gl. zieht: *da schiesst sie Gott mit einem Pfeile, gekommen unverhofft sind ihre Schläge.* Es möchte sehr zu bezweifeln sein, dass der Text richtig erhalten ist. — V. 9. Auch hier ist das 1. Gl. sehr unbequem; dass man nicht übersetzen darf: „sie stürzet über einander ihre Zunge" (*de W.*), versteht sich von selbst. *Ewald* erklärt: *man stürzt ihn*, d. h. sie, *nieder, sodass ihre Zunge* (näml. deren Sünde, vgl. 140, 10.) *über sie* kommt; gewiss sehr hart! Viell. hat *Hitzig* das Richtige getroffen: *und es fällen sie die, welche*

ihre Zunge anfeindete; wenigstens haben die Punctatoren schwerlich etwas Anderes verstanden. Man könnte wohl vermuthen, dass וַיִּשְׁלַחֵהוּ als Präd. zu חֵץ im vorigen V. seinen urspr. Platz gehabt hätte: *und es fället sie ein Pfeil plötzlich;* aber die Schlussworte des V. blieben nach wie vor dunkel und auch das hier folgende עָלֵימוֹ לְשׁוֹנָם wäre unbefriedigend. Der Sinn des letzten Gl. wird sein: *es fliehen alle, die ihre Freude an ihnen hatten,* ihre Freunde und Anhänger. — V. 10. Alle Welt aber, die Zeuge von Gottes Strafe ist, wird dann ihn fürchten (vgl. 40, 4.), wird seine Grossthat verkünden und sein Thun verstehn. — V. 11. Die fromme Gemeinde aber hat besonderen Anlass, sich ihrer Rettung zu freuen, vgl. 63, 12.

PSALM LXV.

Inhalt. Dir, o Gott, gebührt Lob auf Zion; Dir werde Gelübde bezahlt; an Dich wende sich alles Fleisch V. 2. 3. Unsre Sünden vergiebst Du uns V. 4. Heil dem, der bei Dir am Heiligthume wohnen darf! V. 5. Du erhörest uns, Gott, mächtiger Herrscher der Welt, den Alles preist! V. 6—9. Du segnetest das Land mit Ueberfluss und gabst ein fruchtbares Jahr V. 10—14.

Regelmässiger Strophenbau wird vermisst; hinter V. 9. ist jedenfalls ein Hauptabschnitt.

Da der Inhalt des Gedichtes sich als der Dank Israels an den grossen Gott der ganzen Welt für ein gesegnetes fruchtbares Jahr zusammenfassen lässt, wird man dasselbe als ein zum Festlied der Gemeinde bestimmtes zu betrachten haben. Eine Andeutung des Zeitalters findet sich nirgend; doch macht die Fassung von V. 4. 5. es nicht unwahrscheinlich, dass die Zeit der grossen Leiden für die Nation bereits eingebrochen war, Israel sich jedoch wieder im Besitze des Heiligthums befand.

V. 2. דמיה] *Ergebung* oder stilles Vertrauen, fällt bei dem Inhalte des Gedichtes und neben תְּהִלָּה auf. Die LXX. setzen etwas Andres an die Stelle: *σοὶ πρέπει ὕμνος*, was sehr gut passen würde, vgl. 147, 1. Ebenso der *Syr. Hitzig* und *Ewald* meinen in demselben Sinne דֻּמִּיָּה lesen zu dürfen, als Part. von דָּמָה gleich, passend sein; aber grade für die Bedtg. „passend sein" fehlt leider die Bestätigung durch den Sprachgebrauch. בציון] *auf Zion* gebührt Gott Lobgesang, da er sich gegen Israel so gnädig bewiesen, wie V. 10—14. zeigen. Andre wollen verbinden: *Gott auf Zion!* d. h. der auf Zion wohnt; was immerhin möglich wäre. *Und Dir wird Gelübde bezahlt,* näml. eben jetzt, da Du erbetenen Segen gespendet. Doch würde der Sinn des Dichters viell. noch besser getroffen, wenn man übersetzte: *und Dir werde* (jetzt) *Gelübde bezahlt.* — V. 3. Auch hier lässt sich nicht mit völliger Sicherheit entscheiden, ob Aussage oder Wunsch gemeint ist; aber das Letzte hat grössere Wahrscheinlichkeit, da כל־בשר doch nicht füglich auf die das Dankfest Feiernden beschränkt werden kann. Der Sinn wäre dann etwa: gleich uns, die Du jetzt

erhört, möge alle Welt sich an Dich, den wahren Gott, wenden. — V. 4. Die Rede kehrt sofort zu Israel zurück: wir sind zwar Sünder, wie wir durch die Leiden erfahren, die Du über uns verhängtest; aber Du vergiebst uns und wendest uns Deine Gnade wieder zu. דִּבְרֵי עֲוֹנֹת] Der Ausdruck ist schleppend und דִּבְרֵי hätte füglich entbehrt werden können; s. denselben Gebrauch 105, 27. 145, 5. Vgl. übrigens 38, 5. Die erste Pers. im Sing. wechselt mit dem Plur. leicht, da die Gemeinde redet; viell. hat jedoch מִנּוּ stehn sollen, da der Plur. im Folgenden durchweg gebraucht ist. — V. 5. Besonders darin liegt ein deutlicher Beweis der wieder gewonnenen göttlichen Gnade, dass die fromme Gemeinde sich dem (einst verlorenen) Heiligthume wieder nahen darf. יִשְׁכֹּן] Satz, der von תִּקְרַב abhängt: *Heil dem, den Du auserwählst und zulässest zum Bewohnen Deiner Vorhöfe.* Das Folgende als Aufforderung: *sättigen wir uns* denn in dankbarer Gesinnung *an der Wonne Deines Hauses, an dem Heiligen* (d. h. an der Heiligkeit) *Deines Tempels,* geniessen wir das Glück, das der Heiligkeit des Orts gleichsam entströmt! — V. 6. נוֹרָאוֹת] adv. wie 139, 14., *auf wunderbare Weise*, d. h. entw. durch staunenswerthe Mittel und Wege, oder in bewunderungswürdigem Masse, viell. schon mit Beziehung auf das eigentliche Ziel des Gedichtes, den reichen Ertrag des Jahres. בְּצֶדֶק תַּעֲנֵנוּ] *erhörst Du uns mit Heil,* d. i. beschenkst Du uns, unsre Bitte erhörend, mit Heil; so *Ewald* unter Berufung auf 118, 5. 143, 1. Wahrsch. richtig; doch könnte צֶדֶק viell. bloss von der Freisprechung von der Strafe zu verstehn sein, die an der Wiederkehr der göttlichen Gnade erkannt wird; vgl. V. 4. und zu 24, 5. Der Schluss des V. scheint anzudeuten, dass dem Gotte Israels bereits in weiter Ferne die Aufmerksamkeit der Völker zugewandt war, vermuthlich durch Vermittlung der bereits nach allen Seiten hin zerstreuten Israeliten; die fernsten Völker gewinnen Vertrauen zu ihm, vgl. 40, 4., wie es auch natürlich, da er der wahre Gott, der Herrscher der ganzen Welt ist V. 7. 8., und so grosse Thaten verrichtet hat V. 9. הַחֹקְרִים] Adj. zu dem ganzen Ausdrucke קְצוֵי־אֶרֶץ וְיָם; der Artikel kann um so eher fehlen, da אֶרֶץ und יָם nicht damit versehen sind. — V. 7. מֹכִן] *der da feststellt* und fest erhält zu aller Zeit. — V. 9. נִיהִירָאוּ] im Anschlusse an die vorgehenden Participia: der Du beruhigst u. s. w., mit der Folge, dass Dich fürchten u. s. w. Vgl. übrigens 40, 4. 64, 10. קְצוֹת] = קְצֵה אֶרֶץ; wegen der Form vgl. *Ew.* §. 187 d. Die Zeichen Gottes sind eben die grossen Thaten zu Israels Gunsten und die Strafgerichte über die mächtigsten Fürsten und Völker. Der Sprachgebrauch beschränkt sonst den *Aufgang* (מוֹצָא) auf den Morgen; der Ausdruck ist auch auf den Abend übertragen, wie das Verbum הוֹצִיא 37, 6. auf den Mittag. תְּרַנֵּן] *Du machst sie jubeln*, in Anerkennung der Gerechtigkeit Deiner Gerichte. — V. 10. *Du hast das Land* gnädig *angeblickt und so liessest Du es überströmen* von Ertrag aller Art; will man statt des Landes die Erde setzen, so ist dagegen nichts einzuwenden, da es sich von selbst versteht, dass der Dichter doch nur das heil. Land im Auge hat. Das Verbum שׁוֹקַק nehmen Andre in der Bedtg.

von *übergiessen, überströmen* in activem Sinne, oder auch von *tränken*, so dass sich dieselbe mit שָׁקָה berührte; das Parallelglied scheint aber mehr für die oben gegebene Erkl. zu sprechen, die in jeder Hinsicht unbedenklich ist. רבית] adv., aber nicht als stat. cstr. anzusehen, sondern als die alte gemeinsame Form, aus der die jetzige Hauptform רְבָה erst entstanden ist, während sie für den stat. cstr. beibehalten wurde. תעשרנה] *Du machtest es* (das Land) *reich*; das Impf. in dem Sinne der vorhergehenden Formen, vgl. *Ew.* §. 333 c. Das Suff. ist hier an die kürzere Form des Impf. Hif. (תַּעֲשֵׁ־) angehängt; vgl. *Ew.* §. 131 b. אלהי וגו׳] Die Worte werden als selbstständiger Satz zu nehmen sein: *Gottes Bach ist voll Wassers*, d. h. versiegt nie; und darum eben steht es jederzeit in seiner Macht, das Land zu tränken und fruchtbar zu machen. Nachdem die Wirkung der göttlichen Gnade im Allgemeinen angegeben worden, beginnt der Dichter mit diesen Worten die Ausmalung des göttlichen Wirkens im Einzelnen. *Ewald* will dagegen die Worte als zweites Obj. sowohl zu תשקה, als zu תעשרנה betrachten: „sie (die Erde) überströmend, reich befruchtend mit Gottes-Guss voll Wasser"; dadurch wird jedoch der Ausdruck ohne Noth schwerfällig und schleppend gemacht, und die Gliederung des V. spricht eher für, als wider die grammatische Unabhängigkeit der Worte. תכין דגנם] *Du bereitetest ihr Getraide*, das Getraide für die Menschen näml., vgl. zu 4, 8. כי־כן תכינה] *denn also* (so dass dieses die Folge davon ist) *bereitetest Du es*, näml. entw. das Land, oder auch in allgemeinerem Sinne: richtetest Du die Dinge ein. Es lässt sich übrigens nicht läugnen, dass der Ausdruck hier am Schlusse etwas weitschweifig und matt ist und namentlich durch die Wiederholung desselben Verbi nicht gewinnt; ein irgendwie angemessenes Wortspiel darin zu finden ist gar keine Veranlassung vorhanden. — V. 11. Die Infin. absoluti רוה und נחת können noch von dem letztvorhergehenden Verbum abhängen, wo sie denn im Deutschen passend durch Participia wiedergegeben werden: *tränkend, niederdrückend* (oder niederschwemmend) und so gleichsam ebnend des Landes Furchen. Andre sehen diese Formen hier, wie in manchen andern Stellen, als Aequivalente vollständiger Sätze an: *Du tränktest* u. s. w. Uebrigens hätte man als Obj. von נחת eher einen andern Ausdruck erwarten dürfen, als grade גדודיה, da dieses Wort allem Anscheine nach recht eigentlich die Einschnitte in dem Erdboden bezeichnet; aber viell. hat sich der Sprachgebrauch doch anders gestaltet, sodass man etwa *Schollen* übersetzen darf. *Durch Regengüsse machtest Du es*, das Land, *zerfliessen*; bloss Ausdruck für die reichliche Bewässerung. — V. 12. Rückkehr zum Perf., von dem V. 10. ausgegangen war: *Du hast gekrönt das Jahr Deiner Güte*, d. i. wahrsch.: Du hast dem von Dir gesegneten Jahre jetzt durch Gewährung des reichsten Ertrages gleichsam die Krone aufgesetzt, hast dasselbe aufs Höchste ausgezeichnet. Andre: „Du krönst das Jahr mit Deiner Güte"; was die Constr., wie sie vorliegt, nicht erlaubt. *Und es triefen von Fett*, d. h. es haben Ueberfluss des reichsten Ertrages *Deine Geleise*, alle die Gegenden,

über welche Du im fruchtbringenden Gewitterregen daher gefahren bist. — V. 13. נאות מדבר] *die Triften der Steppe*, wo das Weideland vortrefflich ist, sobald es nicht an Regen fehlt. *Die Hügel gürten sich mit Jubel*, lachen den Schauenden an, wie wir mit einem ähnlichen Bilde sagen können. — V. 14. כרים] in der Parallele mit den Thälern die *Wiesen* oder Auen; diese sind mit den Thälern auch als Subj. zu den beiden letzten Verben anzusehen.

PSALM LXVI.

Inhalt. Alle Welt preise Gott wie es seiner Grösse geziemt! V. 1—4. Seht seine wunderbaren Thaten in der Führung der Völker! V. 5—7. Preist unsern Gott, ihr Völker, der uns schwer prüfte, aber herrlich belohnte V. 8—12. Dir, o Gott, bring' ich Opfer und zahle mein Gelübde V. 13—15. Hört, ihr Frommen, was er an mir gethan! Des Schuldlosen Gebet hat er erhört; Preis darum ihm! V. 16—20.

Eine Eintheilung in gleichmässige Strophen gelingt nicht, obgleich sich verhältnissmässig zahlreiche und deutliche Abschnitte wahrnehmen lassen.

Das für den öffentlichen Gottesdienst bestimmte Lied setzt die vor kurzem erfolgte Befreiung Israels aus schweren Leiden und hartem Drucke voraus (V. 10—12.); man wird daher zunächst veranlasst an die Rückkehr aus dem Exil oder an die Befreiung von dem syrischen Joche zu denken. Für diese letzte Beziehung spricht viell. die Berufung auf die Unschuld V. 18. f., vgl. 44, 18. ff. Von V. 13. an geht die Rede aus der 1. Pers. des Plur. in den Sing. über, wie sich in mehreren Gemeindeliedern derselbe Wechsel des Numerus wiederfindet. *Ewald* beginnt mit dem gedachten V. ein abgesondertes Danklied, von einem Einzelnen für persönliche Rettung unter Opfern im Tempel dargebracht, welches ihm an Inhalt und Fassung von dem ersten Theile des Ps. ganz verschieden zu sein scheint. Dass mit V. 13. eine ganz andre Wendung genommen wird, muss allerdings eingeräumt werden, doch ist dies kaum hinreichend, um eine völlige Trennung zu begründen; die Beziehung auf die Gemeinde ist wenigstens auch bei der zweiten Hälfte sehr wahrscheinlich und die Lage derselben alsdann von der im ersten Theile nicht verschieden. Als Anfang eines Ps. würde V. 13. gegen das sonst Uebliche verstossen, da es an aller Vorbereitung fehlt; Widersprüche aber zwischen beiden Theilen finden sich gar nicht.

V. 1. Vgl. 47, 2. und die Anm. zu 65, 6. — V. 2. שימו כבוד תהלתו] *machet herrlich sein Lob;* כבוד ist für das concretum gebraucht, ähnlich wie עָבְהַדְּ 45, 14. — V. 3. מה־נורא מ׳] *etwas wie Furchtbares* (d. h. wie furchtbar) *sind Deine Thaten;* vgl. 119, 137. *Ew.* (§. 256 b.) fasst מַעֲשֶׂיךָ als Sing., was wenigstens nicht nöthig ist. ברב עזך] *bei der Fülle Deiner Macht* und natürlich wegen derselben. יכחשו לך] vgl. 18, 45. — V. 4. Diese liturgische Formel gehört noch zu dem durch die Worte אמרו לא׳ V. 3. eingeführten allgemeinen Lobgesange. — V. 5. וראו] Hier nicht vom leiblichen Schauen zu ver-

stehn, wie das V. 6. angeführte, längst vergangener Vorzeit angehörende Beispiel zeigt. נורא עלילה] Genitivverhältniss als Ausdruck des possessiven Adj.: *einer dessen Thun staunenswerth* — ist näml. Gott — *über den Menschen*, d. h. als ein solcher waltet er über ihnen. — V. 6. Das 1. Gl. bezieht sich auf den Durchzug durch das Schilfmeer, das 2. Gl. auf den Durchgang durch den Jordan Jos. 3. שם נשמחה בו] Die gewählte Verbalform würde nur dann ganz natürlich erscheinen, wenn es sich davon handelte, zu einer Gedächtnissfeier an den durch das Vorhergehende bezeichneten Stätten aufzufordern, woran doch schwerlich gedacht werden darf. Liegt aber die durch das Verbum ausgedrückte Handlung in der Vergangenheit, so bleibt kaum etwas Anderes übrig, als entw. zu übersetzen: *dort sollten wir uns seiner freuen*, d. i. über seine Hülfe frohlocken, vgl. *Ew.* §. 228 a.; oder auch anzunehmen, dass der Dichter die Worte anführe, die in jener alten Zeit im Vertrauen auf Gottes Beistand von Israel gesprochen sein konnten: (als es in Israel hiess:) *dort*, jenseits, *wollen wir uns seiner freuen*, nachdem er uns glücklich durch die gefährlichen Gewässer geführt haben wird. Letztere Auffassung wäre jedoch sehr gezwungen. *Ewald* erklärt die verlängerte Form der 1. Pers. hinter שָׁם wie die verkürzte Form der 3. Pers. hinter אָז 1 Kön. 8, 1., s. §. 233 b., und übersetzt darnach: „allda freuten wir uns sein". Aehnlich *de Wette:* „damals freuten wir uns sein". — V. 7. משל בגבורתו עולם] Die Worte bilden entw. einen eignen Satz, bei dem das Subj. aus dem Vorigen zu ergänzen ist, oder sie stehn als sog. absoluter Ausdruck an der Spitze eines Satzes, der sofort folgt und sich auf ihren Inhalt bezieht, in wörtlicher Uebertragung: (er) *herrschend durch seine* (eigne) *Macht ewiglich — seine Augen spähen unter den Völkern.* Diese scharfe Aufsicht, die Gott über die Völker führt, motivirt die Ermahnung im letzten Gl.: (darum) *mögen sich die Widerspenstigen* (Ungehorsamen) *nicht erheben.* Bei dem K'tîb אַל־רָרִימוּ wird eine Ellipse zum Grunde liegen; man ergänze etwa רֹאשׁ oder קֶרֶן (nach 75, 5.). Aber erst mit dem Wegfallen des urspr. Objects wurde die Hinzufügung des לָמוֹ möglich, das bei dem veränderten Werthe des Verbi (= רָוֹמוּ) eines besondern Ausdrucks im Deutschen weder bedarf, noch fähig ist. — V. 8. Neue Aufforderung an die Völker, Gott zu preisen, aber diesmal mit specieller Beziehung auf die neue Wohlthat, die Gott Israel erwiesen hat und welche als die nächste Veranlassung zu dem Gedichte anzusehen ist. — V. 9. השם] im Anschlusse an das vorhergehende Suff. Uebrigens ist der Ausdruck in diesem Gl. etwas ungewöhnlich; am nächsten ist noch verwandt das אָשִׁית בְּרֶשֶׁת 12, 6. Jedenfalls ist der Sinn: *der uns am Leben erhielt* = הַחֹבֵשׂ נַפְשֵׁנוּ. Zum 2. Gl. vgl. 121, 3., auch Stellen wie 55, 23. Dass übrigens מוֹט hier nicht bloss die Gefahr des Fallens, sondern den *gänzlichen Fall* bezeichen soll, geht aus dem Folgenden hervor, namentlich aus den starken Ausdrücken V. 12. — V. 10. Der Parallele wegen ist צָרַף auch hier wohl eher im Sinne der Prüfung, als der Läuterung zu nehmen; vgl. zu 17, 3. — V. 11. *Ins Fangnetz:* בַּמָּצוֹדָה, wie die edit. Mant., v. d. Hooght u. AA. lesen, wogegen

andre Ausgaben בַּמְּצוּדָה geben. מוּעָקָה] *schwere Last*, nur hier. — V. 12. Zum 1. Gl. vgl. die einigermassen ähnliche Stelle Jes. 51, 23.; zum 2. Gl. Jes. 43, 2. Die Wendung am Schlusse passt nicht gut zu den ganz anderartigen Bildern der vorhergehenden Gll.; sonst vgl. 23, 5. — V. 13. Der religiöse Standpunct des Dichters ist, wie man sieht, nicht der höhere, der sich 40, 7. ff. 50, 8. ff. 51, 18. f. aussprach. — V. 14. *Ges.* (thes. p. 1119 a.), *de Wette* und andre neuere Ausleger nehmen אשר als Obj. und שפתי als Subj. des Verbi צוּ: *welche* (Gelübde) *meine Lippen aufgethan* (soll heissen: ausgesprochen) *haben;* scheinbar begünstigt die Parallele diese Auffassung. Viel wahrscheinlicher ist jedoch das Umgekehrte gemeint, dass näml. die Gelübde dem Redenden die Lippen aufgethan. פָּצָה *aufthun* wird sonst überall mit dem *Munde* als Obj. verbunden; hier sind statt dessen die Lippen gebraucht, und während sonst etwa der Mensch selbst den Mund aufthut, öffnen ihm hier die sich hervordrängenden Gelübde die Lippen. Wenn auf diese Weise אשר Subj. ist, muss das Wort nothwendig auf נְדָרַי zurückgehn und die selbstständigere Stellung, die *Ewald* dem Worte anweist, ist unzulässig: „was die Lippen thaten auf“. — V. 15. קטרת] wie das Verbum הִקְטִיר vom Verbrennen des Opferthiers oder seiner Theile auf dem Altare gebraucht wird, so ist hier auch das Nomen von dem Opferfleische, das verbrannt wird, zu verstehn. *Ges.* u. AA. wollen specieller *das Fett* des Opferthiers, *Ewald* den *süssen Duft* desselben bezeichnet finden. עָשָׂה vom *Zurichten* des Opfers, wie Ex. 29, 36. u. ö. — V. 16. Die hier angekündigte „Erzählung“ fällt so kurz aus, dass die ganze Wendung in künstlerischer Hinsicht nicht gelobt werden kann; sie erscheint fast als eine blosse Formel. Befriedigender war das Verhältniss von V. 5. zu den dadurch eingeleiteten Versen. — V. 17. זְרוּ־קְרָאתִי] vgl. zu 3, 5. Da das 1. Gl. nur vom Hülferuf verstanden werden kann, so wird das 2. Gl., wo in des Redenden Munde רוֹמָם ist, d. h. *Lobpreis*, gegensätzlich auf den Dank für die erhörte Bitte zu beziehen sein. Deutlicher wäre gewesen: וְעָתָּה רוֹמָם וגו׳. Mehrere Ausleger beziehen indessen auch dieses Gl. noch auf die Vergangenheit, wo denn entw. Hülferuf und Lob (nicht Dank) mit einander verbunden gedacht werden, oder auch die sofortige Erfüllung der Bitte ausgedrückt wäre: *und* (sogleich) *war Lobpreis auf meiner Zunge;* Letzteres ganz passend. רוֹמַם, nur hier, ist zu vgl. mit רוֹמְמוֹת־אֵל 149, 6. Wegen תַּחַת לְשׁוֹנִי vgl. zu 10, 7. — V. 18. *Wenn ich* bei meinem Hülferuf *Frevel geschaut hätte in meinem Herzen*, d. i. es auf Frevel abgesehen und für diesen Gottes Beistand erbeten hätte; vgl. denselben Gebrauch von רָאָה Gen. 20, 10. Anders *Ewald:* „Frevel wann ich fühle im Herzen“; aber schwerlich richtig. אִן steht des Nachdrucks halber voran. *Nicht hätte mein Herr* (auf mich) *gehört*, in dem angegebenen Zeitpuncte. Zum ganzen Sinne vgl. 18, 21. ff.; in der Erhörung V. 19. liegt der Beweis der Unschuld. — V. 20. Der Ausdruck ist nicht ohne Härte; hinter תְּפִלָּתִי wäre etwa מֵאִתּוֹ hinzuzudenken. Aber viell. hat am Schlusse noch ein Parallelausdruck zu לֹא־הֵסִיר gestanden, und dann konnte מֵאִתּוֹ leicht entbehrt werden.

PSALM LXVII.

Inhalt. Gott sei uns gnädig V. 2., dass alle Welt Dein Verfahren (gegen uns, o Gott,) erkenne V. 3. Mögen die Völker Dich preisen! V. 4. Mögen sie sich freuen über die Gerechtigkeit, mit der Du Völker lenkest! V. 5. Mögen die Völker Dich preisen! V. 6. Das Land giebt seinen Ertrag; segne uns Gott, dass alle Welt ihn fürchte! V. 7. 8.

Die Abtheilung in Strophen, welche namentlich auch der Refrain V. 4. 6. vermuthen lässt, ist doch nicht mit Sicherheit durchzuführen. Es ist nicht einmal klar, ob der Refrain Anfang oder Ende von Abschnitten bezeichnen soll, wahrsch. jedoch soll er beide Male einen Schluss bilden.

Gottes fernere Gnade gegen Israel wird erbeten, damit die heidnischen Völker zur Erkenntniss Gottes kommen; schon hat sie sich bewiesen in den Verhältnissen Israels zu andern Völkern V. 5. und durch Gewährung fruchtbarer Zeiten V. 7. Die ganze Richtung des Gedichtes führt auf eine Zeit, wo die Berührungen des Volks mit den Heiden zahlreich geworden waren und die Hoffnung auf deren Bekehrung zu dem wahren Gotte lebendig war. Viell. bietet das Ende der maccabäischen Periode den geeignetsten Zeitpunct zur Erklärung des Ganzen dar.

V. 2. Der hier ausgesprochene Wunsch steht in naher Beziehung zu der officiellen Segensformel Num. 6, 24. ff. אתנו] bei oder *gegen uns*, sodass die Strahlen des Lichtes auf uns fallen. — V. 3. Der Uebergang wird durch die eintretende Anrede an Gott selbst etwas hart. Darf man einen Wechsel in der Person des Vortragenden annehmen, so würde die Härte dadurch viell. etwas gemildert. בארץ] *auf der Erde*, wie die Parallele zeigt. Der *Weg Gottes* wird näher erläutert durch das parallele ישועתך; gemeint ist sein Verfahren gegen Israel, das er aus seiner Noth befreit. — V. 5. Dass auch hier Gottes Gericht über die Völker zunächst auf Israels Verhältniss Bezug habe, versteht sich von selbst. — V. 7. יברכנו] *er segne uns* auch ferner. Andre nehmen den Satz als Aussage, aber der sich eng anschliessende folg. V. scheint die Auffassung als Wunsch mehr zu begünstigen.

PSALM LXVIII.

Inhalt. Gott erhebt sich und seine Feinde werden zerstieben unter dem Frohlocken der Pflichtgetreuen V. 2—4. Singet dem Herrn! Bahnet ihm den Weg! Er ist der Schutz der Bedrängten, der Befreier Gefangener V. 5—7. Gott, als Du einst auszogst an der Spitze Deines Volkes, da bebte die Erde, die Himmel troffen und der Sinai dort! Du erquicktest Dein Volk und bereitetest ihm in der Wüste eine Wohnung V. 8—11. Unter des Herrn Führung wurden Könige in die Flucht geschlagen und Beute getheilt V. 12—15. Einen neuen Wohnsitz erwählte Gott, hielt seinen Einzug in das Hei-

ligthum und nahm Tribut in Empfang V. 16—19. Preis ihm, der uns rettet auch aus grösster Gefahr! Er wird seiner Feinde Haupt zerschmettern; er hat die Rückkehr der zerstreuten Brüder und blutige Rache versprochen V. 20—24. In feierlichem Aufzuge preiset Gott, ihr Kinder Israels! V. 25—28. Zeige Deine Macht, o Gott! Könige werden Dir huldigen. Bedräue mächtige Völker! Aegypten und Aethiopien werden Dir zueilen V. 29—32. Ihr Reiche der Erde, preiset Gott, den Herrscher der Welt, den Beschützer seines Volkes V. 33—36.

Die Abschnitte sind in dem Gedichte, einiger höchst dunkler Stellen ungeachtet, doch so scharf angedeutet, dass sich eine Einigung der Ansichten über diesen Punct hoffen lässt. Auch ist bei der Anordnung im Ganzen so viel Regelmässigkeit beobachtet, als man nur bei einem kunstreichen Gedichte von diesem Umfange zu erwarten berechtigt ist, und es scheint deshalb unbedenklich, den Abschnitten den Namen von Strophen beizulegen. Auf den Eingang fallen zwei Strophen von je drei Versen; dann folgen in dem Hauptkörper des Ps. noch sieben Strophen, jede von vier Versen, mit alleiniger Ausnahme der mittelsten, die fünf Verse zählt V. 20—24. Dass die verschiedenen Strophen beim liturgischen Gebrauche von wechselnden Stimmen vorgetragen wurden, ist sehr wahrscheinlich, ohne dass sich darüber noch jetzt etwas Sicheres ermitteln liesse.

Wie verschieden von jeher über den Inhalt und die historische Grundlage des Gedichts geurtheilt worden, zeigt die Zusammenstellung der abweichenden Ansichten in der Schrift: der achtundsechzigste Psalm, ein Denkmal exeget. Noth und Kunst, errichtet von *Ed. Reuss*. Jena, 1851. 8. Dem scharfen und vorurtheilsfreien Blicke des Verf.'s verdankt man eine neue, die Erkenntniss wesentlich fördernde Ansicht von der Sache. Die Art, wie er den Gang des Gedichtes und dessen Inhalt auffasst, wird unter Vorbehalt weniger Modificationen als die richtige Anerkennung finden. Hier möge darüber noch Folgendes bemerkt werden. Das Gedicht geht nicht sowohl von einem Wunsche aus, wie es *Reuss* anzunehmen scheint, als vielmehr von der sichern *Erwartung*, dass Gott sich nun allernächstens erheben und seine Feinde verjagen und vernichten werde. In dieser Erwartung wird Israel aufgefordert den Herrn zu preisen und *ihm den Weg für seinen bevorstehenden Auszug zu bahnen* V. 5.; ein Punct, über welchen sich *Reuss* leider gar nicht ausgesprochen. Auf diese Beweise von Israels Verehrung und Theilnahme hat Gott Anspruch, da er ja die Unglücklichen schützt und Gefangene befreit. Die Hervorhebung dieses Punctes lässt bestimmter voraussetzen, was zu vermuthen ohnehin nahe lag, dass nämlich auch der jetzt erwartete Zug Gottes gegen seine Feinde dergleichen wohlthätige Zwecke habe, insbesondre den, die im Auslande zerstreuten Israeliten in ihr Heimathland zurückzuführen, vgl. V. 23. Indem nun der Dichter auf seinen Gegenstand näher eingeht, drängt sich ihm zuvörderst ganz natürlich die Erinnerung an die grossen Dinge auf, die Gott einst für sein Volk gethan: an den Zug durch die Wüste und den Aufent-

halt daselbst; an die Vertreibung der Canaaniter und die Besitznahme des heil. Landes; endlich an die Verlegung der Residenz Gottes vom Sinai nach Zion; V. 8—19. Alles dieses giebt Gewähr dafür, dass Gott auch jetzt seinen Zug siegreich und zu Israels Besten ausführen werde. Ferner: er, der in jeder Noth seines Volkes hilft, auch in der äussersten, wird auch jetzt das Haupt seiner Feinde zerschmettern; er hat ja selber versprochen, die zerstreuten Israeliten zurückzuführen und blutige Rache zu gewähren. So feiert denn das Volk der Gläubigen ihn durch festlichen Aufzug; Gott selbst wird gebeten, seine Macht zu entfalten, das Thier des Schilfes und die Stiere Basans zu bändigen; dann werden Könige und ferne Länder ihm huldigen. Und in Voraussicht solcher Erfolge werden schliesslich die Reiche der Erde aufgefordert, Gott zu preisen. — Ueber das Zeitalter des Gedichtes und seinen historischen Horizont bemerkt *Reuss* (S. 102. ff.) Folgendes: „Schon die Erwähnung (V. 23.) von Weissagungen einer Heimkehr aus der Fremde führt uns in eine Zeit, wo die vorhergehende Auswanderung selbst in den Vordergrund der Geschichte getreten war; denn nicht letztere, nur erstere wird hier in Aussicht gestellt, die Auswanderung als die gegebene, vorhandene Thatsache vorausgesetzt. Diese Auswanderung ist aber mit nichten das sog. babylonische Exil, zu dessen Bezeichnung Basan kümmerlich ungeschickt gewählt wäre, vollends aber die Tiefen des Meeres (V. 23.), etwa gar im figürlichen Sinne grosser Noth, eine bombastische Absurdität. Sondern es ist die grosse Zerstreuung der Juden in der weiten Welt, welche von den palästinischen, messiasgläubigen immer als ein Nationalunglück beklagt worden ist und in diesen immer die Vorstellung wach hielt, dass im Verein mit den fernen die Kraft Israels wieder obsiegen würde und werde. Nach zwei Seiten hin besonders richtete sich jene Auswanderung: nach den Ländern der Seleukiden, über die basanitischen Pässe hin nach Norden, und nach den Ländern der Ptolemäer, übers Meer nach den afrikanischen Küstenstädten und den Inseln. Dort hinter jenen Riesenbergen am Horizonte, dort jenseits dem unergründlichen, schauerlichen Ocean, dort sind die Brüder, für uns wie verloren, eine nie vernarbende Wunde des Vaterlandes: von dorther müssen sie wiederkommen, dann bricht der Tag der Vergeltung an. Es ist hier noch keine Spur jenes fanatisch-heldenmüthigen Aufstehens der maccabäischen Zeit, jenes „Hilf dir, so wird Gott dir helfen!“ welches bald alle jene Hoffnungen des Glaubens und des Hasses zu Thaten werden liess. Es ist schon, es ist noch jenes halb kindlich-resignirte, halb kraftlos-feige Zuwarten auf das Wunder, auf eine vernünftig-undenkbare Fügung der Ereignisse, welches vor und nach den Maccabäern der Charakter des jüdischen Patriotismus gewesen ist. — Aber der Beweis, dass wir uns mit unserm Ps. in der Periode nach Alexander und vor den Maccabäern befinden, kann auf eine noch viel schlagendere Weise geführt werden. Zunächst aus der 7. Strophe. Wir wohnen einer feierlichen Procession bei, einer religiösen Festprocession. Dass sie wegen eines eben erfochtnen Sieges gefeiert worden,

haben die gelehrten Herren durch ihre Brillen gesehn. Im ganzen Texte ist keine Spur von Sieg, noch von dem, was dem Siege vorangehn muss, kriegerischem Muthe und Kampflust. So wenig, dass die jüngste Siegeserinnerung im Ps. bis auf die Zeit Davids zurückgeht, die aber wohlgemerkt so weit in der Ferne liegt, dass sie schon mythologisch verklärt erscheint in dem Gemälde des Einzugs Jahwes auf Zion. Und die nächste Siegeshoffnung geht nach der andern Seite hin weit über alle Verhältnisse des wirklichen, prosaischen, politischen Lebens hinaus, auf die ideale Zeit der allgemeinen Rückkehr aller Kinder Israels in das gelobte Land, wo sie das Schauspiel der von Gott wunderbar veranstalteten Vernichtung ihrer fremden heidnischen Bedrücker geniessen sollen und ihren tiefgewurzelten, durch die Zeit verbitterten Hass in Rache letzen, nicht im männlichen Kampfe gegen den streitenden, sondern in grausamer Blutlust an dem niedergeschmetterten Feinde. Die vier Stämme, die da (V. 28.) aufgezählt werden, führen weder Schwert noch Schleuder, was nur die Rüstkammer der Exegese ihnen in die Hand gegeben hat, sondern Pauken, Cymbeln und Trompeten zu friedlich-geweihetem Aufzuge. Sie wollen zum Tempel hinauf am Festtage, an irgend einem Festtage, wie ihn, unter so vielen, die Ordnung des heil. Gesetzes eben brachte. Der Ps. hat nicht den Zweck, eine besondre That, einen ausserordentlichen Vorfall zu besingen, sondern es tönt aus ihm eine Stimme mehr, unter so vielen andern, und diesmal eine der beredtesten, kräftigsten, im Chor des zum Opfer versammelten Volkes, allgemeine Gefühle, Erinnerungen, Hoffnungen der Frömmigkeit und des Nationalsinns, in jedem Jahre, bei jeder Feier wiederholbar, aussprechend und dichterisch adelnd. — Allerdings reflectirt diese Festhymne sogut wie andre, mehr wie die meisten sogar, die Lage der Dinge draussen. Es konnte nicht anders sein. Ueber der Erinnerung und Hoffnung, beiden so glänzend und idealisirt, konnte der fromme Israelit wohl die in der Gegenwart gegebenen Bedingungen und Möglichkeiten des Handelns vergessen, aber den Druck dieser Gegenwart, die trostlosen Zustände ihres Lebens fühlte er doch und sie spiegeln sich eben am besten in jenen idealen Gegensätzen ab. Ja, es ist eine gedrückte Zeit (V. 20. 21.) und Rettung nirgends, als da, wo selbst der Tod noch überwunden werden mag, und wo die Noth am grössten, ist auch die Hilfe am nächsten. Israel zieht feierlich zur Opferstätte hinauf gen Moria, aber nur vier Stämme erscheinen bei dem Zuge. — — — Die vier Stämme stellen die Nation vor, wie sie war von der Zeit an, wo der Einfluss der kirchlichen Restauration anfing sich nach aussen hin geltend zu machen, wo Judaea und Galilaea, mit Ausschluss des mittleren Landes, die Kirchenprovinz des orthodoxen Ritus war. Galilaea aber ist in der historisirend-dichterischen Sprache Sebulon und Neftali Jes. 8, 23. f. Matth. 4, 13. ff. — — Es ist aber auch wirklich von Krieg und Kriegsnoth die Rede (V. 31.) in der Gegenwart. Aber wahrlich kein Krieg, bei welchem Israel selbständig handelnd betheiligt gewesen wäre. — — Die „Völker die Kriege lieben“ sind offenbar solche, welche Israel nur fürch-

ten kann, mit denen sich zu messen ihm gar nicht in den Sinn kommen kann, gegen die es höchstens sich zu vertheidigen hätte, viel wahrscheinlicher aber solche, deren wehrlose Beute es bereits geworden ist. Und doch Krieg? Und doch Krieg! Und von grossen Mächten, wie sie die hebr. Poesie mit unbändigen Bestien vergleichen mag und oft verglichen hat! Aber nicht gegen das wehrlose, zaghafte, nicht mehr streitende, nur noch betende Israel. Nein, sondern *um* Israel, um den Besitz seines Landes, seiner Festen, seiner erwachenden Betriebsamkeit, seines kaum aufblühenden Reichthums. Welche Mächte ich meine, erräth jeder der die Geschichte kennt. Das Thier des Schilfes, das Krokodil, ist Aegypten. Dazu gibt es sogar Parallelstellen Jes. 27, 1. Ez. 29, 3. Aber nicht das Aegypten der Pharaonen, mit denen wir nicht über Necho und Nebucadnezar hinauskommen, also dem Texte Gewalt anthun müssen; es ist das Aegypten der Ptolemäer. Die entgegengesetzte Macht, welche mit diesen um den Besitz Palästinas ringt, mit wechselndem Glücke, aber mit stets erneuter Noth für das Land und die Leute, welche der Kampfpreis werden sollten, das ist die der Seleukiden, welche ihren Sitz in Syrien hat, gleichsam mächtig thronend auf dem Hochgebirge, das stolz auf Kanaan herunterschaut und auf welchem der Blick des Dichters zugleich das Symbol des übermächtigen Reiches sieht, die unbändigen, dem längst Handeltreibenden jüdischen Städtebewohner furchtbar erscheinenden Herdstiere (vgl. Ps. 22, 13. Deut. 33, 17. u. s. w.) — — Fünfzig Jahre lang (220—170. a. C.) dauerte dieser Kampf zwischen dem dritten Antiochus und dem vierten Ptolemäer und ihren beiderseitigen Söhnen. Siebenmal wenigstens wechselte Palästina seine Herrn, bei fast nie unterbrochnem Kriege, bis es endlich dem Seleukiden verblieb, der seine Eroberung nur zur Vernichtung des jüdischen Volksthums benutzen wollte und darüber den Ruin seines eignen Reiches herbeiführte". — Wie viel Wahres in dieser Darlegung enthalten ist, wird jedem Unbefangenen sofort einleuchten; dennoch lassen sich einige Puncte darin auch etwas anders auffassen. Dahin gehört vor Allem die Lage Israels zur Zeit der Abfassung des Ps. *Reuss* erkennt in V. 20. f. die Andeutung einer *gedrückten Zeit*, ja er meint, es zeige sich nirgends Rettung, als da, wo selbst der Tod noch überwunden werden mag. So viel möchte sich aber aus den Worten jener Verse mit Sicherheit nicht entnehmen lassen, da der Ausdruck dort sehr allgemein gehalten ist und mindestens ebensosehr die Vergangenheit im Auge hat, als die Gegenwart. Und umgekehrt dürfte dasjenige, was Gott für Israel gethan (V. 29. am Ende), nicht auf Wohlthaten zu beschränken sein, die Gott vor Jahrhunderten dem Volke erwiesen, sondern namentlich auf solche gehn, die dasselbe noch vor Kurzem empfangen hatte und die einer näheren Andeutung nicht bedurften, da sie jedem Zeitgenossen hinreichend gegenwärtig waren. In dem ganzen Ps. herrscht auch durchaus keine gedrückte Stimmung, vielmehr ist er voll freudiger Zuversicht und Israels Erwartungen sind so glänzend, wie die Farben des Dichters. Etwas fehlt allerdings noch an dem vollstän-

digen Glücke der Gläubigen, und dieses Fehlende macht eben den eigentlichen Gegenstand des Ps. aus: die Heimführung der zerstreuten Brüder, die blutige Rache an den Feinden und die Bekehrung der Heiden. Es fragt sich nun ferner, ob diese drei Puncte aus dem von *Reuss* ermittelten Zeitalter ganz erklärlich sind oder nicht, und da wird man allerdings berechtigt sein zu zweifeln, ob jene rachsüchtige Gesinnung, die sich in dem Gottesworte V. 24. so stark ausspricht, aus anderen Verhältnissen erklärbar sei, als aus den unsäglichen Leiden, welche erst die frevelhafte Antastung ihres Glaubens unter Antiochus Epiphanes über die Israeliten brachte. Es wäre daher viell. richtiger die Abfassung des Ps. nicht in die vor-maccabäische Zeit zu verlegen, sondern erst in die Zeit, wo der eigentliche Glaubenskampf glücklich zu Ende geführt war, unter Jonathan oder auch unter Simon. In Jonathans letzten Jahren würde sich auch noch ein Krieg zwischen Aegypten und Syrien nachweisen lassen, der für Israel bedrohlich genug werden konnte, der Kampf zwischen Ptol. Philometor und Alexander Balas, 1 Macc. 11, 1—19. Indessen möchte es kaum nöthig sein, auf diesen Umstand einiges Gewicht zu legen, da jene beiden mächtigen und kriegerisch gesinnten Nachbarstaaten den Israeliten unter allen Umständen gefährlich erscheinen mussten. Jedenfalls aber waren nach Beendigung des Religionskrieges Gottes neue Wohlthaten in aller Frommen Gedächtnisse, die Stimmung noch ganz vertrauensvoll, wenn auch nicht grade kriegerisch; die Hoffnung richtete sich nun mit aller Kraft auf die oben als Kern des Gedichtes bezeichneten drei Puncte, die man durch Gottes Allmacht verwirklicht zu sehn erwartete. Es kann endlich auch recht wohl irgend ein jetzt nicht mehr erkennbares Ereigniss diese Hoffnung damals neu belebt und die Abhaltung eines ausserordentlichen Festes veranlasst haben, für welches der Ps. zunächst bestimmt gewesen sein mag. Nöthig mag diese Annahme allerdings nicht sein, aber die glänzende Darstellung lässt wohl auf eine ungewöhnliche Veranlassung für den Dichter schliessen. Natürlich soll jedoch hiermit nicht angedeutet sein, dass es etwa einen von Israel erfochtenen Sieg könne gegolten haben, von dem nicht die leiseste Andeutung vorhanden ist, sondern z. B. eher die Kunde von dem Ausgange des Kampfes zwischen Ptol. Philometor und Alexander Balas, 1 Macc. 11, 15—18., oder irgend eine ähnliche für Israel erfreuliche Nachricht. — Der Ps. enthält mehrere Stellen, deren Verständniss jetzt nicht mehr mit einiger Sicherheit ermittelt werden kann; wahrsch. ist der Text nicht ganz rein erhalten und hie und da lässt sich mit Erfolg eine Herstellung versuchen; doch trifft ein Verdacht der Entstellung nicht immer die dunkelsten Stellen. Trotz der für uns jetzt vorhandenen Schwierigkeiten im Verständniss kann man doch nicht umhin, in dem Dichter ein bedeutendes Talent anzuerkennen. Dass er sich hie und da an bekannte, viell. auch an unbekannte ältere Stücke anschliesst, wie z. B. gleich zu Anfang des Gedichtes an Num. 10, 35. und weiterhin (V. 8. 9.) an Richt. 5., berechtigt noch nicht dazu, mit *Ewald* grade die schönsten und kräf-

tigsten Stellen wie eine Blumenlese aus älteren Liedern anzusehn, die geschickt zusammengesetzt sei.

V. 2. יקום] *er wird aufstehn*, ist im Begriffe aufzustehn; man könnte auch unbedenklich übersetzen: *er steht auf*, insofern etwa auf irgend eine Thatsache hingedeutet würde, welche die Hoffnung Israels belebte, deren Folgen aber von denen, die der Dichter erwartet, sehr verschieden gewesen sein müssten; aber für die folgenden Impff. יָפוּצוּ u. s. w. muss der futurische Ausdruck nothwendig festgehalten werden. Die Auffassung als Wunsch (auch bei *Reuss*) stimmt nicht gut zu V. 5. und setzt einen ungewöhnlichen Gebrauch der Imperfectform voraus. Die Erkl. von *de Wette* u. Andd.: *erhebt sich Gott, zerstreuen sich seine Feinde* u. s. w. schwächt den Eindruck durch die Allgemeinheit des Gedankens sehr und erschwert ebenfalls das Verständniss von V. 5. Die Beziehung auf Num. 10, 35. springt in die Augen. — V. 3. *Nach Art, wie Rauch verweht wird, verwehst Du (sie);* die Anrede an Gott erscheint uns bei der vorher und nachher angewandten Redeweise etwas hart; die raschen Uebergänge dieser Art müssen jedoch dem Hebr. minder auffallend gewesen sein. *Ewald* übersetzt: „gleich wie Rauch verfliegt, verfliegt"; aber נָדַף heisst nicht „verfliegen", עשן ist nirgend Fem. und הִנְדֹּף kann in seiner Abhängigkeit von der Präp. unmöglich den Werth eines Inf. absol. haben; vielmehr ist hier nur der Inf. constr. möglich. Darnach hätte freilich die Punctation הִנָּדֵף oder auch die Form נָדֹף (in Qal) erwartet werden sollen, aber die Tradition giebt statt dessen eine durchaus abnorme Bildung, die man durch den Einfluss des nachfolgenden, ähnlich klingenden תִּנְחֹם zu erklären sucht und die unzweifelhaft als Nif. gelten soll, obgleich das Characteristische desselben gänzlich verwischt ist. — V. 4. Vgl. 5, 12. 40, 17. — V. 5. זמרו שמו] vgl. 66, 2. סלו] *schüttet auf*, näml. eine erhöhte, für den göttlichen Zug bequeme Strasse, eine מְסִלָּה, oder auch bloss דֶּרֶךְ oder אֹרַח; vgl. Jes. 40, 3. ff. 57, 14. 62, 10. Diese Stelle hat auf eine unrichtige Auffassung des ganzen Ps. stark eingewirkt, indem man hier, freilich ohne allen Grund, meist nur Vorbereitungen zu Gottes Einzuge auf Zion erblickte, nicht zu seinem Auszuge von da; doch lässt schon der folg. V. keinen Zweifel darüber zu, dass Gott sich dort bereits befindet. Das Bahnen eines Weges ist übrigens, wie sich von selbst versteht, nur als eine von weltlichen Herrschern auf Gott übertragene Ehrenbezeugung zu betrachten. לרכב בערבות] *dem* (mächtigen Gotte), *der* (auch mitten) *durch die Wüsten daherfährt*, wie er einst bewiesen und auch jetzt wieder zeigen wird. Mit Rücksicht auf Jes. 40, 3. ff. wäre jedoch auch Nichts dagegen einzuwenden, wenn man das Ganze gradezu als eine (freilich nur der poetischen Einkleidung dienende) Aufforderung betrachtete, für Gottes erwarteten Zug einen Weg durch die Wüsten zu bahnen. בירה שמו] vgl. *Ew.* §. 217 f. — V. 6. Es wird zwar hier zunächst im Allgemeinen der wohlthätige Schutz gepriesen, welchen Gott den Unglücklichen überhaupt angedeihen lässt (vgl. 146, 7. ff.); aber schon im folg. V. wird eine Wendung genommen, die auf Israels besondre

Verhältnisse, den fremden Völkern gegenüber, zurückführt. וידין אלמ] *und der Wittwen ihr Recht verschafft;* vgl. den Gebrauch der Verba דִּין 54, 3. und שָׁפַט 7, 9. u. ö. — V. 7. *Einsame,* Verlassene, denen eine Familie fehlt; vgl. 25, 16. מיחה] Gott giebt ihnen eine Wohnung, eine Heimath, indem er sie *zu einem Hause* geleitet; den Ausdruck kann Jes. 58, 7. erläutern, doch war viell. urspr. nicht מֹשִׁיב, sondern מֵשִׁיב beabsichtigt. Bei den *Gefangenen* ist an solche Israeliten zu denken, die wider Willen im Auslande festgehalten wurden, wie denn auch die *Widerspenstigen* ungehorsame, abtrünnige Israeliten sind, die ihrem traurigen Schicksale überlassen bleiben. בכושרות] er führt sie hinaus aus ihrem Kerker *zum Glücke,* in eine glückliche Lage. Das Wort kommt nur hier vor und scheint dem späteren Hebraismus anzugehören. צחיחה] nicht adverbieller Accus., sondern Obj. zu שָׁכַן, *bewohnen,* vgl. 37, 3.: *nur Widerspenstige bewohnen* nach wie vor *ein sonnenverbranntes Land;* vgl. den ähnlichen bildlichen Ausdruck 63, 2. — V. 8. 9. Vgl. Richt. 5, 4. 5., welche Stelle hier als Vorbild gedient haben wird; viell. sind auch die Worte נָזְלוּ הָרִים, die dort sehr passend der Nennung des Sinai voraufgehn, hier nur durch ein Versehen ausgefallen. זה סיני] im Deutschen nothwendig: *der Sinai dort,* nicht: „dieser S.“, oder gar: „dies der S.“; vgl. 104, 25. — V. 10. גשם נדבות] Viell. ist ein *Regen von Spenden,* wohlthätigen Geschenken, gemeint, wobei man sofort an das Manna denken muss; und diese Erkl. wird mit Rücksicht auf das zunächst Folgende am meisten zu empfehlen sein. Andre verstehn *Regen der Reichlichkeit,* reichlichen Regen. תניף] *sprengtest Du,* wie gewöhnlich übersetzt wird; besser viell.: *liessest Du herabfliessen* (vgl. נָזַל); das Impf. mit Beziehung auf den im Vorhergehenden angedeuteten Zeitpunct. *Dein Eigenthum* (Israel), *Du hast es gestärkt,* aufrecht erhalten, (und kein Andrer); aber das Wort וְנִלְאָה tritt auf sehr unbequeme Weise zwischen diese Worte und fügt sich einer natürlichen und unzweifelhaft sprachgemässen Erkl. nicht. Die gewöhnliche Auffassung: *und zwar das ermattete* ist, abgesehen von anderen Bedenken, für den Sinn so nachtheilig, wie möglich. *Ewald* sucht das Unbequeme dadurch zu mildern, dass er nach dem Vorgange mehrerer alter Versionen מחלתך (welches er aber auf das Land Canaan deutet) zum ersten Gl. zieht, in folg. Weise: „mit Wohlthats-Regen, Gott, besprengtest Du Dein Erbe, und das ermattete — Du hast's erquickt“. Das Wort נִלְאָה dürfte jedoch hier auf jeden Fall des Artikels nicht entbehren können, und sobald man sich entschliesst הַנִּלְאָה zu lesen, ist jede Aenderung in der Versabtheilung überflüssig: *Dein Eigenthum, das* (durch die Züge in der Wüste) *ermattete, Du hast es gestärkt.* — V. 11. *Deine Schaar* (חיה, vgl. 2 Sam. 23, 11. 13.) *wohnte darin;* es hätte aber durchaus müssen ausgedrückt werden, worin; höchst wahrsch. ist der Text irgendwie entstellt; entw. ist etwas ausgelassen, worauf sich בה zurückbezog, oder es ist dafür etwa בַּצֵּדָה zu lesen, vgl. 78, 17. Denn dass wir hier noch bei dem Aufenthalte in der Wüste und der wunderbaren Erhaltung Israels in derselben stehn, scheint nicht

zweifelhaft sein zu können. תכין] *Du bereitetest* (sie, die Wüste,) richtetest sie so ein durch wunderbare Ausstattung mit ungewöhnlicher und reichlicher Speise; das Impf. wie V. 10. לעני] für das Volk in seinem damaligen Zustande nicht unpassend. — V. 12. יתן - אמר] Das Impf. hier, an der Spitze einer neuen Strophe, weil der Dichter sich ganz in die Vergangenheit zurückversetzt, und daher im Deutschen durch das Präs. auszudrücken. Die Bedtg., die אֹמֶר hier haben soll, ist ziemlich unklar; meistens wird darunter *Siegsgesang* verstanden, der dann auf die Siege über die Cananiter zu beziehen wäre; das Parallelglied würde dazu gut passen. *Reuss: das Losungswort*, was abgesehen von der Parallele noch mehr für sich haben dürfte; aber der Uebergang zur Verkündigung des errungenen Sieges wäre sehr rasch. *Der Siegesbotinnen ist ein grosses Heer*, eine grosse Zahl; natürlich verkündigen Weiber nicht dem Heere selbst seinen Sieg, sondern rings in allen Theilen des Landes machen sie denselben bekannt; denn die Männer sind ja selbst beim Heere. Andre denken jedoch hier mehr an die *Feier* des Sieges durch Triumphgesang der Weiber, als an die erste Verkündigung desselben, und berufen sich auf Ex. 15, 20. f. Richt. 5. 1 Sam. 18, 6. f. Viell. mit Recht; die folgenden VV. bis zum Schlusse der Strophe könnten dann ganz wohl den Inhalt eines solchen Gesanges ausmachen. — V. 13. וגוית בית] *und die Hausbewohnerin*, d. i. die Hausfrau; der Ausdruck kommt sonst nicht vor und muss schon den alten Uebersetzern unbekannt gewesen sein; doch bleibt diese Erkl. immer noch die wahrscheinlichste. *Sie vertheilt Beute*; näml. unter die Mitglieder des Hauses. — V. 14. Das 1. Gl. bedeutet wahrsch.: *wenn ihr*, die siegreichen Helden etwa, *euch* nun oder künftig *lagert zwischen den Hürden*; שַׁפְתַּיִם = מִשְׁפְּתַיִם Gen. 49, 14. Richt. 5, 16. Das Folg., welches den Nachsatz bilden muss, ist wegen Unvollständigkeit des Ausdrucks nicht mehr mit Sicherheit zu erklären. Man sucht freilich einen vollständigen Satz dadurch herzustellen, dass man נחפה als Präd. zu כנפי יונה nimmt, nach *Ew.* §. 307 a., aber man gelangt auf diesem Wege nur zu einem sehr wenig befriedigenden Resultate: *dann sind Taubenflügel mit Silber bedeckt und Taubenschwingen mit dem lichten Grün des Goldes*; aus welchen Worten denn auf die eine oder die andre Weise mit Gewalt ein Sinn herausgepresst wird, der einigermassen in den Zusammenhang passt. Höchst wahrsch. ist aus dem Texte irgend etwas ausgefallen, viell. ein einziges Wort, wie etwa בָּם, wodurch wenigstens eine natürliche Beziehung auf den Vordersatz möglich wird: *dann habt ihr* (in den von euch erbeuteten Prachtgewändern gleichsam) *die Flügel einer Taube, die mit Silber bedeckt ist, und deren Schwingen mit dem lichten Grün des Goldes.* יֶרֶק bezeichnet das helle Grün des jungen Krautes, יְרַקְרַק ist eine Steigerungsform, welche die dem Gelben zunächst stehende Schattirung des Grüns bezeichnet und für die Farbe des Goldes passend gewählt ist. Dass aber die Vergleichung mit den glänzenden Farben der Taube sich auf die Kleidung beziehe, ist immer das Wahrscheinlichste. — V. 15. Dieser V. durfte

nach dem Vorhergehenden an dieser Stelle nicht erwartet werden; denn jedenfalls kehrt die Rede (in dem Siegesgesange vermuthlich) zu der Verjagung der Könige zurück, denen im Grunde schon V. 13. ihr Recht geschehen ist, während V. 14. eine spätere Zeit ausmalte. Sieht man aber auch von dieser Schwierigkeit ab, so giebt doch das Ganze, wie es dasteht, keinen erträglichen Sinn, wie man aus den unzähligen Versuchen sich hindurchzuwinden leicht erkennt. *Ges.* (lex. man. p. 922 a.) erklärt z. B. so: *quum dispergeret Omnipotens reges in ea* (terra), *nivea erat* (corporibus trucidatorum) ceu nix *in Zalmone* monte. *Ewald: doch wenn der Höchste Könige zerstreut, so schneiet es darin* (in demselben Lande) *finster;* mit der Erläuterung zu V. 14. 15., „dass dasselbe Land bald das Schauspiel der lieblichsten Ruhe und des heitersten Himmels, bald, wenn es zur Vernichtung des Bösen sein muss, das des finstersten und erzürntesten hat"; auch wird für בצלמון die Beziehung auf den Richt. 9, 48. genannten Berg in Efraim offen gelassen, „der nach dieser Stelle dann der schneeigste Berg in Canaan wäre". Schwerlich ist der Text, wie er vorliegt, richtig; auch die Gliederung ist kaum befriedigend. Unverständlich ist er in seinem letzten Gl. jedenfalls; und die Schuld davon lässt sich wohl nicht ausschliesslich darauf schieben, dass der V. viell. ein abgerissenes Stück aus einem alten Gesange ist, wie namentlich auch das ohne Beziehung dastehende בָּהּ vermuthen lassen könnte. Durch Conjectur wird das Ursprüngliche hier nicht leicht wiederhergestellt werden können; erleichternd wäre es allerdings in gewisser Hinsicht, wenn man תְּשַׁלֵּג (= תְּשָׁלֵג) etwa in תְּשַׁלֵּג verwandelte, aber der Satz bliebe unvollendet: *da der Allmächtige Könige darin zerstreute, wie den Schnee auf dem Zalmon* (statt dessen man freilich eher den *Hermon* hätte erwarten sollen) oder: im Finstern; und als Zeitbestimmung zu V. 14. könnte dies unmöglich genommen werden. — V. 16. Den ganzen V. nehmen *de Wette, Reuss* u. AA. als Anrede; mit mehr Wahrscheinlichkeit bilden Andre zwei Sätze: *ein Gottesgebirg*, d. h. ein hohes, vgl. 36, 7., *ist Basan's Gebirg; ein Gipfelgebirg ist Basan's Gebirg.* Der Dichter mag wohl den hohen Hermon und seine Umgebung mit zum basanitischen Gebirge rechnen; wenigstens würden dann die gebrauchten Ausdrücke sich am leichtesten rechtfertigen. — V. 17. Und diese mächtigen Berge, warum schauen sie alle nach Zion hin, nach dem niedrigen, gipfellosen Zion? Gott selbst hat ihn zu seinem Sitze erkoren und seinen feierlichen Einzug dort gehalten! Da mögen auch die stolzesten Berge wohl mit Aufmerksamkeit, Verwunderung, Ehrfurcht, Furcht, Neid oder wie es sonst gemeint sein kann, nach Zion hinblicken, das geringe Berglein ist dennoch hehrer und mächtiger, als sie alle! Dies ist der Sinn des V., dessen Erkenntniss nur dadurch etwas erschwert ist, dass der Dichter das wesentlichste Stück der Antwort gleich in die gestellte Frage selbst legt, indem er nicht etwa Zion mit Namen nennt, sondern ihn sofort als den von Gott erwählten Wohnsitz bezeichnet; dieser Umstand allein bildet aber das Moment, um dessen Willen die Blicke auch der stolzesten

Berge auf Zion fallen. Die Frage mit לָמָּה ist nicht Ausdruck des Vorwurfs wie anderswo; denn Niemand kann es den Bergen verargen, dass sie ihren Blick dahin wenden, wo Gottes Allmacht residirt. Vielmehr geht die Frage gleichsam von dem der Sache noch nicht kundigen Beschauer aus, der sich wundernd fragen muss, was doch der Grund einer so auffallenden Erscheinung sei, wie diese, dass sich die mächtigsten Berge um den kleinen Zion kümmern. Das Verbum רָצַד, nur hier vorkommend, erklärt sich aus dem Arab.; es bedeutet überhaupt *das aufmerksame Hinschauen* nach etwas, wobei man sich an dieser Stelle mehr als einerlei Beweggrund denken könnte, am wenigsten aber, wie es scheint, den von *Ges.* (thes. p. 1305. f.) eifrig empfohlenen der hinterlistigen Nachstellung. הֲרִים גַּבנֻּים] *ihr Berge! ihr Gipfel!* Doppelte Anrede, aber keine Apposition. הָהָר וגו׳] *nach dem Berge, den zu bewohnen Gott gefällt, ja den er bewohnen wird in Ewigkeit;* der Dichter verhehlt nicht, dass es die freie Gnade Gottes ist, die unverdienter Weise Zion also ausgezeichnet hat. — V. 18. Man kann zur Noth die Worte dieses V. als eine Art von Antwort auf die Frage V. 17. betrachten; es bedarf aber einer solchen, nach dem was dort bemerkt worden, im Grunde gar nicht, und man kann diese rein poetische Ausmalung der Besitznahme Zions durch den Herrn recht wohl als eine fernere selbstständige Darstellung des Dichters ansehen. Der Kriegswagen Gottes, die ihn bei seinem Einzuge — in der Vorzeit natürlich — begleiten, sind zwei Myriaden, sind, was bloss ein andrer Ausdruck für die grosse Zahl ist, *Tausende der Wiederholung*, d. i. Tausende und aber Tausende; vorausgesetzt näml., dass das ἅπαξ λεγόμ. שְׁנָאן = שְׁנָנָה von שָׁנָה ist. Der unnatürliche Sinn und geschraubte Ausdruck im letzten Theile des V. verschwindet, sobald man nach Deut. 33, 2. (wie von *Pott* vorgeschlagen worden) בָּא מִסִּינַי liest: *der Herr ist eingezogen vom Sinai ins Heiligthum.* Es ist dagegen eingewandt worden, dass Gott Sinai längst verlassen habe und daher von diesem in solcher Weise nicht die Rede sein könne; allein bei der Art, wie hier die Ereignisse der Vorzeit für den Zweck des Dichters zusammengedrängt werden, ist es durchaus natürlich, dass der ganze Zug von Sinai bis Zion als ein einziger Act der Verlegung der göttlichen Residenz angesehen und vorgestellt wird. Die officielle Gestalt des Textes giebt man etwa so wieder: *der Herr ist in ihrer Mitte, der Sinai* (nunmehr gleichsam) *im Heiligthume;* dagegen *Ewald: der Sinai in Heiligkeit*, was sehr unklar ist. אֲדֹנָי בָּם] nach der masoret. Lesart ohne Dag. lene im ב, was einer der wenigen Fälle ist, wo die aspirirte Aussprache der Media hinter einem weichen (aber nicht ruhenden) Consonanten bei Conjunctivaccent überliefert ist; vgl. Ez. 23, 42. שַׁבְלֹי בָּהּ, sowie Jes. 34, 11. קַו־תֹהוּ. — V. 19. Schluss der Strophe. Indem Gott seine irdische Residenz also verlegte und zu Zions Höhe emporstieg, führte er Gefangene mit sich, wie siegreiche weltliche Herrscher, und nahm Huldigungsgeschenke entgegen *unter den Menschen*, die seine Macht erkannten und fürchteten. Man hat nicht Ursache an der Allgemeinheit des Ausdrucks Anstoss zu

nehmen; eher könnte die gebrauchte Präpos. auffallen. Das letzte Gl. ist in hohem Grade undeutlich und der Text viell. mangelhaft. *De Wette:* „und die Empörer auch sollen wohnen bei Jah Gott", nachdem sie sich näml. bekehrt haben. *Ewald:* „doch Widerspenstige müssen ruhn, o Jah Gott!" Andre ziehen ואף סוררים zum Nächstvorhergehenden: „auch unter Widerspenstigen", dagegen לשכן וגו׳ zum Anfang des V.: עלית למרום. — V. 20. Die Erinnerungen aus der Vergangenheit werden im Einzelnen nicht weiter verfolgt; aber wie Gott sich gegen Israel fortwährend gnädig und hülfreich bewiesen, wird zu Anfang der neuen Strophe im Allgemeinen ausgesprochen. [יעמס-לנו Die Worte scheinen eine Bedingung ausdrücken zu sollen: *legt man uns* (Lasten) *auf*, so ist Gott unsre Hülfe — jederzeit. Anders *Ewald: uns tragen hilft der Gott, der unsre Rettung;* so dass לָ עָמַס das Gegentheil von עַל עָמַס *aufladen* wäre; viell. richtig. — V. 21. *Gott ist uns ein Gott zu Hülfen* oder Hülfserweisungen, ein Gott, der solche immer zu gewähren vermag und geneigt ist; und selbst *für den Tod besitzt er Auswege*, d. i. für den Fall der Todesgefahr. — V. 22. [אך *ja!* wie die meisten Ausleger wollen und für den Zusammenhang bequem ist: da er auf solche Weise für Israel zu wirken pflegt, so *wird er gewiss seiner Feinde Haupt zerschmettern*, näml. auch diesmal, bei dem Zuge, den er jetzt zu unternehmen beabsichtigt nach V. 2. *Der Haarscheitel* oder *Haarschädel* („struppige Schädel": *Reuss*) ist seltsam und gewinnt kaum anders eine erträgliche Bedtg., als wenn man darin eine Anspielung auf irgend eine hervorragende, Israel besonders verhasste Persönlichkeit erblickt, etwa den damaligen König Syriens; dergleichen hält auch *Reuss* für möglich. Den ganzen Terminus als Regens des folg. מתהלך באׄ zu nehmen, ist wenigstens nicht nöthig, und ob die Sprache diese Art des Ausdrucks, wobei die äussere Andeutung des Genitivverhältnisses ganz aufgeopfert wäre, wirklich vertrug, immer noch zweifelhaft; vgl. übrigens *Ew.* §. 291 a. — V. 23. Ein andrer Grund, festes Vertrauen zu hegen und auf glänzende Erfolge zu rechnen: Gott hat selber, wahrsch. in einem hohepriesterlichen Orakel, versprochen, von Basan her und von den Tiefen des Meeres her, (jedoch nicht: *aus* den Tiefen,) zurückzuführen — näml. die zerstreuten Kinder Israels; vgl. oben in den Vorbemerkungen die Worte von *Reuss*. Nicht wenige Ausleger nehmen freilich an, es handle sich hier darum, die Feinde Gottes, die sich vor seiner Strafe aufs Tiefste verbergen, wieder zur Stelle zu schaffen, um das Strafgericht an ihnen zu vollziehen, wobei man sich auf Am. 9, 2. ff. beruft. Es ist aber kaum Grund vorhanden, die entflohenen Uebelthäter erst nach dem heil. Lande zurückzuführen, um sie dort zu bestrafen, wenigstens macht das Folgende diese Annahme nicht nöthig; und Basan schlechtweg eignet sich doch schwerlich dazu, einen besonders versteckten Zufluchtsort neben dem Grunde des Meeres zu bezeichnen. In der angeführten St. bei Amos stehn Hölle und Himmel, der *Gipfel* des Carmel und der *Abgrund* des Meeres neben einander, was der Sache schon ein ganz andres Ansehn giebt. Eher könnten noch

Basan als Bezeichnung des Ostens und die Tiefen des Meeres als die des Westens angesehen werden. Uebrigens muss bemerkt werden, dass die gesammte historische Deutung des Ps. keineswegs ausschliesslich und wesentlich von der Auffassung dieses V. abhängig ist. — V. 24. Die Anrede ist an Israel gerichtet, für welches der Ausspruch gethan ist. Für תִּמְחַץ, das ein durch das benachbarte רִמַּחְתָּ V. 22. veranlasster Schreibfehler sein wird und keinen erträglichen Sinn giebt, ist gewiss תִּרְחַץ zu lesen, vgl. 58, 11. Dagegen kann auch die Schwierigkeit, welche das folg. Gl. darbietet, nicht geltend gemacht werden. Hier ist näml. das Wort מִנְחוֹר anstössig und will man darin die Präp. מִן mit einem Suff. finden, so ist kein vernünftiger Sinn zu gewinnen. Dass die Meinung des Dichters ist, die Zunge der Hunde Israels solle an den Feinden Gottes ihren Antheil haben, vgl. 63, 11., hat schon *Simonis* richtig gesehen, aber allerdings kommt מִן nicht als Nomen mit der Bedtg. *Theil* vor. Insofern man hieran Anstoss nimmt, wird Nichts näher liegen, als etwa מָנָתוֹ vgl. 22, 16. oder auch מְנָחָה an die Stelle zu setzen; das Suff. bezieht sich jedenfalls auf die Zunge. — V. 25. רָאוּ] Wer als Subj. zu denken ist, ist nicht klar; auf die Feinde Gottes passt die Lage nicht, und in der hier beginnenden Strophe finden dieselben überhaupt keine Stelle. Gewöhnlich wird übersetzt: *man schaut* oder ähnlich; aber der Sinn ist etwas matt und die Perfectform nicht recht am Orte. Viell. stand urspr. רְאֵה da: *schau Deine Feierzüge, o Gott!* d. h. die Aufzüge Dir zu Ehren. בקדש] wahrsch. als Bezeichnung des Ortes, wo die Feierlichkeit Statt hat, und nicht bloss zu מלכי gehörig. *Ewald* übersetzt: „Züge heiliger Art"; sehr unwahrscheinlich. — V. 27. Man kann den V. am besten als ein Stück des bei der Procession gesungenen Liedes ansehen. במקהלות] vgl. 26, 12. ממקור י׳] ihr, die ihr *aus Israels Born* stammt, vgl. Jes. 48, 1.; der Ausdruck ist kurz, aber unverdächtig. — V. 28. שם] *dort*, als Theilnehmer am Zuge und wahrsch. an dessen Spitze „als Hüter des Heiligthums, das auf seinem Grund und Boden lag", ist Binjamin, צָעִיר, *der Kleine;* ein Beiname, der wohl eher auf die Person des Stammvaters, als des jüngsten der Söhne Israels, geht, als auf die geringe Zahl, durch welche dieser Stamm bei dem Feste vertreten war („ein Häuflein klein": *Reuss*). Die Wörter רדם und רגמתם am Schlusse der beiden ersten Gll. sind dunkel. רדם würde etwa heissen: *ihr Beherrscher*, aber die Verhältnisse lassen diese Erkl. nicht wohl zu; ob es s. v. a. *ihr Führer* sein könne, ist sehr zweifelhaft. רִגְמָתָם, viell. *ihre Schaar*, was immer sehr lose und seltsam dastehn würde. Uebrigens vgl. wegen der hier genannten vier Stämme die Aeusserung von *Reuss* in den Vorbemerkungen. — V. 29. Der Text giebt in seiner jetzigen Gestalt einen wenig befriedigenden Sinn: *es gebot dein Gott.* (o Israel!) *deine Macht; zeige dich mächtig, Gott, wie Du für uns gewirkt* (*de Wette* und ähnlich viele Andre). Die alten Versionen drücken dagegen den Sinn aus von צַוֵּה אֱלֹהִים עֻזֶּךָ *entbiete, o Gott, Deine Macht*, welches einen ebenso natürlichen als der Parallele angemessenen Sinn giebt und mit Recht von *Ewald* gebilligt

wird, nur dass dieser עֹז nicht passend durch *Glanz* wiedergiebt. עוזה] *sei stark*, d. h. etwa s. v. a. beweise, dass Du es bist, vgl. zu 52, 9. זו פעלת לנו] *der Du* (bisher) *für uns gewirkt hast;* dabei würde פָּעַל in ähnlicher Weise ohne Obj. gebraucht sein, wie עָשָׂה 22, 32. 37, 5. 52, 11., und zur Erläuterung könnte der vollständigere Ausdruck Jes. 26, 12. dienen. Diese Erkl. möchte mindestens ebensoviel für sich haben, als die von *Reuss* u. AA. vorgezogene: „stärke, o Gott, was Du uns geschafft". — V. 30. Der vorliegende Text verträgt sich so schlecht mit den Gesetzen der Parallelgliederung, dass man befugt ist auf eine Unordnung in demselben zu schliessen. Die Präpos. מִן an der Spitze des 1. Gl. würde am natürlichsten von צַוֵּה V. 29. abhängen und man könnte eine Umsetzung der Versglieder in diesem Sinne versuchen: *entbiete* (sende) *Deine Macht aus Deinem Palaste*, der emporragt *über Jerusalem;* (V. 30.:) *zeige Dich mächtig, o Gott, der Du für uns gewirkt*, (dann) *werden Dir Könige Geschenke bringen*, als Zeichen der Huldigung. Oder man könnte ohne alle Umsetzung eine künstliche Anordnung mit Wechsel der vortragenden Stimmen annehmen, so dass der einen Stimme die Vorderglieder beider VV. angehörten, einer andern die Schlussglieder; vgl. der äusseren Anordnung wegen 18, 42. u. ähnl. Stt. Die ältere, auch von *Ewald* beibehaltene Erkl.: „Deines Palastes wegen mögen Könige Dir Geschenk bringen", giebt dem Tempel Gott gegenüber eine Bedeutung, die nicht zugestanden werden kann. — V. 31. חית קני] *schilt* und bändige durch Dein blosses Wort, da dieses genügt. Das *Thier des Schilfes* ist dasselbe, was 74, 14. לִוְיָתָן heisst und auch dort den Beherrscher von Aegypten bezeichnet, nämlich der Krokodil, und nicht der Löwe; vgl. *Reuss* in den Vorbemerkungen. בעגלי עמים] *sammt den Völkerkälbern* (nicht: „Kälber-Völkern"), soll angeblich heissen: mit den ihnen (als den Stieren) gleich Kälbern folgenden Völkern. Dagegen *Reuss* (S. 106.): „Die עגלים, welche sie heranführen, sind weder Kühe noch Kälber, sondern junge wilde Stiere in zuchtloser Fülle roher Kraft, wie der Beisatz zeigt, Söldnerschaaren aus allerlei Volk (עמים) des weitläufigen, viel gegliederten [syrischen] Reiches, aus den Steppen Irans u. s. w." מתרפס ברצי־כסף] Dieses Versgl. ist sehr dunkel: über die Bedtg. von הִתְרַפֵּס wird hier, wie Spr. 6, 3., gestritten; der Leser kann wählen zwischen: *se pedibus calcandum praebuit*, h. e. se prostravit (*Ges.*); *stampfen* (*Hitz.*); *heraneilen* (*Ew.*) u. s. f. Es wird aber kein erträglicher und zu dem folgenden Parallelgliede passender Sinn gewonnen. Letzteres gilt auch von der kühnen Deutung, die *Reuss* versucht: (sammt) *Volk*, *das um Geld sich zu Knechten verdingt.* Schwerlich kann der Text in seiner urspr. Gestalt erhalten sein; einen Versuch zur Wiederherstellung hat *Pott* (Animadvv. in nonnullos Psalmorum locos spec. II. Gott., 1828. p. 19.) gemacht, indem er vorschlägt zu lesen: הִתְרַפֵּס בְּרַצֵּי כָזָב *conculca qui dolis oblectantur*, wodurch zugleich das ἅπαξ λεγ. רַצֵּי beseitigt wird. Diese Conjectur, wenn sie auch viell. so nicht bestehn kann, weist doch auf einen Sinn hin, von dem man vernünftiger Weise glauben kann,

dass ihn der Dichter habe ausdrücken wollen, und der einigermassen zu der Parallele passt. Statt רָצִי würde jedenfalls רְצִי vorzuziehen sein. Im letzten Gl. ist das Perf. בְּזַי so anstössig, dass man mit *de Wette, Ew.* u. AA. nach dem Vorgange der LXX. בְּזִי oder בֲּזִי im Imperat. zu lesen haben wird. — V. 32. Die Folge solcher Anwendung der göttlichen Macht wird sein, *dass Edle kommen aus Aegypten*, natürlich zur Huldigung. Dieser V. verhält sich sonach zu V. 31. so, wie das letzte Gl. von V. 30. zu dem, was dort vorherging. יאתיו] die vollere Form, deren Gebrauch gewöhnlich auf die Pause beschränkt ist. חשמנים] Die genaue Bedtg. des Wortes lässt sich nicht mit Sicherheit feststellen, die nationale Tradition durch *Edle* oder dgl. scheint aber Vertrauen zu verdienen. Im 2. Gl. kann das Masculinsuff. in ידיו unmöglich auf das Subj. von תרוץ bezogen werden, sondern, die Richtigkeit des Textes vorausgesetzt, muss man mit *Böttcher* (Proben alttest. Schrifterkl., S. 143.) übersetzen: *Kusch — eilig bringen seine Hände zu Gott*, näml. Gaben, vgl. V. 30. Viell. ist aber יָדֶיהָ zu lesen: *Kusch lässt ihre Hände* (mit Gaben) *zu Gott eilen.* — V. 34. *Die Himmel der Himmel* heissen die oberen Räume, die über die (unteren) Himmel so hoch erhaben sind, wie diese über die Erde; vgl. Deut. 10, 14. 1 Kön. 8, 27.; קדם bestimmt den ganzen Begriff, so dass der Sinn ist: *die uranfänglichen obersten Himmel.* Im 2. Gl. ist der Ausdruck eigenthümlich: יתן בקולו fand sich ebenso 46, 7., hier tritt aber noch קול עז *Machtstimme* (mächtige Stimme) hinzu, dessen grammatisches Verhältniss nicht klar ist; *v. Leng.* fasst es als Obj. zu יתן, was viell. richtig ist; die meisten neueren Ausleger nehmen dagegen eine Apposition zu קולו an; möglich wäre auch, doch nicht eben empfehlenswerth, die Auffassung als Ausruf, da קול häufig auf diese Weise gebraucht wird. — V. 35. עז] vgl. 8, 3. 29, 1. *Ueber Israel ist* (waltet) *seine Hoheit und seine Macht im Himmel;* er ist zugleich Israels erhabener Beschützer und der mächtige Weltherrscher, der im Himmel thront. — V. 36. Entw.: *furchtbar* (hehr) *ist Gott,* der da herrscht *von deinen heiligen Stätten aus,* o Israel; vgl. Am. 7, 9.; oder auch: *furchtbar* bist Du, *o Gott, von Deinen heil. Stätten aus* (herrschend).

PSALM LXIX.

Inhalt. Hilf mir, Gott, in meiner grossen Noth! V. 2—4. Ohne Grund verfolgt man mich, lass mich nicht zu Schanden werden V. 5—7. Um Dich und Dein Haus werde ich gehöhnt V. 8—10.; ich weine und traure, aber man spottet mein V. 11—13. Zu Dir bet' ich um Hülfe V. 14—16. Erlöse mich gnädiglich V. 17—19. Du kennst ja mein schweres Leid V. 20—22. Mögen meine Feinde bestraft werden V. 23—29. Mir aber werde Deine Hülfe, so will ich Dich preisen V. 30—32. Des werden die Frommen sich freuen V. 33. 34. Ihn preise alle Welt; denn er wird Zion helfen und Juda's Städte wieder aufbauen für seine Frommen V. 35—37.

Ein grosser Theil des Gedichtes scheint sich recht gut in Strophen von je drei VV. zu fügen; doch lässt sich eine solche Anordnung nicht durchführen und ebensowenig irgend eine andre regelmässige strophische Abtheilung entdecken. Hauptabschnitte kann man hinter V. 13. und 29. finden.

Dass dieses Gebet zur Zeit der grössten Noth Israels für den gottesdienstlichen Gebrauch der Gemeinde geschrieben sei, kann nicht zweifelhaft sein, und diese Zeit ist, nach V. 8. und 10. zu schliessen, die der Verfolgungen durch Antiochus Epiphanes. Dazu passen auch die Andeutungen von Juda's Lage V. 36. vollkommen. Der Dichter bedient sich durchweg der 1. Pers. des Sing., in einer Weise, die mehr auf die einzelnen Mitglieder der Gemeinde, als auf diese im Ganzen passt, wie z. B. V. 9. u. ö.; auch mischen sich Züge ein, die viell. zunächst nur auf seine eignen persönlichen Verhältnisse Bezug haben, wie namentlich V. 5. am Ende, jedoch sehr wohl auf manche Glaubensgenossen Anwendung finden konnten. Aber die gesammte Haltung des Gedichtes, seine Verwandtschaft mit mehreren Nationalpsalmen und besonders der Schluss von V. 33. an, an, gestatten nicht, dem Ganzen eine bloss individuelle Bedtg. beizulegen.

V. 2. Die *Gewässer* hier und nachher nur als Bild, wie 18, 17. u. ö.; sie sind dem Redenden bereits *bis ans Leben* gedrungen, d. h. sie bringen ihn in Lebensgefahr, vgl. Jon. 2, 6. Jer. 4, 10. — V. 3. יאין מעמד] Zustandssatz: *ohne dass ein fester Grund da ist;* dies ist jedenfalls der Sinn, obgleich die (Hof'al -) Form מָעָמָד als Ortsbezeichnung auffallen muss und dieselbe viell. mehr als Abstr. zu fassen ist: *ohne dass ein Stehn* (möglich) *ist.* — V. 4. נחרו גרוני] vgl. zu 22, 16. כלו עיני] vgl. 119, 82. u. a. St. מיחל] Nach *Ew.* §. 331 b. als Zustandsbezeichnung: *harrend* = im Harren; während Andre das Wort an das vorhergehende Suff. knüpfen wollen: *des Harrenden* = indem ich harre. Viell. war zu punctiren: מִיַּחֶל *vom Harren*, in Folge desselben, vgl. מִמַּצַּח 6, 8. — V. 5. *Als die Haare meines Hauptes*, wie 40, 13. Sonst vgl. 35, 19. 38, 20. מצמיתי] *meine Vertilger;* der Parallelismus aber und die Rücksicht auf das benachbarte Verbum עצמו empfehlen die vortreffliche Aenderung des *Syr.:* מֵעַצְמוֹתַי, so dass der Sinn ist: *zahlreicher als meine Knochen sind die mich anfeinden fälschlich*, ohne guten Grund. Minder wahrsch. conjicirten *Ewald* und Andere: מִצַּמָּתַי *als meine Locken*, vgl. Hoh. L. 4, 1. 3. 6, 7. Das letzte Versgl. steht hinter den beiden ersten etwas isolirt und es ist wohl möglich, dass vor demselben ein Parallelglied ausgefallen ist. Die speciellen Verhältnisse, auf die sich der Inhalt des Gl. bezieht, sind völlig unbekannt; ähnlich ist übrigens 35, 11. Einige Schwierigkeit macht hier das Wort אז. Viell. ist gemeint: soll ich *zur selben Zeit* wiedergeben, oder herausgeben; der Sinn nähert sich dann sehr dem von *doch, dennoch,* wie *Ewald* hier und 56, 10. gradezu übersetzen will. — V. 6. Im engen Anschlusse an das Vorhergehende wird dieser V. mit *de Wette* als eine Betheurung der Unschuld zu nehmen sein: Gott weiss, dass dem

Redenden das angeschuldigte Vergehen fremd ist, denn er weiss um Alles, was er wirklich verschuldet und würde also auch hiervon Kunde haben, wenn es wahr wäre. אולת *Thorheit* ist hier gradezu s. v. a. *Vergehen.* יָדַע *Kunde haben* in Betreff einer Sache, d. i. *von etwas; Ew.* (§. 299 d. am Ende) nimmt das לְ als Objectsbezeichnung. Uebrigens trennt derselbe Gelehrte diesen V. ganz vom Vorhergehenden und versteht אולתי und אשמותי von den *Strafen* als Folge der Thorheit und Sünde; aber auch das Folgende empfiehlt die oben gegebene Erkl. mehr. — V. 7. *Nicht mögen in mir,* in meiner Person, *diejenigen zu Schanden werden, die auf Dich hoffen,* als auf den mächtigen Gott, der seine Frommen (Israel) schützt und sie nicht unschuldiger Weise verderben lässt. בי kann hier weder *durch mich* (*de Wette*), noch *an mir* sein. — V. 8. *Denn,* in Wahrheit und wie auch Gott sehr wohl weiss, *trage ich Hohn um Deinetwillen,* vgl. 44, 23.; weil ich von Dir nicht abfallen will, verfolgen mich die Feinde und dichten mir auch jene Verbrechen an, die ich nie begangen. Zum 2. Gl. vgl. 44, 16. — V. 9. Selbst meinen nächsten Angehörigen bin ich durch meine Treue gegen Dich entfremdet; wahrsch. Beziehung auf die zahlreichen Abfälle vom wahren Glauben, die bis in den Schooss der Familien die Uneinigkeit trugen. Doch kann die Vergleichung von 38, 12. auf eine andre Auffassung führen, wornach die Leiden des Frommen seine Nähe fürchten machen und selbst die Nächsten sich fern halten. — V. 10. Das 1. Gl. erklärt das עָלֶיךָ V. 8. näher: es ist der Eifer für den pflichtmässigen Gottesdienst im Heiligthume, der dem Redenden den Hohn der Feinde zuzieht. וחרפות] vgl. wegen der Form *Ew.* §. 212 b. — V. 11. Wie die Perfecta V. 8—10. lauter Handlungen und Zustände bezeichnen, die zugleich vollständig eingetreten sind und noch fortdauern, so gilt auch hier und im folg. V. dasselbe von den Imperff. mit Vav cons.: *ich habe geweint* und thue es noch täglich, u. s. w. ואבכה] vgl. *Ew.* §. 232 d. בצום נפשי] *Ew.* §. 281 c. zieht נפשי zu ואבכה, was nicht nur wegen des eingeschobenen Wortes hart, sondern überhaupt unangemessen ist, da man nicht mit der Seele weint. Aber auch die Auffassung von בצום נ׳ als einem selbstständigen Satze ist bedenklich; schwerlich hat der Hebr. jemals gesagt: meine Seele ist im Fasten. Vielmehr scheint der Text beschädigt zu sein und die Herstellung wird durch 35, 13. an die Hand gegeben: entw. ist ואבכה in וָאֲעַנֶּה zu verändern, oder auch אֲעַנֶּה hinter נפשי hinzuzufügen und zu übersetzen: *und ich habe geweint, während ich mich durch Fasten kasteiete.* Das Weinen und Fasten, wie die Trauerkleidung V. 12., mit Beziehung auf das Leid, worin Israel durch die Missachtung seines Heiligsten versetzt ist. — V. 13. ישיחו בי] *es unterhalten sich von mir,* natürlich im schlimmen Sinne. Am *Thore* wurden nicht bloss die öffentlichen Geschäfte erledigt, sondern man versammelte sich dort auch der Geselligkeit halber; vgl. Klagel. 5, 14., wo im Parallelgliede auch נְגִינָה wieder erscheint. Im 2. Gl. ist ישיחו בי zu wiederholen, aber נגינות וגו׳ ist dazu Subj., nicht Obj.: (von mir sprechen) *die* (Spott-) *Lieder der Weintrinker* (Meth-

trinker od. dgl.). Dass die Trinkgelage nicht am Thore Statt finden, versteht sich übrigens von selbst. — V. 14. *Ich dagegen*, der Gegenstand ihres Hohnes, — *mein Gebet richtet sich an Dich.* עת רצון] *zu einer Zeit des Wohlgefallens;* vgl. Jes. 49, 8. und oben 32, 6. Aber wie der Ausdruck hier zu verbinden sei, ist etwas unklar, zumal bei der Stellung zwischen den beiden Vocativen. *De Wette* will einen Wunsch darin finden: *sei's zur wohlgefälligen Zeit, Gott, durch Deine grosse Gnade!* zwar sehr passend für den Zusammenhang, aber wegen der Unvollständigkeit des Ausdrucks schwerlich möglich. Da eine enge Verbindung mit dem Vorhergehenden wegen der zwiefachen Anrede und mit Rücksicht auf die Gliederung des V. noch weniger wahrsch. ist, so verbinden Andre die Worte mit dem Folgenden: *zur Zeit des Wohlgefallens,* d. h. wann es Dir gefallen wird, *o Gott, in der Fülle Deiner Gnade, erhöre mich,* (mich beschenkend) *mit der Treue Deiner Hülfe,* d. h. mit Deiner treu gewährten Hülfe; vgl. zu 65, 6. Doch könnte man auch versuchen: *erhöre mich,* (mich errettend) *durch Deine hülfreiche Treue* (*de W.*). — V. 16. באר] vgl. 55, 24. 40, 3. — V. 17. Gottes Gnade ist *gut*, d. h. wahrsch. leicht gewonnen, nicht hartherzig verweigert; vgl. 109, 21. — V. 19. *Um meiner Feinde willen;* vgl. zu 5, 9. 27, 11. u. s. w. — V. 20. Der Gliederung wegen würde die Bindepartikel vor בשתי besser fehlen und das Wort mit dem folg. enger verbunden werden. נגדך] wie 38, 10. 50, 8.: *Du kennst alle meine Feinde* oder Dränger, weisst wie zahlreich sie sind. — V. 21. Das Verbum נוש = אָנַשׁ nur hier, aber unbedenklich. — V. 22. ראש, eine Pflanze, die hier viell. als Gift, viell. auch nur wegen ihres bittern Geschmackes zum Bilde dient; für Letzteres spricht allerdings das 2. Gl., wo das Tränken mit Essig nur Bezeichnung des bittern Hohnes sein kann, womit der Fromme verfolgt wird. — V. 23. Die Erwähnung von Speise und Trank, die dem Frommen vergällt werden, führt zunächst diese Verwünschung herbei: auch sie mögen getäuscht werden, wenn sie wohlbehalten oder besser in thörichter Sicherheit an ihrem (üppigen) Mahle sitzen — aber in ganz anderer Weise! — V. 24. המעד] vgl. 18, 37. 37, 31. — V. 26. שיריתם] hier wohl nur: *ihr Gehege*, ihre Hürde, wo ihr Reichthum an Vieh sich findet. — V. 27. *Denn den Du* selbst *geschlagen*, ohnehin schon (zur Strafe früherer Sünden) unglücklich hast werden lassen, den *verfolgen sie* noch obendrein, statt ihn zu trösten und ihm aufzuhelfen. Im 2. Gl. tritt die nationale Beziehung in der Pluralform חלליך hervor; für diesen Ausdruck vgl. übrigens Jes. 66, 16. Jer. 25, 33. יספרו] *sie reden* über dieselben, näml. spottend (*de Wette* u. AA.); aber schon die LXX. geben etwas Anderes: προσέθηκαν, was auf eine Verbesserung wie יָסְפוּ von יָסַף *addidit* führt, oder vielmehr (nach *Ewald*) auf יִסְּפוּ von סָפַח = יסף. — V. 28. *Gieb Schuld auf ihre Schuld*; der Sinn ist nicht ganz klar. Die Uebersetzung: „füge Schuld zu ihrer Schuld" (*de W.*) machen Inhalt und Ausdruck gleich bedenklich. Die von *Ewald* empfohlene Erkl.: „gieb Schuld, d. h. Strafe, nach ihrer Schuld, so viel diese verdient", passt unstreitig besser und man hätte dazu

Stellen zu vergleichen, wie 5, 11. u. a., sowie wegen der Deutung von עָוֹן durch Strafe 38, 5. Aber der Ausdruck יָסַף עָוֹן ist immer etwas befremdend und das „Gedanken- und Wortspiel", das hier gefunden wird, ebenfalls ganz ungewöhnlicher Art und nicht lobenswerth. Das 2. Gl. wird zu erklären sein: *und nicht mögen sie eingehn in Deine Rechtfertigung*, d. i. zugelassen werden zur Freisprechung durch Dich, derselben theilhaft werden. — V. 29. Vgl. Ex. 32, 32. Dan. 12, 1. — V. 30. Sie, die übermüthigen Feinde, mögen umkommen; *ich dagegen* bin leidend und reich an Schmerz (vgl. 40, 18.); *mich wird Deine Hülfe erhöhen*, d. h. sicher stellen, schützen. — V. 32. Subj. zu תִּיטַב ist תּוֹדָה V. 31. Ob פָּר adjectivisch neben שׁוֹר steht und ein *taurus juvencus* gemeint ist, wie *Ges. Lex. man.* will, oder ob beide Wörter unverbunden neben einander stehn, wie מִקְנֶה und מִפְרִיס, ist zweifelhaft; etwas Auffallendes hat das Asyndeton hier jedenfalls. Im Uebrigen vgl. 40, 7. 51, 18. — V. 33. רְאוּ וגו׳] Vgl. *Ew.* §. 344 b.; doch ist viell. statt des Perf. das Imperf. zu lesen, wie 40, 4. 52, 8. 107, 42., und gleich nachher ebenso nach Analogie derselben Stellen: וְיַשְׂמָחוּ. Das auf 22, 27. zurückgehende 2. Gl. ist sehr unzweckmässig gestaltet, wenn anders der Text richtig. Aber wahrsch. ist derselbe verstümmelt und es fehlt das Präd. zu דרשי א׳. — V. 34. Statt שֹׁמֵעַ ist vermuthlich שָׁמַע zu punctiren, in Uebereinstimmung mit dem 2. Gl. und in Abhängigkeit von V. 33.: die Frommen werden sich (zu dem V. 30. angedeuteten Zeitpuncte) freuen, dass Gott auf die Armen *gehört hat* und seine Gefangenen, d. h. die Gefangenen aus seinem Volke, nicht *verschmäht hat;* vgl. das Perf. in Stellen wie 52, 11. 56, 14. u. s. w. — V. 36. 37. Der Inhalt dieser VV. zwingt nicht, die Abfassung des Ps. in die Zeit des babylonischen Exils zu setzen; Zion bedurfte der Hülfe zur Zeit der syrischen Glaubenstyrannei nicht weniger, als zu irgend einer anderen Zeit und die Städte Juda's müssen während der kurz vorhergegangenen syrisch-ägyptischen Kriege viel gelitten haben, so dass die Bitte um ihre Herstellung gewiss vollkommen gerechtfertigt ist; auch waren damals nicht die Israeliten Herren des Landes, sondern die Fremden, die zahlreich im Lande wohnten. Die Femininsuffixe in beiden VV. werden übrigens auf das Land Juda zu beziehen sein, nicht etwa auf Zion.

PSALM LXX.

Vgl. über diesen Ps. die Vorbemerkungen zu Ps. XL., aus dessen letztem Theile derselbe entstanden ist. Auch die einzelnen Abweichungen des Textes sind bei Ps. XL. berücksichtigt.

PSALM LXXI.

Inhalt. Zu Dir, o Herr, nehme ich meine Zuflucht; der Du mein Beistand bist, hilf mir auch jetzt! V. 1—3. Errette mich aus der Gewalt des Frevlers; Du bist ja von meiner Jugend an mein

Beschützer gewesen, den ich als solchen preise V. 4—6. Wie ich bisher Vielen ein Beispiel wunderbarer göttlicher Führung war und Dich als meine Zuflucht preisen konnte, so mögest Du mich auch in meinem Alter nicht verwerfen V. 7—9. Meine Feinde meinen schon, Du habest mich verlassen; Du aber eile mir zu helfen! V. 10—12. Sie mögen zu Schanden werden, während ich Dich verherrliche V. 13—15. Dich preise ich von Jugend auf; möge ich auch im Alter Deine Grossthaten verkündigen dürfen V. 16—18. Du bist ja unendlich gerecht, o Gott, und Niemand ist Dir gleich; Schlimmes hast Du uns erleben lassen, aber wirst uns auch wieder erretten und erhöhen V. 19—21. Und ich werde Dich preisen, dass Du mir geholfen und meine Feinde zu Schanden gemacht V. 22—24.

Eine strophische Anordnung des Gedichtes springt grade nicht in die Augen, doch scheint eine Zerlegung in Strophen, die aus drei Versen bestehn, ziemlich gut zu gelingen. Ein Hauptabschnitt ist in der Mitte hinter V. 12.

Der Psalm ist ein Gebet der Gemeinde und bezieht sich auf grosse Leiden, die Israel zu erdulden hat, mit Gottes Hülfe aber zu überwinden hofft. Aus den Verhältnissen der syrischen Periode erklärt sich das Ganze sehr natürlich, obgleich sich der Zeitpunct der Abfassung nicht näher bestimmen lässt. Ob als redende Person mehr die Gesammtheit der Gemeinde oder jedes einzelne Mitglied derselben zu betrachten sei, ist nicht ganz deutlich; dass die alte Lesart (das K'tîb) V. 20. den Plur. der ersten Person an die Stelle des sonst gebrauchten Sing. treten lässt, bringt die Sache nicht zur Entscheidung; unbedenklich ist es aber, wenn Israel hier (V. 5. 17.), wie 129, 1. 2., von seiner Vorzeit als von seiner Jugend spricht, der dann natürlich das Greisenalter (V. 9. 18.) gegenüber gestellt wird.

V. 1—3. sind nahe verwandt mit 31, 2. 3. — V. 2. Das 1. Gl. als Ausdruck des Wunsches. *In Deiner Gerechtigkeit;* vgl. zu 31, 2. — V. 3. לצור מעון] Der sonstige bildliche Gebrauch von צור und besonders die Vergleichung von 31, 3. (s. auch Jes. 17, 10.) machen wahrscheinlich, dass מעון ein Schreibfehler für מָעוֹז sei; ein Fehler, der sich auch 90, 1. 91, 9. wiederholt; vgl. unten zu diesen St. Das Richtige findet sich (aus Conjectur) in mehreren Hdschriften und wird auch vom *Chald.* ausgedrückt. Mit dem festen (befestigten) Felsen verträgt sich auch das folg. לבוא תמיד sehr gut, indem ein solcher Platz um sichere Zuflucht zu gewähren jederzeit erreichbar und zugänglich sein muss; dagegen würde dieser Zusatz, wenn die Lesart מעין richtig wäre, völlig überflüssig erscheinen. צויתה] das Perf. wie 4, 2.: *Du hast* ja auch sonst *geruht mir zu helfen;* denn dies scheint hier die Bedtg. von צִוָּה zu sein. Vgl. übrigens die abweichende Ansicht von *Ew.* §. 333 c. Das letzte Gl. giebt den Grund an, weshalb der Herr bisher geholfen: er ist einmal Israels Schutz und Zuversicht, wie er es der voraufgesandten Bitte zufolge auch ferner bleiben soll. — V. 4. Die Ausdrücke ישע, מעוז und חומה sind collective zu fassen. חומה, nur hier, aber doch viell. richtig und ungefähr s. v. a. חֹמֶס; vgl. חָמוֹץ Jes. 1, 17. — V. 6. Verwandt ist

22, 10. 11., bemerkenswerth ist aber die Abweichung zwischen den Ausdrücken גֹּזִי und גָּחִי (22, 10.). Beide stehn sich graphisch so nahe, dass man wohl an der einen oder an der andern Stelle eine zufällige Entstellung anzunehmen berechtigt ist; aber beide machen zugleich dem Erklärer einige Schwierigkeit. Wegen גחי ist das Nöthige oben zu d. St. bemerkt; was גוזי anbetrifft, so sind selbst über die Ableitung die Ansichten getheilt: Einige führen das Wort auf die Wurzel גוז *transiit* zurück, Andere auf גזה in dem Sinne von *tribuit* (*beneficia*) oder *retribuit*. Bei der ersten Ableitung wird dann eine ähnliche seltene Abweichung in der Participialbildung angenommen, wie bei גָּחִי, und eine causative Auffassung ohne hinreichenden Beweis als zulässig vorausgesetzt, was die Sache immer sehr bedenklich erscheinen lässt; aber auch גזה kommt im Hebr. nicht weiter vor, so dass ein sichres Urtheil über die Stelle kaum mehr zu gewinnen ist. Die LXX. hier: *ἐκ κοιλίας μητρός μου σύ μου εἶ σκεπαστής* (= *protector, Vulg.*); dagegen 22, 10.: *ὅτι σὺ εἶ ὁ ἐκσπάσας με ἐκ γαστρός*. Das letzte Gl. steht ausserhalb des strengen Parallelismus, was aber bei dem die Folge bezeichnenden Inhalte keinen Anstoss gewährt. תְּהִלָּה ist mit בְּ construirt, wie das Verbum הָלַל 44, 9. u. ö., der Sinn also: *Dich preist mein Lobgesang beständig.* — V. 7. [כמופת וגו׳] *gleichsam ein wunderbares Zeichen bin ich Vielen gewesen* bisher; d. i. wahrsch. ganz im Allgemeinen *ein Beispiel wunderbarer, gnädiger Führung*, wie das Parallelglied am ersten vermuthen lässt. Andre beziehen den Ausdruck mehr auf die Leiden, denen der Redende unterworfen gewesen, und finden dann im folg. Gl. einen Gegensatz; auch diese Auffassung lässt sich vertheidigen, indem Israel in seiner Noth anderen Völkern wohl, wenn auch nicht mit Recht, als ein von Gott gezeichnetes Volk erscheinen konnte; doch liegt die erst angeführte Deutung näher. Im 2. Gl. ist der Ausdruck מחסי־עז in sprachlicher Hinsicht sehr anstössig, und die Erkl. durch *meine Zuflucht in Stärke* = meine starke Zuflucht, bei *Ew.* §. 291 b., nicht ohne grosses Bedenken; vgl. den ähnlichen Fall 2 Sam. 22, 33. und die Anmerk. oben zu 18, 33. Viell. stand hier urspr. עָזִּי im Texte, *ἀσυνδέτως*; das nachfolgende י konnte den Ausfall des schliessenden begünstigen. — V. 8. *Mein Mund ist* deshalb *Deines Ruhmes voll;* als Wunsch dürfen die Worte schwerlich gefasst werden. — V. 9. תַּשְׁלִיכֵנִי, eig. *hinwerfen, wegwerfen*, hier: *verwerfen, verstossen;* vollständiger würde es heissen: מֵעַל פָּנֶיךָ, vgl. 2 Kön. 13, 23. u. a. Stt. — V. 10. Begründung der vorhergehenden Bitte: die Gefahr, worin der Redende schwebt, ist gross und schon sehen ihn seine Feinde als verloren an, weshalb denn V. 12. *schleunige* Rettung erbeten wird. אמרו findet seine volle Ergänzung, eben wie נועצו im 2. Gl., erst im folg. V.; לי kann von אמרו abhängen, vgl. 3, 3., viell. aber ist es bloss eine (entbehrliche) Ergänzung zu אויבי, wie 27, 2. — V. 11. Vgl. zum Inhalte 3, 3. — V. 12. Das K'tîb חִישָׁה ist durch das üblichere חוּשָׁה ersetzt; vgl. 38, 23. 40, 14. 70, 2. — V. 13. Der Parallelismus und die Parallelstellen 35, 4. 69, 7. Jes. 41, 11. 45, 17. machen wahrscheinlich, dass יִכְלוּ nur

durch Zufall aus יְעַלְמוּ entstanden ist. — V. 14. *Ich aber harre* mit Zuversicht Deines Beistandes aller Gefahren ungeachtet *allezeit und preise Dich* nur um so *eifriger*. — V. 15. *Deine Gerechtigkeit*, von der ich erwarten darf, dass sie mich nicht wird untergehn lassen. מִסְפָּרוֹת] Das Wort kommt nur hier vor und scheint die Bedtg. von *Mass*, *Gränze* haben zu müssen: *denn ich kenne kein Mass*, wenn ich Deine Wohlthaten verkünde, weil meine Dankbarkeit keine Gränzen hat. An die Zahllosigkeit der göttlichen Wohlthaten zu denken, vgl. z. B. 40, 6., liegt dem Zusammenhange nach weniger nahe. — V. 16. *Ich komme mit den Grossthaten des Herrn*, d. h. ich bringe sie, näml. verherrlicht durch seinen Lobgesang. Andre verstehn unter גְּבוּרוֹת אֲדֹנָי gradezu die *Lobpreisungen des Herrn* und vergleichen den Gebrauch des sinnverwandten עֹז in Stellen wie 29, 1. 68, 35. u. a. m. *Ich preise Deine Gerechtigkeit, Deine allein*, d. i. ich preise sie als die einzige wahre und unfehlbare, wie sie bei Menschen nicht vorkommt. — V. 17. *Du hast mich gelehrt*, näml. Dich zu preisen, indem Du Dich mir schon in der Vorzeit gnädig bewiesest. — V. 18. לְדוֹר] Vgl. zu 22, 31. לְכָל־יָבוֹא] *Allen, die da kommen*, den künftigen Geschlechtern, vgl. 22, 31. f. — V. 19. עַד־מָרוֹם] Bezeichnung der unendlichen Grösse, vgl. 36, 6. f. 57, 11. אֲשֶׁר־עָשִׂית גְּ׳] als Anrede zu fassen: *der Du* schon so oft *Grosses gethan*, näml. zu Israels Gunsten. — V. 20. Zwar hast Du Israel jetzt schlimme Zeiten erleben lassen (vgl. 60, 5.), aber sicherlich wirst Du auch jetzt wieder auf die wunderbarste Weise helfen. Die Pluralsuffixe abzuändern war mindestens unnöthig, da sie in ein Gemeindelied vollkommen gut hineinpassen. תְּהוֹמוֹת הָאָרֶץ sind s. v. a. die תַּחְתִּיּוֹת אָרֶץ Jes. 44, 23.; vgl. noch 9, 14. u. ähnl. Stt. — V. 21. An den Ausdruck des Vertrauens schliesst sich ein noch weiter gehender Wunsch an: *mehren mögest Du meine Grösse*, Macht und Ansehen unter den Völkern. וְתָסֹב] hier in ähnlicher Anwendung, wie תָּשׁוּב V. 20.; wegen der Form s. *Ew.* §. 139 c. — V. 22. Dann, wenn Du so mir beistehst, *werde auch ich Dir danken* u. s. w. אוֹדְךָ hinter אִידְךָ fällt auf, zumal da das Parallelglied nichts Aehnliches darbietet; doch ist die Sache nicht von Belang. — V. 23. תְּרַנַּנָּה für תְּהַנַּנָּה; vgl. das ganz ähnliche Beispiel Ruth 1, 13.

PSALM LXXII.

Inhalt. Verleihe, o Gott, dem Könige Deine Gerechtigkeit, so wird er Dein armes Volk gerecht richten und Friede im Lande herrschen V. 1—4. Dich wird man fürchten und Glück unter seiner Herrschaft erblühen V. 5—7. Möge er weithin herrschen und Völker und Könige ihm huldigen V. 8—11.; denn er steht den Leidenden bei und legt Werth auf ihr Leben, auf dass sie ihn ehren und für ihn beten V. 12—15. Möge Ueberfluss im Lande sein und das Volk sich mehren, sein Name aber dauern und wachsen und von aller Welt gepriesen werden V. 16. 17.

Regelmässiger Strophenbau lässt sich nicht wahrnehmen; Haupt-

abschnitte sind hinter V. 7. und 15. V. 18—20. gehören dem Gedichte nicht mehr an, s. unten.

Der König, für dessen gerechte und glückliche Regierung hier von der Gemeinde gebetet wird, kann mit Rücksicht auf die Parallele, worin V. 2. עַמְּךָ und עֲנִיֶּיךָ stehn, nicht wohl ein vor-exilischer König Israels (oder auch Juda's allein) sein, sondern wird mit grosser Wahrscheinlichkeit für einen heidnischen, aber gegen Israel günstig gesinnten König gehalten werden, für welchen die Gemeinde öffentliche Fürbitte beim Gottesdienste anzuordnen sich veranlasst sah. *Hitzig* (II. S. 109. ff.) sucht mit grossem Scharfsinn zu beweisen, dass insbesondre *Ptolemäus Philadelphus* zu verstehn sei, und gegen seine Ansicht möchte kaum ein anderes Bedenken von Belang geltend gemacht werden können, als etwa der Zweifel, ob schon zu jener Zeit eine Gleichstellung der Leidenden mit dem Volke Gottes, wie sie V. 2. zeigt, gerechtfertigt erscheine. Auf einen Ptolemäer deutet jedenfalls V. 10. am ersten; aber gegen die von *Hitzig* vermuthete Abfassung in Aegypten scheint das בְּרֹאשׁ הָרִים V. 16. zu sprechen.

V. 1. [משפטיך] wohl nicht: „Deine Gerichte" oder „Deine Urtheile", sondern: *Deine Gebote*, gesetzlichen Vorschriften, die dem Könige bei seinen Urtheilen zur Norm dienen sollen. [למלך] ohne Artikel, wie 21, 2., obgleich ein bestimmter König gemeint ist. *Dem Königssohne*, weil die ererbte Königswürde bereits mit höherem Glanze umgeben war. — V. 2. [ידין] *so wird er richten;* und ebenso können alle Imperff. bis zum Schlusse von V. 7. bequem gefasst werden. — V. 3. Die Wendung, wornach dann *die Berge* dem Volke *Frieden* oder Glück als Frucht tragen sollen, ist etwas gesucht; ähnlich, doch etwas natürlicher, ist der Ausdruck 85, 12. Im 2. Gl. wünscht man בצדקה mit *Ew.* als Parallelausdruck zu שלום nehmen zu können, aber der Sprachgebrauch scheint dies kaum zu erlauben; wenn der Text richtig ist, wird wohl Nichts übrig bleiben, als zu erklären: *durch Gerechtigkeit*, indem das Wohlgefallen, das Gott an dem gerecht regierenden Herrscher hat, ihn veranlasst dessen ganzes Gebiet auf alle Weise zu segnen. — V. 5. Eine andre Folge des gerechten Regiments: man wird Gott fürchten, der den würdigen Herrscher eingesetzt hat, und nimmer an ihm irre werden, so lange es eine Sonne und einen Mond am Himmel giebt; der Ausdruck allerdings stark hyperbolisch, da es sich doch nur um die Regierung dieses Königs handelt; natürlicher ist das Verhältniss in der ähnlichen Stelle 89, 37. f. Zu עם־שמש vgl. übrigens Dan. 3, 33.; zu לפני ירח unten V. 17. (aber nicht Hiob 8, 16.) — V. 6. Dass nicht der König Subj. sein kann, liegt klar genug vor; vielmehr ist dieses entw. durch כמטר umschrieben, wie *Ew.* will: *wie Regen*, d. i. etwas, das dem Regen ähnlich, *steigt* (dann) *hernieder auf die Matte, dichten Tropfen gleich ist die Besprengung des Landes;* oder auch זרזיף ארץ ist Subj. zu beiden Gll.: *wie Regen steigt hernieder, dichten Tropfen gleich, die Besprengung des Landes.* Hierbei ist vorausgesetzt, dass das seltsam gebildete und nur hier vorkommende Quadrilit. זרזיף wirklich den Sinn habe, den man ihm auf Grund etymologischer Vergleichungen

zuzuschreiben pflegt; vgl. über diesen Gegenstand *Ges.* thes. p. 434 b. — V. 7. יפרח] Derselbe bildliche Gebrauch wie 92, 8. Jes. 27, 6. Das 2. Gl. bildet einen vollständigen Satz: *und Fülle des Heils wird sein bis es keinen Mond mehr giebt;* vgl. V. 5. — V. 8. An die Ausmalung der glücklichen Folgen der erwarteten gerechten Regierung knüpft sich nun der Wunsch einer ausgedehnten und geachteten Herrschaft des Königs. Die Bezeichnung des Gebietes, das ihm unterworfen sein soll, ist ideal gehalten und kann die specielle Deutung des Ps. nicht sonderlich fördern; Mittelmeer und Euphrat scheinen jedoch als westliche und nördliche (oder nordöstliche) Gränze festzustehn. Dieselben Ausdrücke dienen Zach. 9, 10. zur Bezeichnung der Gränzen des künftigen Messias-Reiches. — V. 9. צירים] *Wüstenbewohner*, wie es scheint, obgleich das Wort sonst *Thiere* der Wüste bezeichnet. Die Parallele könnte vermuthen lassen, dass urspr. צִרִּים dastand. — V. 10. Selbst die Beherrscher ferner Gegenden mögen ihm achtungsvoll Geschenke oder, wenn man will, Tribut senden; die erwähnten Länder deuten am natürlichsten auf einen ägyptischen (ptolemäischen) König hin. יְהַשִּׁיבוּ vom eingesandten Tribut auch 2 Kön. 3, 4. 17, 3., wahrsch. weil dieser nur als *Gegenleistung* für gewährten Schutz betrachtet wurde. — V. 12. Solche Beweise der Verehrung verdient der König, weil er sich der Leidenden annimmt, d. i. der Israeliten, wobei es unverwehrt bleibt, auch an die zahlreichen Ausgewanderten zu denken. Uebrigens vgl. Hiob. 29, 12. ואין־עזר לו] *und den Hülflosen; Ew.* fasst die Worte jedoch als Zustandssatz: „wenn er ohne Retter", was mindestens nicht nöthig ist. — V. 13. יחס] mit ó, wie יָבֹא u. a. m., nicht Voluntativ. — V. 14. ויקר] Die Consonanten verlangten die Punctation וְיִקַּר; da jedoch die Punctatoren die Form וְיֻקַּר (vgl. 49, 9.) vorzogen, entstand bei der Unantastbarkeit des consonantischen Textes die abnorme Plenarschreibart וְיִיקַּר. — V. 15. *Auf dass er lebe*, am Leben bleibe, näml. der Arme, Leidende (Israelit) V. 12. 13 a., indem der Dichter hier zu dem urspr. Sing. zurückkehrt. *Und ihm sabäisches Gold gebe*, als Tribut der Dankbarkeit; denn der Wohlstand des Volkes wird sich unter seinem Schutze rasch herstellen. — V. 16. Ein neuer Wunsch: möge Ueberfluss herrschen im Lande, wie es unter diesem Könige nach V. 6. zu erwarten ist. בארץ־בר] Der Ausdruck kommt sonst nicht vor, wird aber dem Zusammenhange nach passend durch *Ausbreitung* = Ueberfluss *des Korns* erklärt. *Auf dem Gipfel der Berge*, wahrsch. mit Beziehung auf die Beschaffenheit des Bodens von Palästina, wobei dann an eine besondre Steigerung der Fruchtbarkeit (bis auf die Gipfel hinauf) nicht zu denken wäre. ירעש] *es zittere* auf dem Halme die reiche Last der Frucht, wie es auf den fruchtbaren Aeckern des Libanon der Fall zu sein pflegt. ויצרצו מעיר] Das Subj. versteht sich von selbst: aus der Stadt blühen nur Menschen auf, eine Bevölkerung, so dicht gedrängt, wie das Kraut auf der Erde. — V. 17. Schlussbitte für den König. Im 2. Gl. kann die Wiederholung von שמו auffallen; man erwartete eher יִהְיֶה oder dgl., zumal bei dem Verbum יָנִין oder, wie das Q'rî lautet, יִנּוֹן; denn der

Sinn dieses ἅπαξ λεγ. scheint jedenfalls der des Mehrens oder (im Nif.) des sich Mehrens zu sein. וְיִתְבָּרְכוּ בוֹ] *und mit ihm*, d. h. mit seinem als Segensformel gebrauchten Namen, *segne man sich;* vgl. Gen. 48, 20. Uebrigens hätte dieses Versgl. seinen Platz besser ganz am Ende gefunden, wo dann כָּל־גּוֹיִם als Subj. fortwirken würde.

V. 18. 19. Schlussformel des 2. Buches, deren letzter Theil aus Num. 14, 21. entlehnt ist. Das Nif. נִמְלָא ist mit dem Accus. des füllenden Gegenstandes und mit אֵת zur Bezeichnung des angefüllten Raumes construirt; Letzteres erklärt sich aus dem allmälig erwachsenen Passivwerthe des Nif., vgl. *Ges.-Röd.* §. 140, 1. Die Sache ist nicht auffallender, als das וְהִמְלָה לִי אֵת יִצְחָק Gen. 21, 5. Anders sieht *Ewald* dieselbe an §. 281 b. am Ende.

V. 20. Ueber diese Unterschrift s. die Einl. §. 6. 7.

DRITTES BUCH.

PSALM LXXIII.

Inhalt. Nur gütig ist Gott gegen Israel, und doch wäre ich fast gestrauchelt, indem ich die Uebermüthigen in ihrem Glücke beneidete V. 1—3. Denn ihnen geht es wohl V. 4. 5.; drum sind sie hoffärtig und gewaltthätig V. 6—9. und das Volk wendet sich ihnen zu, an Gottes gerechter Führung verzweifelnd V. 10—14. Doch das heisst Israel verrathen V. 15. Zwar habe ich vergebens gestrebt, jenes Räthsel zu begreifen; einstweilen aber will ich auf der Frevler Ende merken V. 16. 17. Sicherlich ist ihr Glück nicht von Bestand V. 18—20. Drum ist es unvernünftig sich darob zu betrüben V. 21. 22. Doch bin ich stets Dir treu geblieben und Du wirst mich auch ferner leiten und begnadigen V. 23. 24. Du bist ja mein einziges Gut und auf Dich setze ich mein Vertrauen V. 25—28.

Eine regelmässige Strophenbildung ist nicht zu erkennen; Hauptabschnitte sind hinter V. 9. 15. 20.

Mit Recht sagt *Hitzig* (II. S. 123.): „der Ps. ist nach V. 10. verfasst in Zeiten des Abfalls, wo das Volk gereizt durch die Wohlfarth und das Gedeihn der Heiden, während es selbst, das fromme, unter Druck und Elend seufzte, sich ebenfalls zu der Weise der Heiden wandte, viele Israeliten von Jehova sich entfernten (V. 27.) zum Götzendienst.“ Zu weiterer Erläuterung zieht er die Stelle 1 Macc. 1, 11—16. an und meint, keine andere Periode des Abfalls, soweit eine solche bekannt, eigne sich gleich sehr zur Erklärung des Ps. Er steht nicht an, denselben in die erste Zeit des Antiochus Epiphanes zu setzen, vor den Ausbruch der Verfolgungen, vom J. 137. der

Seleuciden an abwärts. Diese Ansicht über das Zeitalter des Gedichts wird allen anderen vorzuziehen sein, namentlich auch der von *Ewald*, der an die immer drückender werdenden Zeiten der persischen Satrapen-Herrschaft denkt. — Verwandten Inhalts sind besonders Ps. XXXVII. und XLIX., aber die Behandlung ist hier gelungener. Zu der wahren Lösung der vorliegenden Frage gelangt der Dichter zwar nicht, er findet aber keinen Grund, das Vertrauen auf die Gerechtigkeit der göttlichen Weltregierung aufzugeben.

V. 1. אַךְ טוֹב] *nur gütig*, selbst wenn es den entgegengesetzten Schein hat, wie eben jetzt, wo die Frevler die Oberhand haben. Es ist kein Grund vorhanden, der Part. אַךְ hier eine andre Bedtg. beizulegen. *Gegen Israel*, d. i. *gegen die, die reines Herzens sind*, wodurch zugleich die unreinen Heiden und die etwa treulos gesinnten Israeliten ausgeschlossen werden. — V. 2. נטוי רגלי] Das K'tîb war, wie *Hitzig* richtig bemerkt, zu punctiren: נָטוּי רַגְלַי, nicht נְטוּי; vgl. 2 Sam. 15, 32. mit 2 Kön. 18, 37. רַגְלַי ist determinativer Acc., vgl. *Ew.* §. 288 b., der Sinn also: *niedergebeugt*, d. h. hingestürzt, zu Fall gebracht, *rücksichtlich meiner Füsse.* Die Abänderung im Q'rî war unnöthig; das Verbum נָטָה hat dabei intransitive Bedtg. erhalten und steht in der volleren Form, die gewöhnlich der Pause vorbehalten bleibt. Auch die Verwandlung von שָׁפְכָה in שָׁפְכוּ war nicht nöthig; vgl. 37, 31. *Ew.* §. 307 a. *Fast waren meine Schritte hingegossen*, d. h. beinahe wäre ich ausgeglitten; ein eigenthümlicher Ausdruck, der sonst nicht wiederkehrt. — V. 3. Die beiden Versglieder sind zwar äusserlich einander coordinirt, doch ist die Meinung die, dass der Redende die Uebermüthigen beneidete, als und weil er sie ein äusseres Glück geniessen sah, dessen er selbst entbehrte. — V. 4. חרצבות] Jes. 58, 6. bedeutet das Wort *Fesseln*, was zur Noth hier genügen könnte, wenn man sich denkt, dass damals mancher Fromme im Kerker geschmachtet haben muss; doch nehmen viele Ausleger einen Uebergang zu der Bedtg *Qualen, Schmerzen* an, wie Aehnliches bei den Wurzeln חבל und חול vorkommt. Das folg. למותם kann schwerlich richtig sein. Man erklärt freilich: „nicht sind ihnen Qualen bis zu ihrem Tode;“ aber die Bezeichnung der Personen fehlt eben und למותם kann nicht heissen „bis zu ihrem Tode,“ sondern nur „ihrem Tode“ oder „bei ihrem Tode.“ Mit Rücksicht darauf erklären auch Andere: „keine Qualen hat ihr Tod;“ es wäre jedoch äusserst unpassend, die Beschreibung des Glückes der Frevler mit der Erwähnung ihres Todes zu beginnen und dann erst auf ihre kräftige Gesundheit u. s. w. zu kommen. Sehr angemessen erscheint *Ewald's* Vorschlag, das Wort zu theilen und das 1. Gl. mit לָמוֹ *ihnen* zu schliessen, das 2. aber mit תָּם anzufangen: *wohlbehalten und feist ist ihr Leib.* תָּם, vom Körper gebraucht, kommt freilich sonst nicht vor, kann aber mit grosser Wahrscheinlichkeit vorausgesetzt werden. — V. 5. Zum 1. Gl. vgl. das לֹא־בְרָע 10, 6. עמל אנוש ist das Ungemach, dem andre, schwache Menschen ausgesetzt sind. אינימו] jüngere Schreibart (wenn nicht Schreibfehler) für אֵינָמוֹ. — V. 6. Ohne dasjenige im Auge zu behalten, was ihn zur Erwähnung und

Ausmalung des Glückes der Frevler veranlasst hat, geht der Dichter auf die Folgen über, die sich an dasselbe knüpfen; denn schwerlich soll das übermüthige Betragen jener als etwas Beneidenswerthes, und wäre es auch nur für das gemeine Volk, dargestellt werden. *Hochmuth umgiebt sie*, wie eine Halskette den Hals; mit Beziehung darauf, dass der Hochmüthige den Hals emporreckt, vgl. 75, 6. Hiob 15, 26. Im 2. Gl. ist die Construction unklar und jedenfalls schwerfällig. Nach der Parallele darf man annehmen, dass חמס Subj. des Verbi ist: *Gewaltthätigkeit bedeckt*, bekleidet sie; das Verbum könnte dann viell. mit בְּ construirt sein, also genauer etwa: deckt *über sie*. Doch macht, abgesehen von dem fehlenden Nachweis für diese Constr., auch die Stellung des Wortes לָמוֹ eine Abhängigkeit desselben von יעטף minder wahrscheinlich, und dann wäre wohl חמס לָמוֹ = die ihnen eigne Gewaltthätigkeit, das Personalobject zu יעטף aber müsste aus dem Vorhergehenden ergänzt werden. Immer bleibt die Stellung des noch übrigen Wortes שִׁית in dem Satze unklar. Man erklärt freilich: *als Kleid*, Anzug, oder auch *als Schmuck*; aber ein solches Determinativ wäre hier schlecht am Platze, weil schwer zu erkennen und neben dem gebrauchten Verbum im Grunde überflüssig. Für das, was gemeint sein könnte, wäre eine Vergleichungspartikel das allein Natürliche gewesen. Daher wollen Andre שית mit חמס eng verbinden, wie *Hitzig*: „er zieht sich an die Tracht der Gewaltthat;“ oder wie man auch versuchen könnte: „es bedeckt sie die Tracht der Gewaltthätigkeit.“ Es würde dann eben an die Stelle des einfachen חמס ein nicht unpassender zusammengesetzter Ausdruck treten und viell. ist mit der zuletzt gegebenen Erkl. das Richtige getroffen; aber die in der Accentuation enthaltene alte Ueberlieferung widerspricht jener engen Verbindung und muss deshalb bedenklich machen. Auf diese Weise bleibt das genaue Wortverständniss etwas unsicher; aber auch die Bedtg. des bildlichen Ausdrucks wird verschieden aufgefasst: entweder soll der Sinn bloss der sein, dass das ganze Wesen der Frevler gewaltthätig ist und erscheint, oder es soll zugleich auch das in den Worten liegen, dass jene ihre Gewaltthätigkeit zur Schau tragen und sich damit brüsten. Hierüber mögen denn die Meinungen wohl ebenfalls getheilt bleiben. — V. 7. *Aus Fett gehen hervor ihre Augen*, was etwa soviel sein könnte als: „aus feistem Gesichte schauen ihre Augen hervor.“ Der Zusammenhang verlangt indessen hier etwas, das den Frevlern mit grösserem Rechte zum Vorwurfe gemacht werden könnte, und namentlich das Parallelglied lässt vermuthen, dass statt des defective geschriebenen Duals עֵינָמוֹ der Sing. עֵינָמוֹ zu lesen sei, den auch mehrere der alten Versionen bereits ausdrücken. Das Fett wäre dann, wie 17, 10., vom *fühllosen Herzen* zu verstehn, vgl. noch 119, 70., und das Ganze hiesse s. v. a.: aus fühllosem Herzen geht ihr Frevel hervor, es treten über (gleich den Gewässern eines anschwellenden Stromes) die Gebilde (ihres) Herzens; d. h. alle die (schlechten) Gedanken und Pläne, deren ihre Herzen voll sind, treten fortwährend ans Tageslicht. משכיות לבב scheint ungefähr den Sinn von מְזִמּוֹת zu haben. —

V. 8. ימיקו] nur hier; nach Vergleichung des Aram. scheint es s. v. a. *sie spotten;* LXX. und *Syr.* drücken dagegen den Sinn von *denken, sinnen auf etwas* aus. *Und reden Bedrückung*, d. h. von Bedrückung, die sie etwa zu üben gesonnen sind. Derselbe Ausdruck Jes. 59, 13.; ausserdem vgl. oben 10, 7. Das Einfügen von בְּרָע zwischen וידברו und עשק fällt unangenehm auf; man erklärt: *in Bosheit* = boshaft, boshafter Weise, was jedenfalls hier sehr überflüssig ist und sich im Sprachgebrauche nicht weiter nachweisen lässt. ממרום ידברו] *aus* (stolzer) *Höhe reden sie* (*de W.*), was wenigstens ganz gut in den Zusammenhang passt, obgleich dieselbe Ausdrucksweise sonst nicht wiederkehrt. — V. 9. Der Sinn des 1. Gl. ist nicht klar und das Verbum שִׁית (vgl. wegen der Form שַׁתּוּ zu 49, 15., wegen des Tons auf der letzten Sylbe 3, 2. 55, 22. und unten V. 28.) kommt in ähnlicher Verbindung sonst nicht vor. בשמים kann ungeachtet des parallelen בארץ doch schwerlich heissen: *im Himmel;* eher noch: *in den Himmel* setzen sie ihren Mund, reden gleichsam, als wären sie Gott im Himmel. Doch wäre der Ausdruck hart. Aehnlich *de Wette:* „sie heben zum Himmel ihren Mund." Dagegen *Ges.* lex. man. p. 955 b.: *coelum admovent os suum*, i. e. coelum adoriuntur et quasi provocant superbe et impie dictis; ähnlich auch *Ewald*, für den Zusammenhang ganz erwünscht und wohl immer noch die leidlichste Erkl. Die Präpos. בְּ hätte ungefähr den Werth von עַל und man könnte am bequemsten übersetzen: *wider den Himmel* (selbst) *richten sie ihren Mund*, d. i. ihre prahlerische Rede, *und* (nicht weniger) *wüthet ihre Zunge* (Unheil anrichtend) *auf der Erde;* oder wie Andre wollen: *ist ihre Z. thätig* (im Bösen) *auf der Erde.* Vgl. wegen תהלך *Ges.* thes. p. 379 b. *Ew.* §. 138 b. — V. 10. Eine weitere Folge, nicht des Uebermuthes der Frevler, sondern ihres vorher beschriebenen Glückes: Gottes Volk wendet sich, durch den Schein verblendet, in seiner Noth jenen zu. ישוב] Das K'tîb liesse sich neben עמו als Subj. zur Noth vertheidigen, wenn man eine Ellipse annähme, etwa von פָּנָיו; viell. ist es aber nur zufällig aus יָשׁוּב entstellt. עמו ist jedenfalls Israel und es liegt daher nahe, das Suff. auf Gott zu beziehen, obgleich derselbe seit V. 1. nicht wieder genannt ist. וחלם] zu der Ansicht und Weise der Frevler. Anders erklärt mit Beibehaltung des K'tîb *v. Leng.:* „der Frevler (von den Ruchlosen und Abtrünnigen in Israel zu verstehn) wendet sein Volk hieher", verführt es zu seiner Ruchlosigkeit; hierdurch würde eine deutlichere und doch auch natürliche Beziehung für das Suff. in עמו gewonnen werden, die Bezeichnung der Frevler durch den Sing. aber keine Schwierigkeit machen. Doch wäre es im Ganzen wohl natürlicher, wenn der Abfall des Volkes als ein Act freiwilliger Thätigkeit erschiene. Das 2. Gl. braucht nicht (mit *Ew.*) als Zustandssatz betrachtet zu werden, sondern hat Anspruch auf volle Selbstständigkeit: *und Wasser der Fülle schlürfen sie* (nämlich das Volk), sie erlangen, wenigstens für den Augenblick, was sie erstreben, eine Fülle äusseren Glückes. Statt der überlieferten Form יִמָּצוּ (in Nif.) würde die Activform יְמַצּוּ ungleich bequemer sein; למו wäre dazu eine

echt-hebr., aber im Deutschen unnachahmliche Ergänzung. Jetzt sucht man denselben Sinn auf einem andern Wege zu gewinnen, indem man מי מלא zum Subj. macht: „Wasser der Fülle werden ihnen (d. h. von ihnen) geschlürft"; was jedoch eine bei dem Hebr. nicht beliebte Ausdrucksweise ist. Uebrigens haben Andre nach dem Vorgange der LXX. יִמָּצוּ mit יָמְצָא *finden* in Verbindung gebracht: *reperiuntur iis;* aber יָמְצָא schickt sich zu dem Wasser besser. מי מלא, *aqua pleni,* plenitudinis, bleibt unter allen Umständen ein auffallender Ausdruck; vgl. *Ew.* §. 287 b. Eine ganz andere Bedtg. legt im Uebrigen *Ewald* diesem Versgliede bei, indem er das Schlürfen reichlich vorhandenen Wassers nicht auf den Genuss irdischer Güter bezieht, sondern auf die immer steigende Gier, womit Israel andringende Worte und Gedanken des Unmuths und der völligen Verzweiflung in sich aufnimmt. Diese Auffassung ist jedoch schwerlich zulässig; das an seinem bisherigen Glauben an eine gerechte Weltregierung irre werdende Volk spricht zwar selber in den folgenden VV. 11—14. seinen Unmuth aus, aber dass es diesen vorher wie Wasser einschlürfte, hätte jedenfalls deutlicher gesagt werden müssen. Eher liesse sich noch an ein begieriges Einschlürfen verderblicher Lehre denken, die in Ueberfluss zu vernehmen war; aber auch diese hätte nicht schlechtweg als „Wasser in Fülle" bezeichnet werden dürfen. *Sachs* und *v. Leng.* meinen, das Volk werde „als Wasser in Fülle" von den Frevlern aufgeschlürft, absorbirt. — V. 11. Die Betrachtungen, welche das Volk zum Uebertritte auf die Seite der abtrünnigen Frevler verleiten, werden nun ausgeführt, und zwar, wie *Ewald* richtig erkannt hat, bis zum Schlusse von V. 14. Zunächst sagt das Volk: es ist ja klar, dass Gott von den menschlichen Dingen Nichts weiss, d. h. sich um diese gar nicht bekümmert; dann folgt die Beweisführung: thäte er das, wie wäre es möglich, dass es den Frevlern so wohl, uns redlichen Frommen aber so schlecht ginge? Es versteht sich von selbst, dass Stellen, wie 10, 11. und ähnliche, wo der Frevler selber sich damit schmeichelt, dass Gott seine Schandthaten nicht sehen werde, ganz andrer Art sind, wie hier V. 11. Dagegen ist zu vgl. Hiob 22, 13. — V. 12. הנה leitet, wie öfter, die Beweisführung für das vorher Gesagte ein, hier also für den ausgesprochenen Zweifel, der einer Verneinung gleich zu achten ist: *sieh, Frevler sind diese* Leute, *und* dennoch *mehren sie* längst und fortwährend, *in steter Sicherheit lebend, Reichthum.* — V. 13. Ich dagegen habe *nur umsonst,* d. h. völlig ohne Nutzen für mein äusseres Wohl, Herz und Hände rein erhalten. Wegen des 2. Gl. vgl. zu 26, 6. — V. 14. *Und bin* von Gottes Hand *getroffen allezeit und meine Züchtigung ist* (findet Statt, kehrt gleichsam wieder) *jeden Morgen.* — V. 15. So steht es also um die Frevler und dies sind die Folgen ihres unverdienten Glückes; aber so, wie die zuletzt erwähnten Schwachen im Volke, kann der wahrhaft Fromme keineswegs denken und sprechen; das wäre ein treuloses Verlassen, ein Verrath an Israels Sache! Dass dies der Sinn des V. sein solle, ist nicht wohl zu bezweifeln, aber der Ausdruck ist auffallend, insofern

סָפַר ausnahmsweise die Bedtg. von דִּבֶּר zu haben scheint, und ausserdem am Schlusse des 1. Gl. entschieden unvollständig, da eine Aposiopese durchaus nicht am Orte wäre: *wenn ich sagte: ich will sprechen wie —, so verriethe ich das Geschlecht Deiner Söhne*, o Gott! d. i. Israel und seine Sache, den Frevlern gegenüber. *Gesenius* war freilich der Meinung, כמו bedeute hier: *so, also;* allein davon kann gar nicht die Rede sein, und wenn die LXX. οὕτως an die Stelle setzen, so wird das einfach daraus zu erklären sein, dass sie richtig ergänzten, was der Dichter hatte sagen wollen. Hinter כמו mag etwa das Wort אֶלָּה ausgefallen sein, vgl. Hiob. 12, 3. כָּמוֹהֶם, das *Ewald* mit Rücksicht auf die gleich folgenden Buchstaben vorschlägt, giebt schwerlich den ihm beigelegten Sinn; כָּמוֹ aber, was Andre lesen wollten in der Bedtg. „wie sie", ist völlig unzulässig. — V. 16. So also, wie jene, darf ich nicht verfahren; auf der andern Seite aber gelingt mir eine befriedigende Lösung des vorliegenden Räthsels nicht: *und will ich nachsinnen*, versuche ich zu meiner Beruhigung durch eignes Nachdenken den Schlüssel zu finden, *um dies* Räthsel *zu verstehn.* [ואחשבה mit dem einfachen Vav; es bedarf hier nicht der ohnehin bedenklichen Annahme von *Ew.* §. 232 e., als vertrete die Sylbe נָ hier und in mehreren anderen Beispielen die Stelle von וָ (Vav cons.); vgl. zu 26, 6. Das 2. Gl. enthält den Nachsatz, bietet aber eine doppelte Lesart dar, das K'tîb הִיא, und das Q'rî הוּא. Das K'tîb könnte auf דעת zurückweisen und darnach die Erkl. versucht werden: *so ist es eine schwere Arbeit* (Aufgabe) *in meinen Augen*, so erscheint es mir sehr schwer, dies unnatürliche Verhältniss richtig zu verstehn. הוּא kann aber auch auf זאת bezogen werden, und dann würde der Sinn etwa dieser sein: *so ist es* (das unverdiente Glück der Frevler) immer *ein Unheil in meinen Augen*, ein Elend (*Hitz.*), ein Leid (*v. Leng.*); und diese Auffassung möchte den Vorzug verdienen. Denselben Sinn könnte man ferner bei dem Q'rî gewinnen, wenn das Masc. bloss mit Rücksicht auf das Genus von עָמָל statt des Fem. gesetzt wäre; הוּא kann aber auch auf das Nachsinnen im 1. Gl. hinweisen sollen, insofern dieses ein erfolgloses bleibt. Hinreichender Grund zur Beseitigung der älteren Lesart war auf keinen Fall vorhanden. — V. 17. Unter diesen Umständen muss der Redende die vollständige Lösung des Räthsels von der Zukunft erwarten; er giebt die Hoffnung nicht auf, dereinst einzugehn in Gottes Heiligthümer, d. i. wie es scheint, einzudringen in seine heiligsten Geheimnisse; aber inzwischen bleibt ihm nur Eins zu beachten übrig, das für die Beurtheilung nicht ohne Bedeutung ist, nämlich das endliche Schicksal dieser Frevler; dies wenigstens kann kein gutes sein, wenn denn auch das einstweilige Glück, dessen sie geniessen, räthselhaft bleibt. Gern würde man im Deutschen an die Spitze des V. eine Adversativpart. stellen und darf es auch; aber bei der Anordnung der Sätze war im Hebr. für eine solche kein passender Platz vorhanden: doch, *bis ich* einst *in Gottes Geheimnisse eindringen werde, will ich* wenigstens *auf ihr* (der Frevler) *Ende merken.* Diejenigen Ausleger, welche V. 16. ohne sprachliche Be-

rechtigung auf die Vergangenheit bezogen, sind auch hier genöthigt, sprachwidrig zu übersetzen: bis ich *eindrang* und *merkte*. — V. 18. Der Dichter spricht nun bis zum Schlusse von V. 20. seine unerschütterliche Ueberzeugung aus, dass es am Ende wenigstens den Frevlern übel ergehn müsse: jedenfalls *nur auf schlüpfrige*, keine wahre Sicherheit gewährende Plätze *stellest Du sie*. Der Ausdruck ist eigenthümlich, der Sinn aber kann kaum zweifelhaft sein. Zu חלקות vgl. 35, 6. לְמוֹ statt des Objects ist viell. aus einer urspr. Ellipse zu erklären. Das 2. Gl. dagegen ist unklar; die beliebte Uebersetzung: „Du stürzest sie hin zu Trümmern" oder „lässest sie fallen in Trümmer", passt, da es sich um Personen handelt, schlecht; auch wäre die Ableitung von שָׁאָה (s. *Hitzig* zu der St.) oder gar von שׁוּא (nach *Ges.* lex. man.) immer etwas unbequem. Näher liegt die von *Ewald* vorgeschlagene Ableitung von נשׁא, הִשִּׁיא, wornach das Wort etwa s. v. a. *Täuschungen* sein könnte: *Du hast sie Täuschungen zufallen*, zur Beute werden *lassen*, Selbsttäuschungen, wie *Ew.* hinzufügt, daher auch Uebermuth, Vergehen 74, 3. Völlige Sicherheit lässt sich darüber freilich nicht mehr erlangen. — V. 19. *Wie werden sie doch* — nach stets sich wiederholender Erfahrung, woher die Perff., — *im Nu vernichtet, nehmen ein Ende, werden aufgerieben durch plötzliches Verderben*, oder, wie Andere wollen, *durch Schrecknisse*. — V. 20. Die Gliederung des V. lässt zwar etwas zu wünschen übrig, doch kann man nicht sagen, dass der Gedanke unvollständig erscheine: *nach der Weise eines Traumes nach dem Erwachen*, d. h. wie es mit einem Traume geht nach dem Erwachen, *so achtest Du gering, o Herr, ihr* haltloses *Schattenbild, wann Du erwachst*, um Gerechtigkeit zu üben auf Erden, vgl. 35, 23. Die eigenthümliche Kürze des hebr. Ausdrucks bei Vergleichungen hat einige Ausleger hier Schwierigkeiten sehen lassen, wo keine sind; das einzige Unregelmässige ist die ungewöhnliche Syncope in בָּעִיר für בָּהָעִיר, viell. ist aber bloss ein Schreibfehler anzunehmen. Dass der Herr nicht „in der Stadt" der Frevler Schattenbild verachten wird, wie *v. Leng.* meint, versteht sich wohl von selbst. — V. 21. Da der Dichter so das Vertrauen auf einen grossen Act der göttlichen Gerechtigkeit festhält, so erschiene es allerdings thöricht, wenn er sich durch deren einstweiliges Glück wollte erbittern lassen: *wenn mein Herz sich erbitterte und ich in meinen Nieren mich verwundet fühlte*, — was jedoch nach dem Gesagten nicht mehr möglich ist; der Nachsatz folgt V. 22. כלויתי steht als Determinativ; das nur hier vorkommende Verbum חִשְׁחַנְתִּי ist ähnlich gefasst, wie bei *Ewald;* nach *Ges.* lex. man. wäre es gradezu s. v. v. *vulneratus*, quasi *confossus est* (dolore). — V. 22. *Dann wäre ich unvernünftig und ohne Einsicht, wie unvernünftige Thiere wäre ich Dir gegenüber*, d. h. in meinem Verhalten gegen Dich, vgl. 18, 24. 26. f. Um im Deutschen für בהמות einen Plur. beibehalten zu können, ist die Part. *wie* eingeschoben, die ja auch den Sinn richtig erklärt. Im Hebr. war aber eine Vergleichungspartikel ganz entbehrlich, sobald man sich entschliesst, die redende Person hier als ein Collectivum zu be-

trachten, näml. als die Gemeinde der Frommen, die den Ps. beim Gottesdienste vorträgt. Will man das nicht, dann freilich könnte die Präp. בְּ nicht fehlen oder man müsste gar in seltsamer Weise das Nilpferd (Hiob 40, 15.) hieher ziehen. — V. 23. So steht es aber nicht um den Redenden, sondern er bleibt stets in der rechten Weise Gott ergeben. עִמָּךְ] *bei Dir*, treu zu Dir haltend; doch lässt sich nicht läugnen, dass ein Ausdruck wie etwa חָסִיד vor עִמָּךְ sehr willkommen sein würde. Zu solchem Verhalten gegen Gott hat auch der Fromme allen Grund; hat sich doch Gott seiner Leitung längst angenommen, seine rechte Hand gefasst. — V. 24. Er wird ihn auch ferner nach seinem Rathschlusse führen und zuletzt in Ehren aufnehmen, d. i. ehrenvoll bei sich, unter seinem Schutze, wohnen lassen. Diese Auffassung schliesst sich an die überlieferte Accentuation an und scheint immer noch die richtigste zu sein. *Ewald* will אַחַר als Präpos. mit כָּבוֹד verbinden und unter Berufung auf Zach. 2, 12. erklären: *nach Ehre*, d. i. Ehre zu empfahn, wirst Du mich führen. Aber לָקַח ist nicht „führen", und man kann wohl Jemanden „nach Ehre aussenden", wie bei Zach., aber nicht „nach Ehre aufnehmen". Bei *v. Leng.* heisst es gar: „hinter Ehre wirst Du mich nehmen = Du wirst mich in's Gefolge der Ehre bringen". — V. 25. Wen hätte der Fromme auch im Himmel, der sich seiner annehmen könnte, wenn er Gott nicht hätte? und hat er ihn, (also *neben ihm,*) gefällt ihm Nichts, was die Erde ihm bieten kann. — V. 26. *Geschwunden ist mein Fleisch und mein Herz*, d. h. meine Kraft und mein Muth, in Folge grosser Leiden, wie man ohne Zweifel anzunehmen hat; aber dennoch *ist Gott immerdar meines Herzens Fels* (Zuversicht) *und mein Theil* oder Gut; vgl. 16, 5. Ist doch von ihm auch in äusserster Lebensgefahr noch Rettung zu hoffen! wogegen nach V. 27. die Abtrünnigen unausbleiblich vernichtet werden. — V. 27. רְחֹקֶיךָ] die sich von Dir fern halten, oder, nach dem 2. Gl. zu schliessen, sich von Dir entfernt haben; wegen des Genitivverhältnisses vgl. 18, 40. am Ende. *Du hast vertilgt* von jeher und bis zur Stunde alle Abtrünnigen. — V. 28. *Mir* dagegen ist Gottes Nähe ein Glück (טוֹב); ich mache ihn zu meiner Zuflucht, wörtlich: *ich setze in den Herrn meine Zufluchtsstätte*, sehe ihn als solche an; wenn nicht etwa מַחְסִי gradezu s. v. a. מַחְסֶה geworden ist. שִׁתִּי] mit dem Tone auf der letzten Sylbe, vgl. zu V. 9. Das letzte Gl. schliesst sich nach Form und Inhalt unbequem an und fällt auch durch die Wiederkehr der Anrede auf. Es wäre durchaus nicht unmöglich, dass ein vermittelndes Parallelglied ausgefallen wäre.

PSALM LXXIV.

Inhalt. Warum, o Gott, zürnst Du beständig auf Israel? Gedenke doch Deines Eigenthums und Deines heil. Wohnsitzes! V. 1. 2. Schau wie die Feinde freveln am Heiligthume, Alles darin entweihen, zerschlagen, verbrennen, und im ganzen Lande wüthen V. 3—8., während wir in unserm Gottesdienste gestört sind, Niemand weiss,

auf wie lange? V. 9. Wie lange, o Herr, soll der Feind Dich schmähen? Auf, vertilge ihn! V. 10. 11. Ist doch Gott von alter Zeit her mein König; Du hast ja mächtige Thaten vollbracht V. 12—15., und bist der Schöpfer der Welt V. 16. 17. Dessen eingedenk gieb nicht Dein armes Volk Preis und weise nicht sein Gebet ab V. 18—21. Steh auf, o Gott, und gedenke des unaufhörlichen Frevels Deiner Feinde V. 22. 23.

Es zeigt sich kein regelmässiger Strophenbau; Hauptabschnitte finden sich hinter V. 9. und V. 17.

Dass dieser Ps. aus der Zeit des Antiochus Epiphanes stammt und die Greuel schildert, welche auf sein Geheiss im Heiligthume zu Jerusalem und im ganzen heil. Lande verübt wurden, ist von mehreren unbefangenen Forschern längst erkannt und namentlich von *Hitzig* (II. S. 124. ff.) gründlich dargethan worden. Die vornehmsten Beweise, auf die er sich bezieht, sind: dass das Prophetenthum nach V. 9. bereits erloschen war; dass nach V. 8. die Existenz von Synagogen im heil. Lande nicht bezweifelt werden kann; dass es sich deutlich um einen Religionskrieg handelt; endlich dass auch das V. 7. erwähnte Verbrennen des Heiligthums, richtig verstanden, seine vollständige Erklärung findet, und zwar aus 1 Macc. 4, 38. 2 Macc. 1, 8. 8, 33. Es ist nicht nur gewiss, dass wir keinen andern Zeitpunkt innerhalb der hebr. Geschichte kennen, aus dem sich der so überaus eigenthümliche Inhalt des Ps. vollständig erläuterte, sondern auch durchaus unwahrscheinlich, dass es einen solchen habe geben können, ohne dass uns hinreichende Kunde von demselben zugekommen wäre Nur eine verfrühte Abschliessung der Ansichten über die Entstehungsgeschichte des alt-test. Kanons macht es begreiflich, dass so manche Ausleger hier die Augen gegen das Licht der Wahrheit haben verschliessen können.

V. 1. Wegen לָמָה vgl. zu 10, 1. זנחת] *verwirfst Du,* ohne Obj., wie 44, 24. 77, 8. 89, 39.; sonst wäre des Parallelismus wegen עַמֶּךָ ganz am Orte gewesen, vgl. 79, 13. 100, 3. Das was gemeint ist, wird jedenfalls durch den Schluss des V. klar. לנצח] *für immer;* denn diesen Schein hat die Sache nunmehr gewonnen, da Israels Leiden schon so lange währen. Der Sinn des Wortes erstreckt sich natürlich auch auf das 2. Gl. יעשן] anstatt des sonst gewöhnlichen יֶחֱרֶה; vgl. besonders Ex. 32, 11. בצאן מרעיתך] *wider die Heerde Deines Weidens,* d. h. die Du weidest. — V. 2. עדתך] Israel, die Gemeinde der Gerechten, 1, 5. קנית קדם] *die Du in der Vorzeit,* näml. schon seit dem Auszuge aus Aegypten, *als Eigenthum erworben.* גאלת וגו׳] *die Du eingelöst,* d. h. befreit hast aus der ägyptischen Knechtschaft, *als Deinen eigenthümlichen Stamm,* als denjenigen Volksstamm, der Dein besonderes, ausschliessliches Eigenthum ist. שבט נחלתך] vgl. Jer. 10, 16. 51, 19. Genauer schliesst sich der Ausdruck שִׁבְטֵי נַחֲלָתֶךָ Jes. 63, 17. an den sonstigen Sprachgebrauch an. *Von Leng.* will unter שבט hier den Massstab (Messstock) verstehn und nach Analogie von חֶבֶל נַחֲלָתוֹ Deut. 32, 9. den ganzen Ausdruck durch „zugemessenes Erbe" erklären; da jedoch שבט in

jenem Sinne sonst nie vorkommt, ist die Sache bedenklich. Das letzte Gl. hängt noch von זכר ab. זֶה ist (auch nach der Accentuation) durchaus in die Stelle von אֲשֶׁר eingerückt: *auf dem Du wohntest*, bis die Feinde Dein Heiligthum entweihten; denn schwerlich kann des Redenden Meinung sein, dass Gott auch nach der Entweihung noch auf Zion residire. — V. 3. למשאות נצח] Ueber die Lesart kann kein Zweifel obwalten und לַמַּשָּׂאוֹת in der ersten Athianischen Ausg. (von 1661.) ist wohl nur Druckfehler. Wie in der Stelle 73, 18. nehmen viele Ausleger das Wort auch hier in dem Sinne von *Trümmern: erhebe Deine Schritte zu den ewigen Trümmern!* Dürfte man dafür setzen: *zu den fortwährenden* (ununterbrochenen) *Verwüstungen*, so wäre dies der historischen Situation angemessener; überhaupt aber ist die etymologische Begründung schwierig; s. zu 73, 18. *Ewald* erklärt hier, auf Grund der Ableitung von נָשָׂא, *Uebermuth, Frevel.* Aehnliches drücken die LXX. aus: *ἐπὶ τὰς ὑπερηφανίας αὐτῶν.* כל-הרע] Wegen כל vgl. zu 8, 7. Das Verbum wie 44, 3.: *Alles misshandelt der Feind im Heiligthume.* — V. 4. מועדך] Viele Hdschriften und Ausgg. haben מוֹעֲדֶיךָ im Plur., wofür auf den ersten Blick V. 8. zu sprechen scheint; dennoch wird der Sing. den Vorzug verdienen und (wie Klagel. 2, 6.) das Heiligthum zu Jerusalem zu verstehn sein; vgl. *Hitz.* zu d. St. Die *Zeichen* der Feinde werden auf den Götzendienst Bezug haben und mögen die Götzenbilder selbst mit befassen; vgl. 1 Macc. 1, 50. und unten V. 9. — V. 5. Es fehlt diesem, wie dem folg. V. an echter Parallelgliederung. יודע] Der Sinn kann wohl nur sein: *man erkennt*, d. h. sieht (*ihn*, den Feind), *nach Art eines, der Aexte in die Höhe hebt*, schwingt, *im Dickicht des Waldes.* Eine solche Behandlung heiliger Gegenstände muss empören. Der Ausdruck lässt allerdings etwas zu wünschen übrig und über die Form סָבָךְ vor Maqquef herrscht keine Uebereinstimmung bei den Grammatikern; am wahrscheinlichsten möchte sie als die kürzere Grundform von סְבַךְ = סְבָךְ anzusehen sein. — V. 6. Der V. darf in der Constr. nicht mit dem Vorhergehenden verbunden werden. ועת] = ועתה, wie das Q'rî herstellt; wahrsch. in steigerndem Sinne: *und schon* legen sie Hand an das Schnitzwerk des Tempels selber; der Dichter hätte dann im Vorhergehenden mehr die Vorhöfe im Auge gehabt, das *ἱερόν*, nicht den *ναός*. Auf letzteren wird das Suff. in פתוחיה jedenfalls zu deuten sein, wenn der Text richtig ist. Da jedoch kein Ausdruck vorhergeht, worauf dasselbe passend zurückbezogen werden könnte, und überhaupt kein femininischer Ausdruck für den Tempel im gemeinen Gebrauche ist, so hat man viell. פְּתוּחִים ohne Suff. zu lesen. — V. 7. מקדשך] Auch hier findet sich, wie bei מועדך V. 4., als Variante der Plur.; doch ist hier ebensowenig Grund vorhanden, letzteren vorzuziehen, obgleich derselbe vollkommen gut in den Zusammenhang passen würde. Nachdem nämlich bis in das Tempelgebäude selbst mit Axt und Beil zertrümmert ist, was etwa auf die Verehrung des Gottes Israel's hindeuten konnte, wird endlich an die heilige Stätte (oder an die heil. Stätten) Feuer gelegt; freilich nicht als hätte man den Tempel selbst

niedergebrannt, was, wie die Geschichte lehrt, nicht der Fall war, sondern das ἱερόν, das äussere Heiligthum um den ναός herum, wird man, soweit es durch Feuer zerstörbar war, viell. mit dem im Tempel selber zertrümmerten Holzwerke, verbrannt haben; vgl. *Hitzig* II. S. 127. Dagegen wird משכן־שמך allerdings auf den Tempel gehn, der nicht verbrannt, aber entweiht wurde, und wenn es heisst: *zur Erde* (werfend, vgl. 89, 40.) *haben sie den Wohnsitz Deines Namens* (d. h. Deine Residenz, vgl. Deut. 12, 11. und ähnl. Stellen) *entweiht*, so hat man dabei natürlich nicht an ein Abbrechen oder Niederreissen des Gebäudes selbst zu denken, sondern es ist eben jene Verwüstung gemeint, die schon V. 6. beschrieben wurde; eine solche Art von Wiederholung war zwar nicht nöthig, ist jedoch wahrsch. nur durch das Streben nach einer angemessenen Gliederung des V. veranlasst. — V. 8. Wenn die Feinde so gegen das Heiligste wüthen, so ist es kein Wunder, wenn sie auch das gesammte Volk Gottes auszurotten trachten; denn auf dieses wird das Suff. in נינם zu beziehen sein (vgl. wegen der Form desselben *Ew.* §. 249 b.). Das Verbum יָנָה in Qal scheint freilich von sehr eingeschränktem Gebrauche gewesen zu sein und kommt sonst nur im Particip vor; auch fragt es sich, ob dessen Bedtg. (wahrsch. *opprimere*) hier ausreicht. Indessen kann ein Verbum hier nicht wohl entbehrt werden und die Uebertragung der LXX. und des *Chald.*, sowie *Hitzig's* Erkl.: *ihr ganzes Geschlecht!* als Ausruf, können nicht befriedigen; eher liesse sich annehmen, dass ein Verbum ausgefallen und die Meinung des Dichters wäre: „ihr ganzes Geschlecht, ihre ganze Brut, wollen wir ausrotten". In dem Parallelgliede hätte man wohl etwas Anderes erwarten dürfen, als was wirklich dasteht: *sie verbrennen alle Gotteshäuser im Lande;* doch mag der Dichter durch die Erwähnung der gegen das Volk geübten Unbilden zunächst auf die Mittelpuncte der einzelnen Gemeinden im Lande geführt werden, gegen welche die Wuth der Feinde sich sofort richten musste. Diese sind aber in dem Zeitalter, dem der Ps. angehört, die dem Gottesdienste gewidmeten Versammlungshäuser, die *Synagogen;* andre מועדי־אל hat es auch überhaupt im heil. Lande seit historischen Zeiten schwerlich gegeben, wenigstens werden die gesetzwidrig geduldeten מְמוֹזֵי, an welche *Ges.* lex. man. p. 506 b. denken zu müssen glaubte, niemals mit diesem Ehrennamen bezeichnet. Uebrigens vgl. man *Hitzig* II. S. 126. und *v. Leng.* zu d. St. — V. 9. *Unsre Zeichen erblicken wir nicht* (mehr); ein Gegensatz zu den Zeichen des heidnischen Götzendienstes V. 4. Man kann dabei zunächst an bildliche Darstellungen denken, die mit den religiösen Vorstellungen der Hebr. zusammenhingen, wie z. B. an die Kerubim. Andre Ausleger verstehn dagegen unter den Zeichen religiöse *Gebräuche*, wie die Beschneidung und die Sabbathfeier, insofern sie Bundeszeichen waren, s. Gen. 17, 11. Ex. 31, 13. 17. Doch liegt dies wegen V. 4. bei weitem nicht so nahe. *Keinen Propheten giebt es mehr*, vgl. 1 Macc. 9, 27. 4, 46. 14, 41.; daher denn Israel auch nicht wissen kann, wie lange die gegenwärtige Noth noch währen möge. Wie

wenig diese Worte auf die Zeit der chald. Eroberung passen würden, liegt am Tage. עד־מה] mit derselben Aposiopese, wie 6, 4. — V. 10. לנצח] in dem Sinne des correcteren נצח 13, 2. — V. 11. *Warum ziehst Du Deine Hand zurück?* indem Du in Unthätigkeit verharrst. Sonst freilich wird הֵשִׁיב יָד in Bezug auf denjenigen gebraucht, der sich *gegen* jemanden (עַל) wendet; vgl. z. B. 81, 15. וימינך] neben ידך innerhalb desselben Versgl. ziemlich überflüssig. Nicht ohne Anstoss ist das 2. Gl. und der Parallelismus jedenfalls nicht sorgfältig behandelt. Man übersetzt: *hervor aus Deinem Busen*, näml. zieh Deine Hand! *Tilge* (den Feind)! und anders werden sich auch die Worte, wie sie dastehn, nicht fassen lassen. Das K'tîb חֵיקְךָ = חוֹקְךָ kommt sonst nirgend vor und beruht viell. nur auf einem Schreibfehler. כלה] ohne Obj., auch 59, 14. — V. 12. ואלהים וגו׳] *und doch ist Gott* u. s. w. *Ewald* drückt einen Zustandssatz aus: *da doch Gott* u. s. w., was bei dem Uebergang in die 3. Person immer etwas unbequem ist. Der *im Lande* geleistete göttl. Beistand (2. Gl.) mag wohl besonders auf Sancherib's Schicksal zu beziehen sein. Im Folg. geht der Dichter freilich auf ältere Grossthaten Gottes zurück und kommt zuletzt erst auf die Weltschöpfung; die umgekehrte Anordnung hätte viell. angemessener scheinen können. — V. 13. Hindeutung auf den Durchzug durch das Schilfmeer. Wegen בעזך vgl. zu 21, 2. תנינים] κήτη, und besonders wohl *Krokodile*. Da der Sing. תַּנִּין Jes. 27, 1. 51, 9., sowie תַּנִּים = תַּנִּין Ez. 29, 3. 32, 2. den König Aegyptens bezeichnet, so wird der Plur. das Volk oder Heer der Aegypter sein. *Auf dem Wasser*, wo man sie schwimmen sieht. — V. 14. לויתן] der Etymologie nach: das *sich windende* Thier, etwa *Drache* oder Schlange, nach Andd. wegen Hiob 40, 25. ff. der Krokodil (vgl. deshalb: Hiob, erkl. von *Hirzel*, S. 254. Not.); jedenfalls wird der ägyptische König gemeint sein, obgleich derselbe Name Jes. 27, 1., wie es scheint, auf andre mächtige Herrscher zu beziehen ist. Seltsam sind die Schlussworte des V.: לעם לציים. Verständlich und passend würde gesagt sein: *Du gabst es* (damals) *zur Speise den Thieren der Wüste;* aber wozu die Einfügung des לעם? Dass näml. לעם לציים nicht schlechtweg für לעם ציים stehn könne, versteht sich von selbst. Auch wenn man, vgl. 72, 9., hier von Thieren absehen und mit *Hengstenberg* an die Ichthyophagen am arab. Meerbusen denken wollte, wozu doch schwerlich Grund vorhanden ist, wäre der Ausdruck immer anstössig. Der Text wird in irgend einer Weise beschädigt sein. — V. 15. Das 1. Gl. weist auf Ex. 17, 6. Num. 20, 11. hin. בקעת] *Du hast gespalten*, d. i. aus gespaltenen Felsen hervorbrechen lassen, so dass als Obj. statt des gespaltenen Felsens das hervorquellende Wasser selbst erscheint. Das 2. Gl. bezieht sich auf den Durchgang durch den Jordan Jos. 3, 14. ff. איתן] hier, wie öfter, als Abstr. gebraucht. — V. 16. *Dein ist der Tag*; er rührt von Dir als Schöpfer her, ist Dein Werk. מאור und שמש bezeichnen dasselbe und die Verbindung ist sowenig zu loben, wie die ähnliche oben V. 11. — V. 17. Die *Gränzen der Erde* nach dem Meere zu; vgl. Hiob 38, 8. f. Jer. 5, 22. —

V. 18. זכר־זאת] Diese Worte werden gewöhnlich auf das Folg. bezogen, wofür allerdings V. 22. spricht; doch ist viell. die Zurückbeziehung auf das Vorhergehende richtiger. Das Folg. ordnet sich dann freilich weniger bequem unter, aber der Sinn gewinnt dabei und lässt sich so wiedergeben: *an solches* (ruhmvolles Wirken Deiner Macht) *erinnere Dich* jetzt, da *der Feind den Herrn lästert* u. s. w. Wegen נבל s. zu 14, 1. — V. 19. Die in der Accentuation enthaltene exeget. Ueberlieferung hat jedenfalls נפש תורך als Obj. zu אל־תתן betrachtet und לחית auf die *Schaar* der Feinde gedeutet. Hiergegen ist auch von Seiten des Sinnes Nichts einzuwenden; da jedoch חית nicht bloss der Form nach Stat. constr. ist, sondern auch um richtig verstanden zu werden, einer Ergänzung im Genitiv nicht entbehren kann, so hat man allen Grund anzunehmen, dass hinter לחית ein Wort ausgefallen ist, das die Feinde bezeichnete und so zu עניך im 2. Gl. einen entschiedenen Gegensatz bildete. Insofern der Begriff *Schaar* allein im 1. Gl. nicht genügen kann, ist die Frage, ob חַיַּת auch Stat. abs. sein könne oder nicht, ziemlich müssig; indessen wird sie, nach dem was sich in dieser Hinsicht noch aus dem A. T. ermitteln lässt, verneint werden müssen; die Begründung dieser Ansicht kann jedoch hier nicht gegeben werden. Manche Ausleger haben mit Aufgebung der in den Accenten enthaltenen Ueberlieferung נפש als Genit. zu לחית ziehen wollen, in dem Sinne von: *der gierigen Schaar, agmini sanguinolento*, wie *Ges.* lex. man. p. 305 b. sagt, „ubi נפש caedis et vindictae studium (Mordlust) significat“. Mit dem dadurch gewonnenen Sinne könnte man ebenfalls zufrieden sein und die Sprache hat diese Ausdrucksweise viell. gestattet. Die *Turteltaube* als Bezeichnung des unschuldigen und wehrlosen Volkes nur hier. Zum 2. Gl. vgl. 13, 2. — V. 20. Der Ausdruck ist im 1. Gl. ausserordentlich kurz, was neben dem Parallelgl. nicht von guter Wirkung ist. *Der Bund* muss natürlich der mit Israel geschlossene sein, welchem zufolge Gott diesem seinen Schutz zugesagt hat, falls es ihm treu dienen werde. Im 2. Gl. sind die Worte eigenthümlich gewählt: *die dunkeln Plätze des Landes*, etwa alle Schlupfwinkel, *sind voll von Wohnungen der Gewaltthätigkeit.* Man denkt dabei an Strassenräuberei, die von versteckten Plätzen aus betrieben wird, die anderswo מִסְתָּרִים genannt werden; aber von dgl. handelt der Ps. ja sonst nicht, sondern von ganz offner, ohne alle Scheu geübter Gewalt. Nach *v. Leng.* handelt es sich um die Höhlen, in denen sich nach 1 Macc. 2, 36. ff. 2 Macc. 6, 11. die verfolgten Frommen verbargen; aber dadurch, dass man diese dort aufspürte und Gewalt an ihnen übte, wurden doch diese Schlupfwinkel nicht „Wohnungen der Gewaltthätigkeit“; wenigstens bliebe der Ausdruck seltsam. — V. 21. *Nicht kehre zurück* unerhört von Deinem Throne. — V. 22. Wegen des Tons der Formen קומה und ריבה vgl. zu 3, 8. und zu 43, 1. ריבה ריבך] vgl. 43, 1. מני־נבל] ähnlich wie מְשֻׁנָּאַי 9, 14. — V. 23. Der Dichter denkt wohl vorzugsweise an das wilde Geschrei an heil. Stätte, s. V. 4.

PSALM LXXV.

Inhalt. Wir danken Dir, o Gott, unter Verkündigung Deiner Wunderthaten V. 2. (Du sprachst:) „zu rechter Zeit halte ich gerechtes Gericht und alle Welt zagt vor mir“ V. 3. 4. Die Uebermüthigen verwarne ich daher V. 5. 6.; denn nicht Menschen haben zu richten, sondern Gott allein V. 7. 8., der die Frevler berauscht (um sie zu verderben) V. 9. Ich aber verkünde es und preise ihn V. 10. „Und alle Frevler werde ich demüthigen, den Pflichtgetreuen aber erhöhen“ V. 11.

Wenn man V. 2. als eine Einleitung betrachtet, so ergeben sich von V. 3—8. ganz natürlich drei Verspaare; aber die letzten drei VV. stehn jeder mehr isolirt. Es scheint, als sei der letzte V. von seiner urspr. Stelle gerückt, und habe V. 10. den wahren Schluss des Gedichtes gebildet, s. unten.

Das Ganze ist, wie V. 2. nicht zweifeln lässt, ein Dankgebet der Gemeinde, und zwar, wie der Gegensatz zwischen den Frevlern und den Schuldlosen schliessen lässt, aus nach-exilischer Zeit, am wahrscheinlichsten aus der Periode des Kampfes gegen die syrische Oberherrschaft. *Hitzig* (II. S. 128. f.) vergleicht insbesondere zu V. 5. 6. die Stelle 1 Macc. 2, 47. f., wo es von Mattathias und seinen Freunden heisst: *καὶ ἐδίωξαν τοὺς υἱοὺς τῆς ὑπερηφανίας - - καὶ οὐκ ἔδωκαν κέρας τῷ ἁμαρτωλῷ.* Als die unmittelbare Veranlassung zur Abfassung des Ps. sieht er die Niederlage des Apollonius 1 Macc. 3, 10. ff. an und als Verf. den siegreichen Feldherrn Juda selbst.

V. 2. *Und nahe ist Dein Name* d. h. die Hülfe, welche schon Dein Name, als Gottes Israels, verheisst, wenn man nicht annehmen will, dass der Name gradezu für die Person selber steht, vgl. Jes. 30, 27. Im letzten Gl. fällt die 3. Pers. auf: *man erzählt.* Viell. sollte die 1. Pers. da stehn, oder auch vorher קְרוֹבִי שִׁמְךָ, vgl. Lev. 10, 3., als Subj. zu סָפְרוּ. — V. 3. Ohne weitere Einleitung wird Gott selber redend eingeführt, wie 46, 11. Die Worte werden den Frommen zur Zeit der Abfassung des Ps. in ihrem Zusammenhange bekannt gewesen sein, der hier nicht erkennbar ist; doch ist der Sinn des V. an sich unzweideutig: *denn ich nehme wahr* (oder wähle) *eine* (von mir vorher) *bestimmte Zeit; ich richte gerecht*, lasse zu der mir gelegenen Zeit jeden empfangen, was er verdient, Belohnung oder Strafe. — V. 4. Und dann findet keine Widerrede Statt, Alles unterwirft sich zagend (נמגים) meinem Spruche, vgl. 46, 7. 76, 9.; denn ich (und kein Andrer) habe die Erde geschaffen und die Säulen festgestellt, auf denen sie ruht. Andre finden jedoch hier einen anderen Sinn und beziehen den Ausdruck נמגים auf die politischen Verwirrungen zur Zeit der Abfassung des Ps., wornach denn das 2. Gl. eine entsprechende Deutung erfahren müsste. Der gewöhnliche Gebrauch von נמוג begünstigt aber diese Ansicht nicht, und 46, 3. f. 7. werden zur Bezeichnung jener Verwirrungen andre Verba verwandt. — V. 5. Die Rede Gottes auch hier noch fortzusetzen, ist

kein hinreichender Grund vorhanden, im Gegentheil macht der enge Anschluss von V. 7. 8. wahrsch., dass hier wiederum der Dichter das Wort nimmt, oder vielmehr die Gemeinde, für die er den Ps. bestimmte. אל־תחלו] Die Verbalform Qal betrachtet *Ew.* §. 126 a. als abgeleitet von הוֹלֵל *ein Rasender*, vgl. §. 160 a. Anders *Ges.* lex. man. *Das Horn erheben* heisst s. v. a. das Haupt stolz erheben, gewöhnlich im guten Sinne, vgl. z. B. V. 11.; hier als Tadel, vgl. auch zu 66, 7. Das Bild scheint etwa vom Stiere entlehnt, der stolz das Haupt hoch trägt. — V. 6. Wenn das 1. Gl. nicht eine müssige Wiederholung sein soll, so wird man anzunehmen haben, dass למרום soviel ist, als אֶל־מָרוֹם (oder ־עַל) *wider die* (himmlische) *Höhe*, d. h. wider Gott. Die Wirkung der Negation erstreckt sich auch auf das 2. Gl.: *redet nicht* (wider Gott) *mit frechem* (d. i. frech erhobenem) *Halse*. Andre wollen mit Rücksicht auf 31, 19. 94, 4. עתק als Obj. des Verbi ansehen und weisen wegen des dann auffallend kahl dastehenden בצואר auf Hiob 15, 26. hin. Es lässt sich nicht läugnen, dass besonders die letzterwähnte Stelle von grossem Gewichte ist, vorausgesetzt dass der Text dort für unverdächtig gehalten werden darf. Wegen der Form des Nomens צואר vgl. *Ew.* §. 152 a. — V. 7. Der Ausdruck ist unvollkommen, wenngleich der Zusammenhang über die Absicht des Dichters wenig Zweifel lässt. Er will wahrsch. sagen: nicht von Osten oder von Westen, oder sonst woher auf der Erde, kommt die Entscheidung, das Urtheil über den Hochmuth der Frevler (und die Leiden der Schuldlosen), sondern Gott allein ist hier Richter. Aber die Worte dieses V. besagen nach der gewöhnl. Lesart nur: *nicht vom Aufgang und nicht vom Untergang und nicht aus der Gebirgswüste;* worauf dann sogleich V. 8. der Gegensatz folgt. Die Aushülfe befriedigt (mit Rücksicht auf die Gesetze des Versbaus in der hebr. Poesie) wenig, dass man etwa aus V. 8. den Begriff שופט, *einer der da richtet*, heraufnimmt und erklärt: *kommt ein Richter* (in dieser Sache). Auch dadurch hat man ein Subj. für den mangelhaften Satz zu gewinnen gesucht, dass man, der in manchen Hdschriften und Ausgg. vorkommenden Variante מִמִּדְבַּר (statt מִמִּדְבָּר) den Vorzug schenkend, הָרִים als Inf. Hif. nahm und erklärte: *und nicht aus der Wüste kommt Erhebung;* aber der Ausdruck wäre seltsam und in Betracht des Zusammenhangs gradezu unpassend. Wahrscheinlicher ist, dass ein wesentlicher Theil des V., eben das Subj., am Ende ausgefallen sei. Was mit der „Gebirgswüste" gemeint sei, bleibt dunkel; *de Wette* fasst es als Bezeichnung des Südens und in der That schliesst sich ja im Süden an das bewohnte Land in Palästina eine hochgelegene, zum Theil unebene Wüste an. Viell. kann man sich also dabei beruhigen und braucht nicht grade den Norden auch bezeichnet wissen zu wollen; doch übersetzt *Ewald* mit Benutzung der angeführten Variante: „nicht von Wüste her, von Bergen", und bemerkt dazu Folgendes: „die Wüste, die Berge müssen hier durch irgend eine dichterische Mannigfaltigkeit dem Ost und West entsprechen; man nimmt daher wohl am sichersten an, dass die öde Wüste die gewöhnlich so genannte sei, also

die gegen Süden, besonders sich nach Aegypten ausstreckende, folglich den *Süden* bedeute, die fruchtbaren Berge aber nach der Lage Palästina's die des Libanon und Hermon, also den *Norden* bezeichnen". So sinnreich dieser Erklärungsversuch ist, bleibt doch die nackte Anfügung des הֹרִים ein allzu bedenklicher Umstand, um demselben beizutreten, es sei denn, dass noch eine weitere Entstellung des ohnehin beschädigten Textes zugegeben würde. — V. 8. *Diesen demüthigt er und jenen erhebt er;* der Dichter denkt dabei an den Gegensatz zwischen dem Frevler und dem Pflichttreuen. — V. 9. Ueber den *Becher*, aus welchem Gott die Völker, und so hier die übermüthigen Feinde trinken lässt, vgl. zu 60, 5. יַיִן חֵמֶר] *und Wein schäumt*, natürlich in dem Becher. Andre: *und von Wein schäumt er*, der Becher, in der Voraussetzung, dass מִיֵּם, ungeachtet Jer. 25, 15., gen. *masc.* sein könne. Da jedoch durch das Suff. in שְׁמָרֶיהָ innerhalb dieses selben V. auf כּוֹס als Femin. zurückgewiesen wird, ist diese Auffassung unzulässig und auch die Worte מָלֵא מֶסֶךְ können nur auf den Wein, nicht auf den Becher bezogen werden. Man erkläre: Wein, *der voll ist von Mischung*, d. h. welchem nach der Sitte des Alterthums um des Wohlgeschmacks willen allerlei Gewürze in reichlichem Masse beigemischt sind, wodurch denn die Frevler verleitet werden, desto gieriger aus dem verderblichen Becher zu trinken. מֶסֶךְ scheint sonach eine etwas andere Bdtg. zu haben, als מָזֶג Jes. 65, 11. Spr. 23, 30. und als das verwandte מָהוּל Hoh. L. 7, 3., indem in diesen Stellen nicht die Zuthaten zum Weine gemeint sind, sondern der gemischte Wein selbst. וַיִּגֹּר] nach *Ew.* §. 231 b. am Ende. מִזֶּה] *von diesem* Weine, nicht: *aus diesem* Becher. אַךְ־שְׁמָרֶיהָ] Unmöglich kann אַךְ hier die Bedtg. *nur* haben; *de Wette* giebt es durch *ja*, was kaum genügen kann. Wahrsch. ist אַף zu lesen: *selbst die Hefen desselben*, des Bechers, werden schlürfen u. s. w., bis auf die Hefen müssen sie den Trank des Verderbens austrinken. כֹּל רִשְׁעֵי־אֶרֶץ] viell. allgemein von den *Frevlern auf der Erde* zu verstehn; doch wäre auch eine speciellere Beziehung möglich, auf die Fremden im Lande und auf die abtrünnigen Israeliten; vgl. 101, 8. — V. 10. *Ich aber werde verkündigen* was Gott gethan. — V. 11. Wie passend V. 10. den Ps. schliessen würde, springt in die Augen; V. 11. dagegen eignet sich als Schluss nur dann einigermassen, wenn die redende Person dieselbe bliebe, wie vorher, neml. die fromme Gemeinde. Dies ist jedoch wenig wahrscheinlich, wie auch *Rosenm.*, *de Wette*, *Ewald* u. AA. richtig erkannt haben. Es ist vielmehr Gott selbst, der so redet, wie hier geschieht. Dann ist aber kaum zu bezweifeln, dass der V., durch Versehen an der Stelle ausgelassen, wohin er gehörte, hier am Schlusse nachgetragen wurde und bei den Grundsätzen, die einmal bei der Redaction des Kanons beobachtet wurden, auch fernerhin dort verblieb. Die richtige Stelle für denselben möchte aber hinter V. 3. sein. Die Dualform קַרְנַי und die Pluralform קְרָנוֹת können ohne Anstoss in den beiden Vershälften neben einander stehn; in der Bedtg. findet natürlich kein Unterschied Statt.

PSALM LXXVI.

Inhalt. Gepriesen ist Gott in Israel und auf Zion sein Wohnsitz; dort hat er des Feindes Waffen zerbrochen V. 2—4. Herrlich bist Du, (o Gott!) vernichtet wurden die Feinde V. 5—7. Furchtbar bist Du; Du hast Gericht gehalten, den Demüthigen zu helfen V. 8—10. Danket dem Herrn und bringet ihm Gaben; er demüthiget den Stolz der Fürsten V. 12. 13.

Es scheint, als wenn der Ps. aus vier Strophen von je drei VV. bestehe; einige Schwierigkeit macht dabei jedoch V. 11., der so dunkel ist, dass er auch bei der Angabe des Inhalts hat übergangen werden müssen.

Das Gedicht ist vielfältig und seit alter Zeit auf die Niederlage des Sanherib bezogen worden, und es lässt sich nicht verkennen, dass der Inhalt dies sehr wohl gestattet. Da es jedoch nicht zweifelhaft sein kann, dass unter den עניי־ארץ V. 10. das leidende Israel zu verstehn sei, dieser Name aber nicht wohl in die vor-exilische Zeit hinaufreichen kann, so wird man den Ps. in die maccabäische Periode herabrücken müssen und auf irgend einen glänzenden Sieg über die Feinde Israels zu beziehen haben. *Hitzig* (II. S. 129.) denkt an den Sieg Juda's über Seron 1 Macc. 3, 13—24., womit viell. das Richtige getroffen ist.

V. 2. נודע] *gekannt*, d. h. wohl hier s. v. a. *berühmt;* etwas anders ist die Sache 9, 17. 48, 4. — V. 3. *Und so ist* fortwährend *in Salem sein Obdach;* etwas anders *Ewald*: „*denn* es ward in S. seine Hütte". *Salem* ist wahrsch. nicht alter Name für Jerusalem, wie *Josephus* (Arch. 1, 10, 2.) meint, sondern jüngere Abkürzung, etwa in dem Sinne von *incolumis*. סלמו, wie die Masora schreibt, ist sehr junge Schreibart für שָׁלְמוֹ; übrigens vgl. wegen des Ausdrucks 27, 5. — V. 4. שמה] = שָׁם, wie z. B. 2 Kön. 23, 8. *Dort*, insofern Gott eben, von seiner Residenz aus wirkend, den Feind vernichtete; dass dieser grade vor den Thoren der Stadt gestanden, wie zu Sanherib's Zeit, möchte doch nicht nothwendig anzunehmen sein, um den Ausdruck zu rechtfertigen. רשפי־קשת] *die Blitze des Bogens*, die Pfeile des Feindes. Mit Rücksicht auf Hoh. L. 8, 6., wo רִשְׁפֵּי geschrieben wird, macht die Masora darauf aufmerksam, dass das Dag. lene hier nicht geschrieben wird; vgl. *Ew.* §. 212 b. *Und den Krieg* zerbrach er; kühn gesagt, wenn nicht etwa am Schlusse des V. ein Wort wie הַשְּׁבִית ausgefallen ist, vgl. 46, 10. — V. 5. נאור] *illustris*, wie es scheint, nur hier. Man könnte geneigt sein auch hier נוֹרָא zu lesen, wie V. 8. אדיר] Zweites Präd. zu אתה. Die letzten Worte sollen diesem dann nach der Ansicht vieler Ausleger comparativische Bedtg. verschaffen: *herrlicher als die Berge des Raubes* (*de Wette*), *als des Raubes Burgen* (*Ew.*). Das wäre eine sehr sonderbare Vergleichung und der Ausdruck *Berge des Raubes* gäbe nicht einmal einen klaren und natürlichen Sinn. Da es dem V. völlig an einer wahren Parallelgliederung fehlt, liegt der Verdacht einer Entstellung des Textes nahe, durch welche die Absicht des Dichters

verdunkelt ist. Nach Vergleichung des ähnlich beginnenden V. 8. könnte etwa die Meinung gewesen sein: „furchtbar bist Du und herrlich zur Zeit, da Du herniedersteigst von den Bergen, auf denen Du thronst, um Deine Feinde zu vernichten". — V. 6. אשתוללו] chaldaisirende Form für הָשְׁתּוֹלְלוּ: der Waffen und Kleider *beraubt wurden muthige Männer*. So wird man die אבירי לב in der Parall. mit אנשי־חיל zu nehmen haben; etwas verschieden ist die Bedtg. Jes. 46, 12. *Sie schlummern ihren Schlaf*, neml. den Todesschlaf. Warum hier נָמוּ gesprochen werde, mit dem Tone auf der letzten Sylbe, statt נָמוּ, ist nicht klar. Den nur hier vorkommenden Ausdruck: *nicht fanden alle Kriegshelden ihre Hände* erklärt man etwa mit *Gesen.* so: *robore se destitutos videbant.* — V. 7. מגערתך] = מִגַּעֲרָתְךָ, *vor Deinem Dräuen*, in Folge desselben. ורכב וסוס] gleichsam: *regungslos liegt da so Wagen, wie Ross;* das wiederholte וְ wie Hiob 34, 29. — V. 8. מאז אדך] *von dem Augenblicke Deines Zornes an;* ähnlich Ruth 2, 7.: מֵאָז הַבֹּקֶר. — V. 9. *Vom Himmel herab hast Du Gericht verkündet*, d. h. Deinem richterlichen Spruch kund gethan, und die Folge davon war, dass alle Welt in Furcht gerieth und Ruhe hielt; vgl. 46, 7. 10. 75, 4. — V. 11. Man kann zwar wörtlich übersetzen: *denn der Grimm des* (oder der) *Menschen wird Dich preisen;* es ist aber schwer in diesen Worten einen befriedigenden Sinn zu finden. *De Wette* erklärt: der Grimm des Menschen bringt Dir Ruhm, indem derselbe unterliegt. *Ewald:* „nur dazu richtet und straft Jahve, damit auch die in ihrem Unverstande wüthendsten und ergrimmtesten Frevler zuletzt zur Erkenntniss und eben damit zum Lobe Jahve's gelangen; — — also kürzer und nachdrücklicher: der Grimm der Menschen selbst wird Dich loben, in sein Gegentheil plötzlich umschlagend und wie wider Willen". Der Ausdruck wäre jedoch nicht bloss kurz, sondern äusserst hart und die ganze Vorstellungsweise ist überhaupt dem Hebräer ziemlich fremd; er verlangt von dem Feinde angstvolle Unterwerfung unter Gottes furchtbare Macht, nicht jubelnden Dank, und selbst wenn ein Dichter, wie 2, 11., die Feinde Gottes auffordert, ihm zu dienen und zu lobsingen, so vergisst er nicht hinzuzufügen: *in Furcht* und *mit Zittern*. Vielmehr, wenn Gott die Feinde vernichtet, danken ihm sonst die Frommen, lässt Israel Jubelgesänge erschallen, oder auch „alle Welt", die Zeuge des Actes der göttl. Gerechtigkeit ist (vgl. zu V. 12.), und eine Aeusserung dieser Art hätte man auch hier am ersten erwarten dürfen. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass in dem Worte חמת ein Fehler steckt, und zwar um so weniger, da im 2. Gl. die Buchstaben חמת, wenn auch mit andern Vocalen, wiederkehren, was leicht ein Versehen beim Schreiben veranlassen konnte. Im Uebrigen ist dieses 2. Gl. noch dunkler, als das erste. *De Wette: wenn mit dem letzten Grimm Du Dich gürtest.* Aehnlich *Hitzig:* „*der Du* mit dem letzten Grimm Dich gürtest". Bei *v. Leng.* gar: und mit dem Reste des Grimms gürtest Du Dich, d. h. die Uebriggebliebenen von den grimmigen Feinden, welche der Vernichtung entgangen, eignest Du Dir so ganz an, wie sich der Gurt enge an den Körper anschliesst.

Schon die LXX. suchten durch Conjectur zu helfen: *καὶ ἐγκατάλειμμα ἐνθυμίου ἑορτάσει σοι*, d. i. תָּחוֹג לָךְ (oder vielmehr wegen der Pause: לָךְ). Dieser Sinn wird auch von *Ewald* gebilligt, der jedoch תָּחָגֵּךְ lesen will, was schwerlich zulässig ist. Eine sichere Entscheidung scheint für jetzt kaum mehr möglich. חֲמֹת im Plur., wie Spr. 22, 24., obgleich man hier recht gut mit dem Sing. hätte auskommen können. — V. 12. נדרו] Die Aufforderung ergeht an Israel und muss sich wohl darauf beziehen, dass man bemüht sein soll, sich *auch für die Zukunft* Gottes Gunst und Gnade zu sichern. Im 2. Gl. scheint כל־סביביו, das jedenfalls Subj. zum folg. Verbum ist, ohne Bedenken auf die dem heil. Lande benachbarten Völker bezogen werden zu dürfen, die als Zeugen von Gottes gerechtem Urtheile ihn fürchten und ihm deshalb Gaben bringen; vgl. 40, 4. u. ähnl. Stt. לְמוֹרָא] vgl. Jes. 8, 12. 13. — V. 13. יבצר] *er schneidet ab*, wie reife Trauben; *de Wette* u. AA. mit einem ähnlichen Bilde: *er mähet* nieder *den Stolz von Fürsten*, vgl. den גְּבַהּ רוּחַ Spr. 16, 18. *Ewald* bleibt bei der Bedtg. *Muth* stehn.

PSALM LXXVII.

Inhalt. „Zu Gott will ich rufen, so wird er mich erhören" V. 2. Zur Zeit der Noth habe ich mich an ihn gewandt, unaufhörlich gebetet, aber ohne Trost zu erlangen V. 3. „Gott will ich preisen in meiner Herzensangst" V. 4. Lange hab' ich gewacht, bin voll Unruhe und unfähig zu sprechen V. 5. Der Vorzeit habe ich nachgesonnen V. 6. „Meines Saitenspiels will ich gedenken in der Nacht und sinnen"; und so forschte mein Geist nach V. 7.: „sollte wirklich Gottes Gnade für immer verloren sein?" V. 8—10. Und ich beschloss, seine grossen Thaten in der Vorzeit zu preisen V. 11—13. „Dein Weg ist ja heilig und ein mächtiger Gott bist Du V. 14. 15.; hast einst Dein Volk erlöst auf wunderbare Weise durch Mose's und Aharon's Hand" V. 16—21.

V. 2—13. bilden eine unverhältnissmässig lange und gedehnte Einleitung; die Behandlung des Hauptgegenstandes aber liegt in V. 14—21. augenscheinlich nur unvollständig vor; das Ganze ist ohne Zweifel Fragment und das, was am Schlusse fehlt, ist viell. von beträchtlichem Umfange gewesen. Ueber etwanige strophische Anordnung des Gedichtes lässt sich unter diesen Umständen Nichts bestimmen.

Der Gedankengang in dem ersten, einleitenden Theile ist bis zum Schlusse von V. 11. schwer zu erkennen; doch ist der an den gebrauchten Verbalformen erkennbare Wechsel von Vorsätzen und Bedenken von *Ewald* nicht übersehen worden. Der Vorwurf von „Künstelei", den ihm *de Wette* ohne allen Grund machte, trifft einigermassen nur den Dichter. Das Nähere über diesen ersten Theil s. unten bei der Erkl. — An speciellen Andeutungen der Abfassungszeit fehlt es in dem Gedichte; nur ist aus den VV. 6. 8—10. 12—21. klar, dass dasselbe eine durchaus nationale Beziehung hat. Wahrsch.

ist es schon vom Dichter für den öffentlichen Gottesdienst bestimmt gewesen. Es spiegelt sich ferner darin eine Zeit niederbeugenden Unglücks, in welcher Israel's einzige Hoffnung auf der Wiederholung solcher wunderbarer Thaten beruhte, wie Gott in der Vorzeit zu Gunsten seines Volkes verrichtet hatte. Man darf daher am ersten annehmen, dass der Ps. der syrischen Zeit angehört und eher *vor* der maccabäischen Erhebung geschrieben ist, als nach dem Zeitpuncte, wo bereits die ersten Siege erfochten waren und sich das Vertrauen Israel's neu belebte; vgl. *Hitzig* II. S. 130. V. 8—10. namentlich erinnern sehr an andre Stellen im Psalter, die unter gleichen oder doch ähnlichen Verhältnissen geschrieben sind; s. z. B. 44, 10. ff. 74, 1.

V. 2. Der Zusammenhang dieses V. mit dem ganzen übrigen Gedichte erscheint solange räthselhaft, als man nicht den speciellen Gegensatz zu V. 3. richtig erkennt. Man kann sich diesen am besten klar machen, indem man zu V. 2. als Eingang etwa das Wort אָמַרְתִּי hinzudenkt: (ich sprach:) *„zu Gott* (erschalle) *meine Stimme und* (um Hülfe) *will ich rufen; zu Gott* (erschalle) *meine Stimme, so wird er auf mich hören“*. Auf ähnliche Weise kann man passend vor V. 4. und 7. אֲמַרְתִּי oder auch וָאֹמַר (vgl. V. 11.) hinzudenken. [והאזין Das Wort kann wohl nur als Perf. mit Vav consec. gefasst werden; vgl. *Ew.* §. 234 c. (unter 3. b.) — V. 3. Den in V. 2. ausgesprochenen Vorsatz giebt jedoch der Redende wieder auf; er hat leider schon die Erfahrung gemacht, dass ihm selbst das Gebet zu Gott die hier zunächst erstrebte Beruhigung des Gemüthes nicht verschaffe: *ich habe mich am Tage meiner Drangsal an den Herrn gewandt; meine Hand war* (im Gebete zu ihm) *zur Nachtzeit ausgegossen,* d. i. ausgestreckt, *ohne Unterlass;* (aber) *meine Seele wollte sich nicht trösten lassen;* es gelang ihr nicht, sich durch das (allerdings nicht erhörte) Gebet zu beruhigen. — V. 4. (Ich sprach:) *„Gottes will ich gedenken und klagen; nachsinnen will ich* (zu dem Ende)“; aber *mein Geist* umhüllt, *verdunkelt sich,* d. i. wird gleichsam ohnmächtig, unfähig sich zu besinnen. Der hier ausgesprochene zweite Vorsatz ist von dem ersten V. 2. verschieden; aber die gewünschte Beruhigung ward auch dieses Mal nicht gewonnen, wie schon der Schluss des V. andeutet und V. 5. weiter ausführt. Durch diesen Schluss weicht V. 4. in der Form etwas von V. 2. ab, nähert sich dagegen sehr der Gestaltung von V. 7. und würde dies noch mehr thun, wenn man וַתִּתְעַטֵּף mit Vav cons. läse, wodurch zugleich eine grössere Deutlichkeit des Sinnes erreicht würde: *aber da umhüllte sich mein Geist.* — V. 5. *Du hast meine Augenlieder festgehalten; ich war voll Unruhe und konnte nicht reden*; der Leidende konnte durch laute Klage sein Herz nicht erleichtern, er war zu sehr bewegt (נִבְעַמְתִּי). Unklar ist die Bedtg. des ersten Ausdrucks: „Du (o Gott) hast meine Augenlieder festgehalten“. Man will dies vom Wachhalten verstehn: Du hast mich nicht schlafen lassen; dabei ist jedoch bedenklich, dass sich der Redende nach V. 4. gar nicht nach Schlaf sehnte, sondern sein Herz durch Klagen zu erleichtern suchen wollte. Wollte man umgekehrt erklären: Du hast meine Augenlieder verschlossen gehal-

ten, vgl. Neh. 7, 3., so scheint wiederum נִפְעַמְתִּי im Wege zu stehn. Das Resultat, worauf es zumeist ankommt, bleibt immer, dass der Leidende nicht im Stande war zu reden. — V. 6. Betrachtet man das gegenseitige Verhältniss von V. 2. und 3., 4. und 5., so wäre es sehr erwünscht gewesen, wenn nunmehr gleich der dritte Vorsatz V. 7. gefolgt wäre; auch erscheint der Inhalt von V. 6., der den Haupttheil des Gedichtes vorbereitet, hier noch als verfrüht und wäre wohl unmittelbar vor V. 11. am meisten an seiner Stelle gewesen. Indessen lässt sich über eine etwanige zufällige Versetzung des V. keine Sicherheit erlangen, und zur Noth mag es auch hier schon heissen können: *ich überdachte* (da ich zum Reden zu bewegt war,) *alte Zeiten, Jahre der Vorzeit;* dann knüpft sich aber zunächst noch kein neuer Vorsatz an diese Erinnerung, ein solcher folgt vielmehr, wie es scheint, erst V. 12. — V. 7. (Ich sprach:) *„meines Saitenspiels will ich gedenken in der Nacht“*, d. h. ich will dasselbe zu meinem Troste zur Hand nehmen; *will bei mir nachsinnen; und da forschte mein Geist,* etwa nach einem, mir die Gemüthsruhe wiedergebenden Gegenstande. Die folgenden VV. 8—10. scheinen einen Theil der Ueberlegung auszumachen, die denn endlich zu einem erwünschten Ziele führt (V. 11—13.). עִם־לְבָבִי] s. dieselbe Ausdrucksweise z. B. Deut. 8, 5. — V. 8. Die Frage drückt hier und in den folg. VV. die Hoffnung aus, dass dem nicht so sein könne. — V. 9. אָמַר] In der Parallele mit חַסְדּוֹ scheint das Wort sehr passend von der göttl. *Verheissung* verstanden zu werden, wie anderswo אִמְרָה 119, 38. u. ö. — V. 10. חַנּוֹת] *der Gnaden,* Plur. von חַנָּה, nach *Gesen.*, während Andre das Wort, wie *Ew.* §. 238 e., als abnorm gebildeten Inf. Qal von חָנַן ansehen; vgl. jedoch zu V. 11. und oben zu 17, 3. Hinter diesem V. wäre, wie schon zu V. 6. bemerkt wurde, ein sehr passender Platz gewesen, den Uebergang zu den trostreichen Erinnerungen aus der Vergangenheit zu machen, und es hätte dies nicht besser geschehen können, als eben mit den Worten von V. 6. Die Ueberlegung V. 8—10. führt gewissermassen von selbst darauf, Israel's frühere Geschichte zu prüfen und gleichsam nachzurechnen. So wie aber der Dichter auf diesen Punct gelangte, hatte er gefunden, was er suchte, und es war Zeit sofort weiter zu gehn und zu sagen: *da sprach ich:* „die Thaten Jâh's werde ich preisen u. s. w.“ — V. 11. Leider ist an dieser Stelle, wo die Einleitung endlich zu einem befriedigenden Schlusse gelangen soll, der Anfang des letzten Absatzes ausserordentlich dunkel, so dass man nicht mehr genau erkennen kann, welchen Gedanken der Dichter gleich hinter dem וְאֹמַר zur Begründung seines letzten, wirklich zur Ausführung kommenden Vorsatzes voran gestellt hat. Der Auffassungen giebt es natürlich bei den Auslegern gar manche: *„mein Kranksein* (Leiden) *ist solches, doch Aenderung in der Rechten des Höchsten“* (*de Wette,* der hinzufügt: „beide Sätze sind gleichsam stammelnde Ausdrücke des Gefühls“); *„meine Krankheit es ist, die Jahre der Rechten des Höchsten“* (*v. Leng.*), was bedeuten soll: es ist meine mir vom Höchsten auferlegte Krankheit, die ich also tragen will, es sind die Jahre,

welche die Rechte des Höchsten gebracht hat; *„mein Leiden ist doch während herrscht des Höchsten Rechte!“ (Ewald,* mit der Bemerkung: שנות als Accus. der Zeit: die Jahre lang, also während herrscht nicht ein irdischer König, sondern die Rechte Jahve's, nach V. 6.) Diese Beispiele mögen zeigen, wie geringe Sicherheit des Verständnisses hier vorhanden ist. Im Einzelnen möge noch bemerkt werden, dass der Accent in חַלּוֹתִי nur wegen des Zusammentreffens mit der folg. Tonsylbe zurückgezogen ist, die Form aber sich am natürlichsten als Inf. Pi. von חָלָה betrachten liesse, wie auch *Ges.* lex. man. p. 310 a. thut; doch ist es ihm nicht gelungen, einen befriedigenden Sinn auf diesem Wege zu gewinnen. Er übersetzt: *hoc me aegrum fecit. Ewald* nimmt das Wort als Inf. Qal von חלל *verwundet sein, leiden,* was schwerlich gebilligt werden kann. Die LXX. dachten dabei an הֵחֵל *anfangen* und übersetzen (characteristisch genug für den Dichter): *οὗν ἠρξάμην.* Eine Hauptschwierigkeit liegt ferner jedenfalls in dem Wörtchen הִיא, für welches sich keine passende Beziehung finden will. Ueberhaupt aber sind die Anstösse hier von der Art, dass man eine Beschädigung des Textes für wahrscheinlich halten darf. — V. 12. Das K'tîb אַזְכִּיר verdient hier so entschieden den Vorzug vor dem Q'rî אַזְכִּיר, dass man schwer begreift, wie dieses letztere überhaupt Eingang hat finden können. Des Dichters Meinung ist: *ich werde* nunmehr *die Thaten Jah's preisen, denn Deines Wunderwerkes aus der Vorzeit will ich gedenken,* näml. der Befreiung Israel's aus Aegypten, insofern anders von dem Dichter wirklich der Sing. פלאך beabsichtigt war. Als Variante findet sich jedoch der Plur. פִּלְאֶיךָ, natürlich aus Conjectur, aber möglich bliebe es immer, dass damit des Dichters Meinung getroffen wäre. Somit hat der Dichter nun den Gegenstand deutlich ausgesprochen, dem er sein Lied widmen will; ehe er dasselbe beginnt, deutet er den gefassten Entschluss noch weiter an. — V. 13. *Und über all Dein Thun will ich nachdenken und über Deine Thaten sinnen.* והגיתי] mit Vav consec., vgl. *Ew.* §. 234 c. — V. 14. Der nun beginnende Lobgesang geht noch erst von einigen allgemeinen Aeusserungen aus, ehe der Dichter in seiner weitschweifigen Manier zu den besondern Erinnerungen aus der Vorzeit gelangt. *In Heiligkeit ist Dein Wandel,* d. i. heilig, rein und tadellos, Deine Art die menschlichen Geschicke zu lenken, auch wenn der Mensch die Wege nicht versteht, die Du einschlägst. Am Schlusse ist אלהים als Eigenname des wahren Gottes gebraucht. — V. 15. *Du bist der Gott, der Wunder thut;* das Partic. עשה würde genauer mit dem Artikel versehen sein. — V. 16. בזרוע] Die Kürze des Ausdrucks lässt vermuthen, dass זרוע hier seine urspr. physische Bedtg. verloren und etwa den Sinn von *Macht* angenommen hat. *Die Söhne Jakob's und Joseph's* sind eben die zwölf Stämme. — V. 17. מים] Gemeint sind die Gewässer des Schilfmeers. Die Imperff. beziehen sich auf den durch das vorhergehende Perf. angedeuteten Zeitpunct, also: *sie zitterten* u. s. w. — V. 18. Das Gewitter, das nach der gewöhnlichen Ansicht des Hebr. die Gotteserscheinung begleitet, wird beschrieben. אַף־חִצֶּיךָ] *auch* (oder *und*)

Deine Pfeile; diese Pluralbilgung von חֵץ kommt nur hier vor; vgl. *Ew.* §. 186 f. Eine Singularform חֲצָץ neben חֵץ anzunehmen, ist mindestens nicht nöthig. — V. 19. *Deine Donnerstimme* (erschallte) *im Wirbelwinde*, der das Gewitter zu begleiten pflegt. — V. 20. Das K'tib יִשְׁבַּלֶּיךָ ist wohl nur mit Rücksicht auf das vorhergehende דרכך im Q'rî in den Sing. verwandelt. Wegen des Dag. in עקבותיך vgl. *Ew.* §. 92 c. [לא נודעו] *wurden nicht erkannt*, waren nachher nicht mehr kenntlich, da sie in den mächtigen Gewässern verschwinden mussten.

PSALM LXXVIII.

Inhalt. Merke auf meine Lehre, mein Volk! Singen will ich von alten Zeiten V. 1. 2. Was die Väter uns erzählt, wollen wir ihren Nachkommen nicht vorenthalten V. 3. 4. So hat Gott selbst es vorgeschrieben V. 5. 6., damit diese ihm vertrauen und gehorchen, und nicht widerspenstig seien, wie ihre Väter es waren V. 7. 8. Efraim's Söhne haben den Bund mit Gott nicht gehalten und seiner Wunderthaten vergessen V. 9—11. Vor den Augen ihrer Väter that er Wunder in Aegypten, beim Auszuge und in der Wüste V. 12—16.; aber diese fuhren fort widerspenstig zu sein und Gott zu versuchen V. 17—20. Darum zürnte Gott und zeigte ihnen seine Macht durch Sendung von Manna und Wachteln, die zu ihrem Verderben ausschlug V. 21—31. Dennoch sündigten sie fort und liessen sich durch Gottes Strafen nicht aufrichtig bekehren V. 32—37.; er aber vergab ihnen immer wieder, obgleich sie der Wunderthaten, die er in Aegypten gethan, nicht mehr gedachten, wo er die Aegypter geplagt, sein Volk aber befreit hatte, das er dann in das heil. Land einsetzte V. 38—55. Israel's Stämme jedoch fielen ab, wie ihre Väter, und Gott entrüstete sich sehr V. 56—59., verliess seine irdische Wohnstätte in Schilo und gab sein Volk dem Feinde Preis V. 60—64., bis er sich wieder erhob und diese mit Schmach bedeckte, an Schilo's Statt aber Zion zu seinem Sitze erkor V. 65—69. und seinen Knecht David wählte, sein Volk zu weiden V. 70—72.

Regelrechte Strophen lassen sich in dem Gedichte nicht nachweisen; in der Einleitung V. 1—8. sind die VV. paarweise zusammengeordnet.

Das Gedicht hat den Zweck, das Volk durch Betrachtung seiner älteren Geschichte zum Vertrauen auf Gott und zur Haltung des göttl. Gesetzes zu ermahnen. Zu dem Ende wird ihm Efraim's Schicksal vorgehalten, welches einst durch Mangel an Vertrauen und durch Ungehorsam gegen Gott der Ehre verlustig ward, die göttl. Residenz in seiner Mitte zu besitzen. Dies soll, nach der unzweifelhaften Absicht des Verf.'s, Juda sich zur Lehre nehmen, welches ja die ganze, hier berührte ältere Geschichte mit Efraim gemein hat. — Die specielle Veranlassung zur Abfassung des Ps. lässt sich nicht nachweisen; ebensowenig der Grund, weshalb nicht etwa ein schlagenderes

Beispiel gewählt ist, um die Nachtheile des mangelnden Vertrauens und Gehorsam's anschaulich zu machen. Die ganze Haltung des Gedichtes lässt auf einen späten Ursprung schliessen. *Ewald* setzt dasselbe in die Zeit Ezra's und Nehemia's; *Hitzig* (II. S. 131. f.) in die des Antiochus. Hierfür könnten einzelne Berührungen mit Gedichten aus der maccabäischen Zeit angeführt werden.

V. 2. מָשָׁל und חִידָה (חידות) stehn hier, wie 49, 5. und öfter, in Parallele; beide urspr. auf die im Orient beliebte Form der gnomischen Poesie passend, scheinen allmälig eine etwas weitere Bedtg. angenommen zu haben. Viell. sind die Ausdrücke hier noch mit Beziehung auf den Lehrzweck des Ps. gewählt. מני-קדם] insofern näml. der Inhalt des Ganzen aus der alten Geschichte entlehnt ist. — V. 3. *Was wir gehört haben und wissen;* das Pluralsuff. in ונדעם mit Beziehung auf die Mannigfaltigkeit der Gegenstände. Uebrigens vgl. 44, 2. Der ganze V. ist bloss als Obj. zu dem in V. 4. folgenden Verbum נכחד zu betrachten. Minder wahrsch. ziehen andre Ausleger denselben als weitere Erkl. zu den חידות V. 2., auf welches Wort dann auch das erwähnte Suffix zurückgehn würde. — V. 4. לדור אחר] hängt jedenfalls von dem folg. מספרים ab. — V. 5. ויקם] Das Vav cons. schliesst sich an das vorhergehende לא נכחד an und begründet dasselbe; vgl. *Ew.* §. 340 a.: *denn er hat ein Gesetz aufgestellt* u. s. w., *welches er euren Vätern anbefohlen*, näml. *sie* (Gottes Macht und Wunder, die er gethan V. 4.) *kund zu thun ihren Söhnen.* Insgemein werden die Worte anders verstanden, indem man die beiden letzten Glieder des V. aufs engste mit einander verbindet: (Gesetz und Gebot,) „welche er unsern Vätern befahl ihren Söhnen zu verkündigen", als wenn das Suffix in להודיעם auf עדות und תורה zurückginge. Die Sprache würde dies zwar sehr wohl gestatten, es handelt sich aber hier, wie das Vorhergehende und Folgende zeigt, gar nicht um eine Unterweisung im Gesetze, sondern lediglich um die Ueberlieferung dessen, was Israel durch Gottes Veranstaltung in der Vorzeit erfahren, und der Verf. hat Vorschriften im Auge, wie etwa Ex. 13, 8. ff. 14. ff. Vgl. die ganz ähnliche Wendung 81, 5. 6. — V. 6. בנים יולדו] *Söhne* (Kinder), *die* (demnächst) *geboren würden*, parallel mit לדור אחר. Minder natürlich ist der Ausdruck 22, 32. ויקמו] *die* (dann) *aufstünden* (zu ihrer Zeit) *und* sie wieder *ihren Kindern erzählten;* ויקמו = יָבֹאוּ 22, 32.; vgl. Ex. 1, 8. Richt. 2, 10. — V. 7. Die מעללי-אל erinnern an 77, 12. — V. 8. לא-הכין לבו] näml. אֶל-יי, vgl. 1 Sam. 7, 3.: *das sein Herz nicht fest auf Gott richtete;* s. unten V. 37.: וְלִבָּם לֹא-נָכוֹן עִמּוֹ, womit hier auch das letzte Gl. dem Sinne nach zusammentrifft. — V. 9. נושקי רומי-ק] Präd. zu בני-אפ: *sie sind*, oder vielmehr *waren Bogenspanner, Bogenschützen, die den Rücken wandten am Schlachttage.* Der Ausdruck ist nur bildlich zu verstehn und findet sofort (V. 10.) seine Erklärung. רומי steht als Appositiv neben נושקי und dieses ist, abgesehen von der den Ort bezeichnenden Endung ־ָה, das einzige grammatische Verhältniss, welches im Hebr. den unmittelbaren Zusammenhang zwischen einem stat. constr. und dem davon abhängigen Genitiv

zu unterbrechen im Stande ist; vgl. die sehr ähnl. St. Jer. 46, 9. und oben zu 35, 16. Uebrigens s. wegen נושקי קֶ 1 Chr. 12, 2. 2 Chr. 17, 17., und wegen רומי Jer. 4, 29. Der unten V. 57. gebrauchte Ausdruck נֶהְפְּכוּ כְּקֶשֶׁת רָמָּה hat *Ewald* zu einer sehr künstlichen und gewiss unzulässigen Erkl. des Wortes רומי verleitet: „die den Bogen spannenden und (zugleich) los, schlaff lassenden". רָפָה wiederholt sich in demselben Sinne, wie hier, Richt. 20, 39. 41. — V. 10. *In Gottes Gesetz zu wandeln;* vgl. zu 1, 1. — V. 12. *Im Gefilde,* in der Feldmark *von Zo'an,* welches dem Verf. als der Sitz der ägyptischen Könige zu Mose's Zeit gilt; ob mit Recht, ist die Frage. — V. 13. Zum 2. Gl. vgl. Ex. 15, 8. — V. 14. בענן und באור אש soll viell. mehr sein: *in der* (bekannten) *Wolke* und *in feurigem Lichte,* die ihn näml. umgaben, als bloss *durch, vermittelst* der Wolke u. s. w. — V. 15. *Und tränkte* (sie', die Vorfahren,) *nach Art von Fluthen,* d. h. wie mit Fluthen, *reichlich.* So wird רַבָּה hier zu fassen sein, adverbiell wie 62, 3. 89, 8., wofür häufiger רַבַּת gebraucht wird: 65, 10. 123, 4. Ungeachtet des תְּהוֹם רַבָּה 36, 7. u. ö. ist doch hier eine ähnliche Verbindung sprachlich unzulässig und *Hitzig's* Versuch einer Beweisführung nicht haltbar. Uebrigens wird hier und V. 16. auf Ex. 17, 1—7. Num. 20, 8—11. hingedeutet, obgleich der Verf. später (V. 24.) wieder bis auf Ex. 16. zurückgeht. — V. 16. ויוצא] mit *î* in der letzten Sylbe, statt *é,* wie öfter bei schliessendem א; vgl. zu 105, 28. — V. 17. למרות] für לַהֲמָרוֹת, wie Jes. 3, 8. Wahrsch. ist jedoch urspr. der Inf. Qal beabsichtigt gewesen; vgl. V. 8. 105, 28. u. a. St. — V. 18. ff. Der Verf. weicht in der Darstellung von den zunächst in Betracht kommenden Stellen des Pentateuches etwas ab; vgl. Ex. 16, 3. Num. 11, 4. ff. — V. 20. *Brod* und *Fleisch;* s. nachher V. 25. 27. — V. 21. *Drum hörte es der Herr und entrüstete sich,* d. h. drum entrüstete er, *als* er dies hörte; ebenso unten V. 59. *Und Feuer entzündete sich in Jakob;* wahrsch. mit Beziehung auf Num. 11, 1. Andre wollen die Worte von dem Feuer des Zornes verstehn, wo dann *gegen Jakob* zu übersetzen wäre, wie im letzten Gl. *gegen Israel;* doch liegt die Berücksichtigung der erwähnten Stelle näher. *Zorn stieg auf;* wahrsch. aus 18, 9. zu erklären. — V. 23. Seines Zorns ungeachtet erfüllte Gott das Begehren des Volks, aber fernere schlimme Folgen blieben nicht aus; s. V. 31., vgl. Num. 11, 33. Der Verf. fasst übrigens die frühere Sendung des Manna (Ex. 16.) gleich mit der späteren der Wachteln zusammen. *Und er erliess ein Gebot an die Wolken droben;* in welchem Sinne, zeigt erst der folg. V. — V. 24. ודגן־שמים] vgl. 105, 40. Ex. 16, 4. — V. 25. לחם אבירים] Viell. ἄρτος ἀγγέλων (LXX.), *Engelsbrod,* da die Engel auch 103, 20. גִּבֹּרֵי כֹחַ (= אבירים) heissen. Doch kann auch אַבִּירִים zu lesen sein, vgl. 1 Sam. 4, 8. oder bei etwas andrer Auffassung Richt. 5, 25. איש] nicht: *der Mensch* (*Hitz.*), sondern: *ein jeder,* jedermann in Israel. צידה] *Zehrung* auf die Reise durch die Wüste; vgl. Ex. 12, 39. — V. 26. יסע] wahrsch. nur verschrieben statt נָסַע, wie נָשָׂא 18, 12. statt נָשָׂא: *und er liess* gleichsam *aufbrechen,* sich aufmachen

den Ostwind am Himmel. Daneben erscheint in der Parallele der *Südwind;* auf die Wahl der Weltgegend kommt es bei dieser Art von Ausmalung gar nicht an; vgl. übrigens Num. 11, 31. — V. 29. והאוים] vgl. 21, 3. יבא] Der ungewöhnlichen Defectiv-Schreibart ungeachtet ist doch eine Umänderung in יָבֹא, wie *Ewald* vorschlägt, nicht anzurathen. — V. 30. לא־זרו] In verschiedenen Ausgg. hat זָרוּ den Ton auf der letzten Sylbe; doch ist dies ein Fehler und die richtige Schreibart: לֹא־זָרוּ: *sie hatten* (noch) *nicht abgelassen von ihrem Gelüste.* — V. 31. Nachsatz zum vorhergehenden V.; vgl. übrigens Num. 11, 33. Wegen עלה s. zu V. 21. ויהרג במשמניהם] *und er würgte unter ihren wohlgenährten* (Jünglingen); vgl. Jes. 10, 16. — V. 32. *Und sie glaubten nicht* (an Gott) *trotz seiner wunderbaren Thaten;* so wird mit *v. Leng.* zu erklären sein nach Num. 14, 11. — V. 33. Wahrsch. Beziehung auf Num. 14, 22. ff. und die spätere Erfüllung der dort ausgesprochenen Strafe. *Und er liess schwinden im Hauche ihre Tage*, d. h. schnell, da der Hauch gewöhnliches Bild dessen ist, was schnell vergeht. בבהלה] viell. bloss: *in flüchtiger Eile;* Andre verstehn *jähen Tod.* — V. 34. Jedesmal *wenn er sie würgte, wandten sie sich zu ihm* für den Augenblick, aber nicht aufrichtig und mit ernstem Willen (V. 36. 37.). — V. 35. *Ihr Befreier*, näml. aus der ägyptischen Dienstbarkeit. — V. 36. *Und täuschten ihn;* gemeint ist: aber sie suchten ihn im Grunde nur zu täuschen, indem ihr Herz (V. 37.) ihm keineswegs fest anhing. — V. 38. Mit *Ewald* hat man diesen V. als Beschreibung der Gott jederzeit inwohnenden Barmherzigkeit zu fassen: *er aber ist barmherzig* u. s. w.; vgl. Num. 11, 18., woran der Verf. vermuthlich gedacht hat. Auch die Worte ולא ישחית dürfen nicht auf die im Vorigen erwähnten Ungetreuen bezogen werden, sondern sollen sagen: *und vernichtet nicht* sogleich jeden, der etwa solche Strafe verdient hat. Erst mit V. 39. kehrt die Rede zur Erzählung zurück. — V. 39. בשר] *Fleisch*, mit dem Nebenbegriffe der Schwäche in physischer und viell. auch in moralischer Hinsicht, wie Matth. 26, 41. *Ein Hauch, der dahinfährt und nicht wiederkehrt*, was ein Grund zu schonender Behandlung ist. — V. 40. Die Imperff. in Bezug auf die angedeutete Zeit in der Vergangenheit. — V. 41. *Und wieder versuchten sie Gott*, näml. nach jener Zeit in der Wüste, in der Richterperiode, wo sie alles das vergassen, was nun V. 42—55. aufgezählt wird. התוו] Nach *v. Leng.* bedeutet das Verbum auch hier, wie anderswo: *ein Zeichen machen, notare*, aber in dem Sinne von *beschimpfen*, verunglimpfen. Andre übersetzen nach dem Syrischen: *verdriesslich machen, erbittern.* Das Genauere lässt sich wohl nicht mehr ermitteln. — V. 42. *Seiner* starken *Hand*, mit der er sie aus Aegypten geführt. — V. 43. *An welchem* (Tage) *er seine Zeichen verrichtete*; vgl. wegen des Ausdrucks Ex. 10, 2. und unten 105, 27. Von dem אשר zu Anfang des V. hängen alle folgenden Sätze bis V. 55. am Ende ab; der Wechsel in den Verbalformen in diesem Abschnitte hat nichts Anstössiges. Uebrigens bindet sich der Verf. bei seiner Aufführung der ägyptischen Plagen keineswegs genau an die Ordnung und Darstellungsweise des B. Exo-

dus. — V. 45. צְפַרְדֵּעַ] Das Collectiv als Femin. gebraucht, wie Ex. 8, 2. — V. 46. וַיִּגִּיעַם] *und die Frucht ihres Fleisses,* die Erndte. — V. 47. בַּחֲנָמֶל] mit Patach in der letzten Sylbe statt ־ֶל, wegen der Pause; vgl. *Ew.* §. 75 a. Die Bedtg. dieses ἅπαξ λεγ. ist unsicher. LXX.: ἐν τῇ πάχνῃ, *durch Reif;* sehr passend für die Parallele. Die Erkl. durch *Ameisen* hat nicht viel für sich. — V. 48. Für לַבָּרָד wollen *Hitzig* und *Ew.* לַדֶּבֶר lesen, mit Rücksicht auf Ex. 9, 1—6. Dasselbe findet sich (aus Conjectur) in einigen Hdschriften und scheint in Wahrheit den Vorzug zu verdienen; vgl. *Hitzig* zu d. St. Die רְשָׁפִים bezeichnen dann auch nicht *Blitze,* sondern das *Pestfieber,* wie der Sing. רֶשֶׁף Hab. 3, 5. in Paralle mit דֶּבֶר; vgl. noch Deut. 32, 24. Freilich wird die Pest noch einmal erwähnt (V. 50.), aber in Beziehung auf die Menschen, während hier nur vom Vieh die Rede ist. — V. 49. *Eine Sendung,* d. h. eine ganze Schaar. מַלְאֲכֵי רָעִים] *von Unglücks-Engeln,* eig. von solchen, die (in Gottes Auftrage) allerlei Unglück ausrichten, vollstrecken. רָעִים = רָעוֹת, wie auch der Sing. רַע zuweilen in dem Sinne von רָעָה steht; vgl. *Ew.* §. 172 b. Dieses 3. Gl. des V. erscheint einigermassen überflüssig und bei der Art des Versbaus im Vorhergehenden störend; doch hat auch der folg. V. drei Gll. — V. 51. רֵאשִׁית אוֹנִים] für die Erstgeburt, wie Gen. 49, 3. u. ö. Der Plur. אוֹנִים ändert an der Bedtg. des abstracten Sing. Nichts. בְּאָהֳלֵי־חָם] mit Rücksicht auf das ethnographische System der Hebr., Gen. 10, 6. Der Name חָם mag viell. mit dem alten einheimischen Namen Aegyptens zusammenhängen, bedeutet aber im Hebr. nicht Aegypten. — V. 53. Das letzte Gl. kann als Zustandssatz gefasst werden: *während ihre Feinde das Meer deckte;* doch ist es nicht grade nöthig, so zu erklären. — V. 54. אֶל־גְּבוּל קָדְשׁוֹ] *nach seinem heil. Gebiete,* Lande. הַר־זֶה] *zu diesem Berge;* es wird nur an Zion gedacht werden dürfen, hier, wie Ex. 15, 17., des Anachronismus ungeachtet. *Ewald* versteht jedoch an beiden Stellen „den Berg bei Schilo". זֶה ist hier als Demonstr. zu הַר gezogen; vgl. dagegen 74, 2. — V. 55. וַיַּפִּילֵם וגו׳] *und liess sie,* d. h. ihr Land, ihnen, den Vätern, *zufallen im Eigenthums-Grundstücke,* theilte ihnen ihr Land zu als ein Grundstück (חֶבֶל), das sie erb- und eigenthümlich besitzen sollten. Zur Erläuterung der Constr. vgl. Num. 34, 2.: הָאָרֶץ אֲשֶׁר תִּפֹּל לָכֶם בְּנַחֲלָה; an die Stelle von בנחלה *als Eigenthum* ist hier ein vollständigerer Ausdruck getreten, der 105, 11. wiederkehrt. *Ewald:* „verlooste diese mit dem Erbschafts-Seile", was nicht gebilligt werden kann. — V. 56. Rückkehr zu V. 41., d. h. zu dem Verhalten des Volkes während der Richterzeit. — V. 57. *Wandten sich ab,* näml. von dem Ziele, das sie hätten erstreben sollen, *nach Art eines trügerischen,* d. h. fehlschiessenden *Bogens.* Der Ausdruck קֶשֶׁת רְמִיָּה (auch Hos. 7, 16.) erläutert sich am natürlichsten daraus, dass mit einem Bogen, der nicht straff genug gespannt ist, ein sichrer Schuss nicht möglich ist. רְמִיָּה ist Adjectiv und bedeutet *schlaff;* vgl. unten zu 120, 2. — V. 59. Vgl. oben V. 21. — V. 60. *Und er verwarf* (nach Andern: *verliess*) *die Wohnung Schilo's,* beschloss seine bisherige Wohnung,

die vorzugsweise dort gestanden, zu verlassen; *das Zelt, welches er aufgeschlagen unter den Menschen.* Man sagte im Hebr.: „die Wohnung des Herrn (מִשְׁכַּן יי) steht, ist aufgeschlagen (שָׁכַן) an einem Orte", Jos. 22, 19.; darnach heisst „das Zelt aufschlagen" שָׁכַן אֹהֶל (oder יְשַׁכֵּן Jos. 18, 1.). — V. 61. *Und gab seine Herrlichkeit der Gefangenschaft* Preis; Anspielung auf die Wegführung der Bundeslade durch die Philister, 1 Sam. 4, 11. עֹז und תִּפְאֶרֶת in Parallele, wie 96, 6. — V. 63. Die Suffixa gehn hier und im folg. V. auf das Volk zurück. *Feuer,* nur als Bild zu betrachten. לֹא הוּלַּל] *wurden nicht gepriesen,* in Hochzeitsliedern besungen; denn da die Jünglinge umgekommen waren, blieben die Jungfrauen ehelos. Der Sinn passt sehr gut in den Zusammenhang und die Plenar-Schreibart kann jüngerer Sitte angehören. Andre meinen, es sei urspr. הוּלְלָה beabsichtigt gewesen, Hof. von יָלַל: *sie wurden nicht* (durch Todtenklage) *bejammert.* Die LXX. übersetzen dagegen: *ἐτένθησαν,* und in demselben Sinne wollte *Gesen.* (lex. man. p. 253 a.) mit Rücksicht auf den Schluss des folg. V. הֵילֵלוּ = הֵילִלוּ *lamentabantur* lesen. Die überlieferte Lesart ist aber von *Hitzig* zu d. St. geschickt vertheidigt. — V. 64. Zum 2. Gl. vgl. Hiob 27, 15. Wenn die Wittwen nicht weinen, widerfährt den verstorbenen Männern nicht die gebührende Ehre; etwas Anderes wird mit den Worten nicht gemeint sein. — V. 65. *Und darauf erwachte der Herr, nach Art eines Schlummernden,* d. h. wie aus einem Schlummer; vgl. 44, 24. מִתְרוֹנֵן] *der überwältigt ist* (oder vielmehr *war*), von רוּן, das im Hebr. sonst nicht vorkommt, aber aus dem Arab. klar ist. Diese Auffassung empfiehlt der Parallelismus mit יָשֵׁן. Andre: „aufjauchzend vom Weine", von רָנַן. — V. 66. Beziehung auf die glücklichen Kriege unter Samuel und Saul. — V. 67. *Das Zelt Josef's,* s. v. a. das Haus J.; Efraim wird als dessen vorzüglichster Zweig im Parallelglied noch besonders genannt. — V. 69. כְּמוֹ־רָמִים] *gleich* (Himmels-) *Höhen,* wie vielfältig angenommen wird; doch ist der Ausdruck dann sehr seltsam. Dagegen *v. Leng.: gleich hohen Bergen,* was etwas natürlicher erscheint und auch leidlich zu der Parallele passt. Die Sache bleibt indessen unsicher und schon die LXX. stiessen bei dem Worte רמים an. — V. 71. עלות] *die säugenden* Schafe, von עוּל; vgl. Jes. 40, 11. — V. 72. כְּתֹם לְבָבוֹ] Viele Hdschriften und Ausgg. lesen בְּתֹם, in genauerer Parallele mit dem 2. Gl.; für den Sinn ist die Sache nicht erheblich. *Und mit der Einsicht seiner Hände,* ähnlich wie unser „mit kluger Hand".

PSALM LXXIX.

Inhalt. Gott, Heiden haben Deinen heil. Tempel entweiht, Jerusalem in Steinhaufen verwandelt und Deiner Knechte Blut vergossen V. 1—3. Wir sind der Spott unserer Nachbaren geworden V. 4. Wie lange willst Du zürnen? Wende Deinen Grimm gegen die Heiden und erbarme Dich unser V. 5—8. Hilf uns und vergilt den Feinden! V. 9—12., so wollen wir Dir ewig danken V. 13.

Wenn man den Schlussvers als eine Art Epiphonem absondert, lässt sich das Uebrige nicht unbequem in drei Strophen von je vier VV. zerlegen.

Die Abfassung des Gedichtes in der Zeit der ärgsten Bedrückungen durch die Syrer kann keinem gegründeten Zweifel unterliegen und ist von *Hitzig* (II. S. 132. ff.) auf das Bündigste dargethan. Man vgl. insbesondre 1 Macc. 1, 30—39. 46—52. 57—67. 2 Macc. 8, 2—4. Aus dem Ps. sind V. 3. sogar 1 Macc. 7, 17. citirt, jedoch so, dass es ungewiss bleibt, ob der Verf. denselben als zu den heil. Schriften gehörig betrachtete oder nicht; worauf jedoch auf jeden Fall nicht viel ankommt. Es ist dort von dem Blutvergiessen des Alkimos die Rede, aber der Ps. ist schon früher entstanden, vor der Wiederherstellung des Heiligthums. Die Situation ist im Wesentlichen dieselbe, wie bei Ps. LXXIV.

V. 1. *In Dein Eigenthum;* die Worte dürfen wohl nur von dem heil. Lande verstanden werden. — V. 2. חסידיך] *οἱ Ἀσιδαῖοι* 1 Macc. 7, 13. 2 Macc. 14, 6. Des Schimpfes halber blieben die Leichname sogar unbegraben. — V. 4. Vgl. 44, 14. — V. 5. לנצח] Vgl. zu 74, 10. — V. 6. 7. sind mit geringen Abweichungen aus Jer. 10, 25. entlehnt; der Sing. אכל (V. 7.) mag wohl auf einem Schreibfehler beruhen. Sonst vgl. 14, 4. — V. 8. עונת ראשנים] entw. *frühere Verschuldungen* (Israels) oder *die Verschuldungen Früherer,* d. h. der Vorfahren; denn die jetzige Gemeinde der Frommen hält treu an Gott fest, vgl. 44, 18. ff. Minder passend ergänzen Andre: יָמִים, also: „die Schuld der Vorzeit". מהר] Obgleich urspr. Imperativ, hat doch das Wort hier kaum mehr als den Werth eines Adv. behalten: *bald möge Dein Erbarmen uns entgegenkommen.* — V. 9. *Um der Ehre Deines Namens willen;* vgl. zu 25, 11. Die Ehre Gottes lässt es nicht zu, dass *sein* Volk auf solche Weise untergehe. — V. 10. Das 1. Gl. entlehnt aus Joel 2, 17.; ebenso unten 115, 2. *Möge kund werden unter den Heiden vor unsern Augen,* d. i. so dass wir es noch erleben, *die Rache* u. s. w. Das K'tîb בַּגּוֹיִם ist wohl nur andre Schreibart, nicht Schreibfehler; vgl. Gen. 25, 23. נקמת וגו׳] als Obj. zu יודע. — V. 11. אסיר] weniger mit specieller Beziehung auf Vorfälle, wie 1 Macc. 1, 32. beschrieben werden, als mit Rücksicht darauf, dass in jenen schweren Zeiten überhaupt mancher Fromme ins Gefängniss geworfen wurde; dass etwa das ganze Volk als „gefangen" oder „gefesselt" bezeichnet werden sollte, ist sehr unwahrscheinlich. *Nach der Grösse Deines Armes,* d. h. Deiner Macht, *lass übrig bleiben,* erhalte am Leben, *Söhne des Todes,* d. i. nach der treffenden Erkl. von *Gesen.* (lex. man. p. 416 a.): *capitis damnatos;* vgl. die Parallelstelle 102, 21. — V. 12. *Siebenfältig;* vgl. 12, 7. *In ihren Busen;* vgl. Jer. 32, 18. Jes. 65, 6. 7. und die Bemerkung von *Ges.* lex. man. p. 306. f. — V. 13. יצאן מרׁ] s. zu 74, 1.

PSALM LXXX.

Inhalt. Hirt Israels, höre uns und zeige Deine Macht, indem Du uns beistehst! Stelle uns wieder her! V. 2—4. Wie lange willst Du zürnen, unsres Gebetes ungeachtet? In Trauer leben wir und sind der Zankapfel unsrer Nachbaren; stelle uns wieder her! V. 5—8. Wie einen Weinstock hast Du uns aus Aegypten verpflanzt und gedeihen lassen; warum giebst Du jetzt uns Preis? Nimm Dich unsrer wieder an! V. 9—15. Beschütze uns in unsrer Noth, so wollen wir Dir treu anhangen; stelle uns wieder her! V. 16—20.

Der Ps. zerfällt deutlich in vier Abschnitte von ungleicher Länge, deren jeder mit einer dringenden Bitte endet, und zwar so, dass dreimal (V. 4. 8. 20.) dieselbe Formel wiederkehrt, das erste Mal mit der einfachen Anrede אלהים, das zweite Mal mit אלהים צבאות, zum Schlusse endlich mit יהוה אלהים צבׄ. Damit ist wohl vom Dichter eine Steigerung beabsichtigt.

Obwohl es unzweifelhaft ist, das Israel sich in trauriger Lage befindet, scheint doch jenes Uebermass von Leiden, das bei Ps. LXXIV. LXXIX. deutlich vorlag, noch nicht erreicht zu sein. Auch mag der Umstand, dass Israel nach V. 7. noch ein Zankapfel für seine Nachbaren ist, darauf führen, dass zur Zeit der Abfassung die Kämpfe um den Besitz Palästina's zwischen Syrien und Aegypten noch nicht beendigt waren. Israel's Gebet musste sich damals vorzugsweise auf die Wiederherstellung seiner staatlichen Selbstständigkeit richten, während der glühende Durst nach Rache, den spätere Gedichte zeigen, noch nicht Gelegenheit gehabt hatte, sich zu entwickeln. Ganz im Sinne der sehnlich gewünschten Wiederherstellung des Staates ist auch die Aufforderung V. 3., Gott möge seine Macht erwecken vor dem Angesichte Efraim's, Benjamin's und Manasse's. Zwar wird man hier Juda's Namen immer mit Befremden vermissen, im Uebrigen aber stehn die genannten Stämme nicht unpassend als Bezeichnung des gesammten Israels, des Nordens, des Südens und des transjordanischen Landes. *Hitzig* (II. S. 134. f.) hält im Gegentheil den Ps. für etwas jünger, als Ps. LXXIX., und verlegt ihn in die Zeit nach Abtreibung des Lysias, 1 Macc. 4, 35.

V. 2. *Joseph* wird neben Israel genannt, damit das ganze Volk bezeichnet werde; vgl. zu 77, 16. ישב הכרבים] vgl. zu 22, 4. Eben von den Keruben getragen, soll Gott erscheinen. — V. 3. לפני אפ׳] *vor Efraim*, d. h. entweder *vor den Augen*, oder was wahrscheinlicher ist, *an der Spitze Efraim's* u. s. w., d. h. als Führer der ganzen Nation. Wegen der hier genannten Namen vgl. die Vorbemerkungen; möglich wäre es immer, zumal mit Rücksicht auf die Gesetze des Parallelismus, dass Juda's Name hier bloss durch ein Versehen ausgefallen wäre. *Erwecke Deine Kraft*, die jetzt gleichsam schlummert, und zeige sie den Feinden, wie in den Tagen der Vorzeit. ולכה] *und geh*, d. i. ziehe aus gegen den Feind. לישעתה לנו] *uns zu Hülfe;* vgl. zu 3, 3. *Ew.* §. 173 g., obgleich man auch versucht sein könnte die Form des Nomens nach §. 216 b. am Ende

zu erklären. — V. 4. השיבנו] *stell' uns wieder her*; der Sinn des Verbi, wie Dan. 9, 25. Auf ein *Zurückführen* aus dem Exile deutet in dem ganzen Ps. Nichts; im Gegentheil zeigt die Behandlung des Bildes vom Weinstocke V. 9—17., dass davon hier nicht die Rede sein kann. Zum 2. Gl. vgl. 4, 7. 31, 17. — V. 5. עשנת] Das *Rauchen* ist von der Nase (vgl. 18, 9. 74, 1.) gradezu auf die Person übertragen; neben עד־מתי ist aber die Perfectform auffallend; doch vgl. die ähnlichen Beispiele Ex. 16, 28. Hab. 1, 2. Indessen hätten die Worte עד־מתי viell. zum 1. Gl. gezogen werden sollen, das zugleich dadurch erst einen dem Wesen des Parallelismus entsprechenden Abschluss erhält: *Herr! Gott! Zebaoth! bis wann* (soll diese Noth währen)? Vgl. wegen der Aposiopese 6, 4. 90, 13. Das 2. Gl. hiesse dann: *Du zürntest* (und zürnst fortwährend) *bei dem Beten Deines Volkes*, d. i. ungeachtet alles Betens. — V. 6. *Du hast sie Thränenbrod essen lassen*, d. i. nach 42, 4.: Thränen als Brod, oder statt des Brodes. Angemessener ist die Ausdrucksweise 102, 10. Das 2. Gl. wird zu erklären sein: *und hast mit Thränen sie getränkt massweise*, obgleich dem Verbum sonst auch das Getränk im Acc. untergeordnet wird, nicht mittelst der Präp. בְּ. Das im Acc. stehende Wort שלישׁ ist nicht Obj., sondern Determinativ, also etwa *massweise*, d. i. reichlich, da „ein *Mass*" bei uns in ähnlicher Weise als ein reichliches Mass beim Trinken angesehen werden darf, wie der שלישׁ beim Hebr. Andre wollen לחם דמעה als „Brod, das unter Thränen gegessen wird", erklären, vgl. das לֶחֶם עֹנִי Deut. 16, 3.; und übersetzen im 2. Gl.: „Du lässt sie unter Thränen (ihr) Mass (Wein) trinken". — V. 7. מדון] vgl. die Vorbemerkungen. — V. 9. תסיע] *ziehst Du aus*, d. i. hebst Du aus, um ihn zu verpflanzen, also ganz anders, als Hiob 19, 10. Das Impf. nach *Ew.* §. 136 b. am Ende. Im 2. Gl. wird das Bild nicht consequent festgehalten. — V. 10. *Du räumtest vor ihm auf*, so dass für ihn ein geeigneter Platz frei war. — V. 11. *Und seine Zweige wurden* (gleich) *Cedern Gottes*; die Vergleichung ist kühn, man darf sich aber dadurch nicht abhalten lassen, diese Erkl. der von *v. Leng.* empfohlenen vorzuziehen, wornach die Cedern mit den Zweigen des Weinstocks bedeckt sein sollen, wie die Berge mit seinem Schatten. — V. 12. *Er* (der Weinstock) *breitete seine Ranken aus*; das Impf. in Bezug auf die bereits deutliche Vergangenheit. *Bis ans Meer*, näml. ans Mittelmeer. *Und bis an den Strom* Eufrat. — V. 13. Warum hast Du ihn jetzt der schützenden Mauern beraubt, so dass jeder Vorübergehende nach Belieben von ihm pflückt? Der Weinstock steht aber noch an der bisherigen Stelle und von einer neuen Verpflanzung (nach Babel) ist nicht die Rede. — V. 14. Unter dem *Schweine*, das *vom Walde her* kommt, mag wohl am ersten der syrische König zu verstehn sein; man vgl. das „Thier des Schilfes" 68, 31. מיער] mit ע *suspensum*, welches sich daraus erklärt, dass das ע in dem der officiellen Gestalt des Textes zum Grunde gelegten Exemplare früher aus Versehn etwa auf Anlass des benachbarten חזיר) ausgelassen und dann später ber der Linie nachgetragen war. Wegen זיז vgl. zu 50, 11. —

V. 15. Ungeachtet des eingeschobenen נא wird man שוב mit den folg. Imperativen eng verbinden und übersetzen dürfen: *schau, bitte, wieder vom Himmel herab und sieh!* — V. 16. Das sonst nirgend vorkommende Wort עֵנָּה wird verschieden erklärt. Viele Ausleger verstehn darunter nach dem Vorgange des *Chald.* einen *Setzling, surculus*, von כנן = כון, unter Vergleichung der Masculinform עֵן, mit Suff. עֵנִי, die jedoch nicht grade dieselbe Bedeutung hat. Bei dieser Auffassung würde der ganze V. noch von ויזקף V. 15. abhängen, im 2. Gl. aber an die Stelle des Objectsaccus. die Präp. עַל treten, was immer eine bedenkliche Sache ist. Nach einer andern Ansicht wäre dagegen עֵנָּה Imperat. von כנן = גנן *bedecken, beschirmen;* אשר־נטעה ימינ wäre Obj., aber im 2. Gl. würde auch hiernach die Constr. gewechselt. Eine sichere Entscheidung ist hier nicht mehr möglich, aber der Text ist den Umständen nach nicht ganz unverdächtig. Die Majuskel in וכנה deutet auf eine Correctur, die in dem zum Grunde gelegten Exempl. vorgenommen war. Im 2. Gl. scheint das Bild vom Weinstocke vorläufig verlassen zu werden; doch nimmt *Ewald* בֵּן hier noch im Sinne von *Sprössling*, junger Baum, vgl. die בָּנוֹת Gen. 49, 22. Dies ist aber wegen V. 18. bedenklich; s. auch zur Erläuterung Hos. 11, 1. Wegen אמצתה לך vgl. zu 64, 6. Indessen muss bemerkt werden, dass mehrere Ausleger dem Verbum אִמֵּץ hier und Jes. 44, 14. die Bedtg. *auferziehen* beilegen. — V. 17. Wie man auch den vorhergehenden V. versteht, immer wird es rathsam sein, V. 17. in der Constr. von jenem zu trennen, und zwar wegen des zwischen die Feminina tretenden Masc. בֵּן. Man kann übersetzen: *verbrannt mit Feuer, abgeschnitten*, näml. ist Dein Weinstock! Auf wen sich im 2. Gl. יאבדו beziehe, ist zweifelhaft; am ersten doch wohl auf die durch den Weinstock bezeichneten Kinder Israels. Andre denken an die Feinde und fassen die Worte als Wunsch. Vgl. übrigens 76, 7. — V. 18. Das vorhin (V. 15. 16.) vom Weinstocke Gesagte wird nachträglich erläutert, obgleich dies bei der Deutlichkeit des Bildes ziemlich überflüssig erscheint. *Der Mann Deiner Rechten*, mit Beziehung auf den V. 16. gebrauchten Ausdruck. — V. 19. תחיינו] als Wunsch: *mögest Du uns am Leben erhalten*, oder wie Andre wollen: uns *wieder beleben*, die wir gleichsam dem Tode schon verfallen sind; vgl. 71, 20. 85, 7.

PSALM LXXXI.

Inhalt. Preiset Gott, singet und spielet ihm zu Ehren am Neumond, am festlichen Vollmond! V. 2—4. Denn also hat es Gott verordnet zur Zeit des Auszuges aus Aegypten V. 5—6 b. — Eine Stimme vernehme ich V. 6 c., (die da spricht:) „Aus der Knechtschaft habe ich dich befreit, dich geprüft zu Meriba V. 7. 8., (und gesagt:) „lass dich ermahnen, diene nicht fremden Göttern, ich will für dich sorgen“ V. 9—11.; doch mein Volk gehorchte mir nicht V. 12. 13. Wollte Israel mir folgen, bald wollte ich seine Feinde

beugen und ihm selber ewiges Glück schenken! V. 14—16. Ich habe es gelabt mit köstlicher Speise V. 17.

Die Anordnung ist von der Art, dass von einem Strophenbau gar nicht die Rede sein kann.

Genau betrachtet hängen die beiden Theile des Ps. V. 2—6 b. und V. 6 c.—17. gar nicht mit einander zusammen. Während der erste Theil unter Berufung auf Gottes eigne Anordnungen zu lauter und freudiger Festfeier auffordert, knüpft der zweite, umfangsreichere Theil, in welchem Gott selber redet, an die kurze Erwähnung der Befreiung von dem ägyptischen Joche und der Prüfung zu Meriba eine Einladung an Israel zum Gehorsam gegen Gott an, indem ihm als Belohnung die Demüthigung seiner Feinde und dauerndes Glück in Aussicht gestellt werden. Dabei wird aber weder der Einsetzung einer Festfeier gedacht, noch ist die Behandlung eine solche, die zu festlicher Freude stimmt. Dass nach *Ewald's* Bemerkung die Feste, worauf sich der Ps. bezieht (s. unten zu V. 4.), aus der Zeit des Auszugs aus Aegypten stammen und der Dichter deshalb bei Erwähnung ihrer Einsetzung „manches Ermahnende und Belehrende aus dem Pentateuch mittheilt, so dass das Lied zugleich zur Ermahnung dient", kann auf keine Weise genügen, um die innere Einheit des Ganzen darzuthun. Vielmehr muss man vermuthen, dass hier zwei Stücke mit einander verbunden sind, die urspr. gar nicht zusammengehörten. Beide mögen nur mehr als Fragmente vorhanden gewesen und die Aneinanderschiebung dadurch veranlasst sein, dass das erste mit der Erwähnung der Zeit des Auszugs aus Aegypten schliesst, und das zweite, in seinem jetzigen Zustande nämlich, mit derselben beginnt. Letzteres scheint aber am Anfang, und viell. auch am Ende verstümmelt zu sein; s. zu V. 6 c. und 17. Ueber das Alter beider Theile lässt sich keine nähere Auskunft geben, doch können beide sehr wohl der maccabäischen Periode angehören, und zwar der Zeit, wo die ärgsten Bedrückungen bereits überwunden, Israel jedoch seiner Feinde noch keineswegs ganz entledigt war; vgl. V. 15. 16.

V. 2. עוזנו] vgl. 28, 8. 46, 2. — V. 3. ותנו־תוף] nach Analogie von נְתַן קוֹל. — V. 4. כֶּסֶה, anderswo (Spr. 7, 20.) und auch hier in einigen MSS. כֵּסֶא geschrieben, ist nach dem Syrischen unzweifelhaft der *Vollmond*, die Etymologie indessen dunkel. Dass aber Neumond und Vollmond hier neben einander aufgeführt werden, ist befremdend. Dass die Hebr. die Neumonde festlich begingen, wissen wir; hier wird jedoch an einen bestimmten Neumond zu denken sein, da „der Vollmond, der Tag unseres Festes", jedenfalls entw. vom Pesach oder vom Laubhüttenfeste zu verstehn ist. Man kann deshalb vernünftiger Weise nur an denjenigen Neumond denken, der dem hier gemeinten hohen Feste vorherging. Da nun aber die Feier der Neumonde des ersten und siebenten Monats, soviel bekannt, in gar keiner Beziehung zu den nachfolgenden Festen stand, so muss ein Festlied, das auf den Neumond und das Vollmonds-Fest zugleich Rücksicht nimmt, in hohem Grade auffallend erscheinen. Ein Aufschluss über diesen Gegenstand ist kaum noch zu hoffen; auf dem von *v. Leng.*

eingeschlagenen Wege lässt sich aber der unbequeme Neumond nicht beseitigen; er übersetzt näml.: „blaset im Monde das Horn, im Vollmond u. s. w.“, und erklärt „den Mond“ von demjenigen *Monate*, in welchem der Vollmondstag gefeiert werden sollte. Dass der Vollmondstag in einen Monat fiel, verstand sich jedoch ganz von selbst, und schwerlich hätten die Hebr. begriffen, was das heissen sollte: „im Monde blasen“. Ob der Ps. das Pesach oder das Hüttenfest, jedes mit dem vorhergehenden Neumonde, im Auge habe, darüber sind die Meinungen der Ausleger sehr getheilt; beide kommen im A. T. unter der Bezeichnung des „Festes“ schlechtweg vor. Der *Chald.* versteht das Hüttenfest, wofür der Umstand sprechen könnte, dass wenigstens der Neumond des siebenten Monats besonders festlich gefeiert wurde; er war nach der gesetzlichen Vorschrift Lev. 23, 24. ein יוֹם תְּרוּעָה und dazu passen die Ausdrücke des Ps. V. 2—4. sehr gut. Dagegen liesse V. 6 b., zumal in der jetzt vorliegenden Gestalt, eher an das Pesach denken, während der zweite Theil des Ps., selbst wenn er urspr. mit dem ersten zusammengehört hätte, keine deutliche Auskunft über diese Streitfrage geben würde. — V. 5. הוּא] die im Vorhergehenden bezeichnete Festfeier. *Ein Recht für Jakob's Gott*, mithin eine Pflicht gegen ihn. — V. 6. בִּיהוֹסֵף] Diese sonst nicht vorkommende Schreibart für den Namen *Josef* beruht viell. nur auf einem Versehen; vgl. übrigens *Ew.* §. 192 e. Josef neben Israel V. 5., wieder um die Gesammtheit der Stämme zu befassen; vgl. zu 77, 16. Das 2. Gl. kann, wie es dasteht, nur heissen: *als er* (Gott) *auszog wider Aegypten*, und dann würde man das Fest V. 4. wohl nur vom Pesach verstehn können. Mehrere alte Versionen drücken dagegen aus: *als es* (Israel mit Josef) *auszog aus Aegypten*, indem ihnen diese Bezeichnung jenes Zeitpunktes nicht nur geläufiger war, sondern auch richtiger erscheinen mochte.

Das letzte Glied von V. 6. hat man zwar in unmittelbarer Verbindung mit dem Vorhergehenden so zu erklären versucht: *als ich* (näml. Israel) noch *eine mir unbekannte* (oder unverständliche) *Sprache* reden *hörte*, näml. die ägyptische; und hat sich dabei besonders auf 114, 1. berufen. Aber diese Worte stünden hier doch durchaus müssig und haben auf die Festfeier nicht die mindeste Beziehung. Es wird daher richtiger sein, sie als Einführung der sofort folgenden Rede Gottes zu betrachten und den ähnlichen Fall Hiob 4, 16. zu vergleichen, obgleich dort nicht grade Gott selber redet; auch 60, 8. 85, 9. sind zu vergleichen. Es versteht sich von selbst, dass man dann nicht (nach *Ew.* §. 322 c.) übersetzen darf: „eine unbekannte Sprache höre ich“, denn die Sprache V. 7. ff. ist dem Redenden natürlich sehr wohl bekannt; sondern der Sinn ist: *die Rede eines Unbekannten höre ich*, vgl. 35, 15. *Ew.* §. 323 b. Unklar bleibt dabei nur, warum sich der Verf. eines so geheimnissvollen Ausdruckes bedient, da doch von den ersten Worten an über die Person dessen, der redend eingeführt wird, nicht der geringste Zweifel obwalten kann. Man vergesse jedoch dabei nicht, dass die

einführenden Worte unmöglich als der ursprüngliche Anfang des folgenden Stückes angesehen werden können; wäre dieses vollständig erhalten, würde man die Wahl jenes Ausdrucks viell. besser begreifen. — V. 7. *Ich habe seinen* (Israel's) *Nacken von der Last entfernt*, d. h. der Last entzogen oder enthoben; *seine Hände gingen* fortan *an dem Tragkorb vorüber*, brauchten ihn nicht zu schleppen. — V. 8. Uebergang in die Anrede an Israel. *Ich erhörte Dich in einer Donnerhülle*, d. i. in eine Wetterwolke gehüllt, doch viell. mit specieller Anspielung auf Ex. 14, 24. Die Prüfung zu Meriba ist hier und Deut. 33, 8., insofern sie von Gott ausgeht, offenbar anders aufgefasst, als Ex. 17, 7.; doch erscheint sie hier als Wohlthat in Uebereinstimmung mit Ex. 17, 6., ohne dass man mit *Ewald* anzunehmen brauchte, die Prüfung stehe hier, sofern sie höhere Stärke und Gewissheit giebt, als Bildungsmittel des liebenden Gottes. — V. 9. Was hier folgt, ist unzweifelhaft als eine, in jene frühere Zeit gehörende Anrede an Israel zu fassen, an welche Gott das Volk jetzt nur erinnert. Dass diese Ermahnung unmittelbar an die Erwähnung des Vorfalls zu Meriba angefügt wird, wo das B. Exodus dergleichen nicht erwähnt, ist nicht von Belang; der Verf. zielt, indem er weiter geht, wohl auf die sinaitische Gesetzgebung selbst; doch vgl. auch Deut. 5, 1. ff. אם, als Ausdruck des Wunsches, nach *Ew.* §. 319 b. am Ende. — V. 11. המעלך] mit dem Artikel, nicht des Nachdrucks halber, sondern in dem Sinne des Relativsatzes: *derjenige, welcher dich heraufgeführt hat;* vgl. zu 18, 33. *Oeffne weit deinen Mund, ich will ihn füllen*, du sollst, wenn du mir treulich dienst, an allem, dessen du bedürfen magst, Ueberfluss haben. — V. 13. *Da liess ich es* ungehindert *gehn* u. s. w.; *sie wandelten* den Weg *ihrer* eignen *Rathschläge.* Die letzten Worte betrachtet *Ewald* als solche, die Gott damals (in der Vorzeit) gesprochen: „folgen sie denn ihren Plänen!" was mindestens nicht nöthig ist. — V. 14. Gewiss bezieht sich das Folgende (bis V. 16. einschliesslich) nicht bloss auf jene ältere Zeit, sondern es soll vorzugsweise dazu dienen, das Israel der Gegenwart im Gehorsam gegen Gott zu bestärken, damit das noch nicht erreichte Ziel der Demüthigung des Feindes und eines dauerhaften Glückes endlich erreicht werde. — V. 15. *Und wollte gegen ihre Bedränger meine Hand kehren,* nicht etwa: zurückwenden, näml. von Israel, auf dem sie bisher schwer geruht; die Formel hat einen weiteren Sinn. — V. 16. *Würden ihm schmeicheln,* näml. dem Herrn, vgl. 66, 3. Andd. beziehn das Suff. auf Israel, nach Deut. 33, 29., was allerdings der Wechsel des Numerus nicht unmöglich macht. עתם] *ihre Zeit*, die Zeit ihres Glückes. — V. 17. Dass im 1. Gl. die 3. Person gebraucht ist, im 2. dagegen die 1. Person wieder eintritt, ist zwar in unseren Augen störend, darf jedoch nur als ein Missgriff des Verf.'s angesehen werden, der das Verständniss zu beeinträchtigen nicht vermag; gemeint ist, dass Gott selber auch hier noch rede, wie durchweg von V. 7. an, und die 3. Person würde sich nirgend anschliessen. Eine viel grössere Schwierigkeit liegt darin, dass die Anknüpfung durch das Vav consec.

erfolgt, so dass es den Schein gewinnt, als sollte an die Erzählung V. 12. 13. angeknüpft werden, was sehr unpassend ist. Wenn Gott sein Volk thun lässt nach eignem Gefallen, so kümmert er sich auch nicht mehr um dessen Versorgung mit Leckerbissen. Es kommt hinzu, dass sich offenbar die eigentliche Absicht der göttlichen Rede in V. 14—16. concentrirt und man hinterher nicht ein ruhiges Fortfahren in der Erwähnung der Vorzeit zu erwarten hat. Auch könnte die Rede dann doch wohl nicht in dem Masse plötzlich abgebrochen sein, wie sie jetzt erscheint, und man müsste nothwendig auch eine Verstümmelung des Stückes am Ende annehmen. Alle diese Unzuträglichkeiten würden schwinden, wenn man statt des Vav cons. das einfache verbindende וְ an die Spitze des V. stellte und denselben ganz einfach mit dem zunächst Vorhergehenden verbände: *und er* (richtiger: *ich*) *würde sie speisen* u. s. w. Mehrere Ausleger übersetzen in diesem Sinne ohne eine Aenderung des Vav cons. für nöthig zu halten, die doch unvermeidlich sein möchte. Das *Fett des Waizens*, d. i. der nahrhafte Waizen, auch 147, 14. Der wunderbare *Honig aus dem Felsen*, nach Deut. 32, 13., wenn die Lesart des Textes richtig ist; sonst läge es nahe, in genauster Parallele mit מחלב חשחו zu lesen: וּמִצּוּר דְּבַשׁ, nach Spr. 16, 24.

PSALM LXXXII.

Inhalt. In feierlicher Versammlung, in der Mitte der Götter, hält Gott Gericht V. 1. „Wie lange wollt ihr ungerecht richten? Lasset den Geringen und Bedürftigen Recht und Schutz angedeihen! V. 2—4. Ohne Einsicht sind sie; drum wanken die Grundfesten der Erde V. 5. Ich sage: Götter seid ihr, Söhne des Höchsten! Wahrlich wie Menschen sollt ihr sterben!“ V. 6. 7. Auf, o Gott, richte Du die Erde, der Du ihr Herr bist! V. 8.

Man kann V. 1. als einen besondern Eingang, V. 8. als Epiphonem betrachten, und dann das Hauptstück des Gedichtes nicht unpassend in zwei Strophen von je drei VV. zerlegen.

Der Inhalt des Ps. führt, wie man auch über den genauen Werth des Wortes אֱלֹהִים (V. 1. 6.) denken mag, jedenfalls auf eine Zeit, wo die Geringen und Bedürftigen, d. h. wie anderswo, die leidenden Frommen in Israel, von ungerechten und zwar heidnischen Richtern bedrückt wurden. Namentlich zeigt V. 8., dass das Verhältniss Israels zu *Fremden* hier wesentlich in Betracht kommt. In Verbindung mit der für die Unterdrückten gewählten Bezeichnung macht dies die Abfassung des Gedichtes in der syrischen Periode wahrscheinlich; doch fällt dasselbe allem Anscheine nach in die Zeit vor den Verfolgungen des Antiochus. Nahe verwandt ist dem Inhalte nach Ps. LVIII.

V. 1. *Gott steht da*, nach poetischer Fiction, *in Gottesversammlung*, d. h. in hehrer, feierlicher Versammlung; anderswo wird Gott als Richter sitzend dargestellt, 9, 8. 1 Kön. 22, 19. *Er hält Ge-*

richt inmitten von Göttern; dass nicht etwa die Götter der Heiden gemeint sein können, versteht sich von selbst; was sollten die todten Götzen hier? Aber auch an Engel darf hier nicht gedacht werden, so gut sie sonst an dieser Stelle passen würden, vgl. 1 Kön. 22, 19.; die folgende Anrede ist jedoch, nach V. 6. zu urtheilen, gewiss an dieselben „Götter" gerichtet und passt, namentlich in V. 5. und 7., nur auf Menschen. Auch würden die Engel wohl, wie sonst, mit dem Namen בְּנֵי אֱלֹהִים oder בְּנֵי אֵלִים bezeichnet sein. Freilich werden Menschen sonst ebensowenig אלהים genannt, als Engel und ohne ganz eigenthümliche Umstände würde zuverlässig niemals ein Hebräer Menschen so benennen. Es wird dazu wesentlich erfordert werden, dass er *sarkastisch* von Menschen rede, die *sich selbst* für etwas Höheres als Menschen halten, sich für Götter ausgeben, wie es namentlich mit heidnischen Königen im Alterthume oft der Fall war. An solche dürfte man denn auch hier zunächst denken, wenn irgend etwas in dem Gedichte grade auf Könige führte und man Ursache hätte, ein gleiches Verhältniss Israel's zu mehreren Königen zugleich vorauszusetzen. Letzteres ist jedoch nicht der Fall und der Inhalt des Ps. führt lediglich auf *Richter.* Nun bleibt es zwar immer eine blosse Vermuthung, dass auch solche sich als „Götter" hätten betrachtet wissen wollen. Unvernünftig ist indessen solche Vermuthung keineswegs, wenn man sich die Verhältnisse in der syrischen Zeit zu vergegenwärtigen sucht. Das unterdrückte und in seinem Rechte täglich gekränkte Israel, das fromme nämlich, hatte keinen Schutz gegen die Gewalt, als die Berufung an die Gerechtigkeit seines Gottes; diese aber erschien den ungerechten Machthabern natürlich als eine Thorheit; sie lachten die Frommen damit aus und mögen oft genug erwiedert haben: *„ich* bin Gott! und was *ich* zu Recht erkenne, das gilt!" Vgl. noch die oben zu 58, 2. angeführte Bemerkung *Ewald's* über diesen Gegenstand. — V. 2. Die den Richter umgebenden Schuldigen werden ohne weitere Einleitung von jenem mit scharfem Vorwurfe angeredet. עול] scheint als Obj. betrachtet werden zu müssen: *wie lange wollt ihr Unrecht richten,* d. h. ungerechte Urtheile sprechen? — V. 3. שפטו־דל] *schaffet dem Geringen Recht;* vgl. 10, 18. u. a. St. הצדיקו] *erkläret für den* צַדִּיק, d. h. für den, *der Recht hat;* der Gegensatz ist הַרְשִׁיעַ, *verurtheilen,* den Process verlieren lassen. — V. 4. הצילו] Das Obj. ergänzt sich leicht aus dem Vorhergehenden. — V. 5. Die Ausleger sind darüber nicht einig, wer hier als Redender anzusehen sei, Gott selbst, wie im Vorhergehenden, oder etwa der Dichter. Mit Sicherheit lässt sich die Frage nicht entscheiden, es kommt aber auch für das Verständniss des Ganzen nicht viel darauf an, sobald man nur anerkennt, dass V. 6. 7. jedenfalls wieder Gott der Redende ist. *Ewald* nimmt an, dass nach der Anrede V. 2—4. den Angeklagten gleichsam Zeit gelassen werde, eine Vertheidigung vorzubringen, diese aber verstummen und so zu härterem Verfahren (V. 6. 7.) berechtigen. Doch erscheint diese Auffassung etwas künstlich und V. 6. 7. sagen schwerlich das aus, was nach *Ewald's* Ansicht darin liegt. *Ohne Einsicht*

sind sie, indem sie ganz anders und in dem Masse verkehrt handeln, dass dadurch die ganze Welt gleichsam in ihren Grundfesten erschüttert wird. — V. 6. *Ich,* mit Nachdruck gesagt, ist nothwendig Gott selbst, in dessen Munde allein der folg. Ausspruch das volle Gewicht hat, worauf es hier ankommt; *ich,* der Herr der Welt, *habe gesagt* und halte meinen Spruch, dessen Inhalt erst V. 7. bringt, aufrecht: *„Götter seid ihr!* nach eurer eignen Meinung nämlich, *und Söhne des Höchsten,* wie man sich etwa eine Mehrheit von Göttern, wenn sie überhaupt möglich wäre, denken könnte, *allzumal!*" Sarkastischer Ausruf, dem die Widerlegung solcher Anmassung sofort folgt. — V. 7. Keineswegs! sondern *wahrlich* (אכן), ganz zuverlässig, *werdet ihr wie Menschen sterben,* da ihr nichts Anderes seid, *werdet fallen,* d. h. sterben, *wie einer der Grossen.* Diese letzte Vergleichung ist bedenklicher Art; allerdings kann demjenigen, der frech genug ist, sich für einen Gott auszugeben, ganz passend gesagt werden: „du wirst sterben, wie andre Menschen"; wenn aber eine Classe von Gewalthabern, wie hier die ungerechten Richter bilden, in jenem Falle ist, wird man ihnen nicht wohl treffend sagen: „ihr (Grosse) werdet sterben wie ein Grosser", oder „wie andre Grosse", weil das Sterben für diese nicht characteristisch ist und nicht anzunehmen ist, dass der Dichter zwei Classen von Grossen habe unterscheiden wollen, solche, die sich als Götter für unsterblich halten, und andre, die ohne Frage sterben. Einen Versuch, die Schwierigkeit zu beseitigen, hat *Ewald* gemacht, indem er וּכְאַחַד statt וְכַאֲחַד punctirt, vgl. Jes. 65, 25. u. a. St., und dann חַשָּׂרִים wie Jes. 21, 5. als Anrede nimmt: *und auf einmal, ihr Fürsten,* (sollt ihr) *fallen!* Ob damit das Richtige getroffen ist, steht dahin. Jedenfalls sagt der ganze Ausspruch wesentlich nichts Anderes, als: „ihr, die ihr euch für unsterbliche Götter ausgebt, seid doch nichts, als sterbliche Menschen!" Von einem besonderen Strafgerichte ist schwerlich die Rede, und נָפַל braucht wohl ebensowenig auf den Tod in der Schlacht beschränkt zu werden, als die שָׂרִים auf Feldherrn. — V. 8. Zum Schlusse ist die Aufforderung der frommen Gemeinde ganz am Orte, Gott wolle anstatt dieser ungerechten und gottlosen Richter selbst das Richteramt auf Erden übernehmen; er ist ja *aller Völker Herr* und seine Macht erstreckt sich also über die ruchlosen Heiden sogut, wie über Israel. Wegen des Tons der Form קוּמָה vgl. zu 3, 8. Die Constr. des Verbi נָחַל mit בְּ hat bei dem hier beabsichtigten Sinne etwas Auffallendes und findet sich in gleicher Weise sonst nirgend.

PSALM LXXXIII.

Inhalt. Schweige nicht, o Gott, da Deine Feinde tobend das Haupt erheben und wider Dein Volk rathschlagen um es auszurotten, Edomiter, Ismaeliter, Moabiter u. a. m. V. 2—9. Vertilge sie, wie Du einst Midian, wie Du Sisera und Jabin und andre Feinde vertilg-

test, auf dass sie erfahren, dass Du der Herr bist über die ganze Erde V. 10—19.

Gleichmässige Strophen lassen sich nicht wohl nachweisen, doch sind die VV. meistens paarweise zusammenzufassen. Ein grösserer Abschnitt darf hinter V. 9. angenommen werden.

Zur Erklärung der zum Grunde liegenden Situation eignet sich keine Zeit so gut, als diejenige, welche unmittelbar auf die Wiederherstellung des Heiligthums durch Judas Maccabaeus folgte und von welcher 1 Macc. 5. einen sehr anschaulichen Bericht giebt. Es waren in jenem Augenblicke vorzugsweise die von alter Zeit her feindlich gesinnten Nachbarvölker, die Israel Gefahr drohten und es auszurotten strebten. Dass ihnen die Syrer Vorschub thaten, versteht sich im Grunde von selbst und lässt sich, wie von *Hitzig* (II. S. 138 ff.) hinreichend dargethan ist, auch in dem Berichte über jene Zeit noch erkennen. Von Syrien aber ist hier V. 9. der Name אַשּׁוּר zu verstehn, wie derselbe Gelehrte ebenda vollständig erwiesen hat. Uebrigens hat schon *Bengel* die Zeitverhältnisse richtig erkannt.

V. 2. *Nicht sei Ruhe Dir*, sieh nicht ruhig zu bei dem, was vorgeht. — V. 3. יהמיון] vgl. 46, 7. 2, 1. *Die Dich hassen haben das Haupt erhoben*, sind aufgestanden, wider Dich und Dein Volk zu kämpfen. — V. 4. יערימו סוד] *Sie machen listig die Berathung*, wie Einige wollen, d. h. schlaue Berathungen stellen sie; Andere übersetzen gradezu: *den Plan*. צפוניך] *die, welche Du birgst*, etwa unter dem Schutze Deiner Flügel 17, 8. u. ö.; auch vgl. 27, 5. — V. 5. מגור] vgl. Jer. 48, 2. *Ew.* §. 327 b. und wegen der hist. Beziehung 1 Macc. 5, 2. 9. ff. — V. 6. נועצו לב יחדו] Da נועצו zu לב gehört, steht לב auf unnatürliche Art allein und ohne Sinn. Wahrsch. ist zu lesen: לֵב אֶחָד *einmüthig*, wie 1 Chr. 12, 38., vgl. *Ew.* §. 279 c. Das schliessende ו des entstellten Wortes יחדו mag dann an die Spitze des 2. Gl. treten. — V. 7. 8. Umständliche Erläuterung des Subj. zu den vorhergehenden Sätzen. Wegen *Edom* vgl. 1 Macc. 5, 3.; wegen der *Ismaeliter* ebenda V. 39., wo arabische Söldner erwähnt werden. *Moab* wird 1 Macc. 5. nicht ausdrücklich genannt, doch scheinen unter den V. 26. aufgeführten Städten auch moabitische zu sein. Die הַגְּרִים, wahrsch. dieselbe Nation, die 1 Chr. 5, 10. 19. f. הַגְּרִיאִים heisst und östlich von Gilead wohnt, meint *Hitzig* (II. S. 140. Not.) in den *υἱοὶ Βαιάν* 1 Macc. 5, 4. wieder zu erkennen, doch ist seine Combination nicht grade überzeugend; einer Anführung aller einzelnen feindlichen Stämme und Nationen bedurfte es auch nach der allgemeinen Bezeichnung 1 Macc. 5, 1. in jenem Berichte gar nicht und die Gleichheit der Verhältnisse bleibt ohnehin schlagend genug. Uebrigens vgl. wegen der הַגְּרִים *Ges.* thes. p. 365 a. גְּבָל, mit Qamez nach der bestbeglaubigten Lesart, das جبال der Araber, vgl. *Ges.* thes. p. 258 b. Dies Gebiet gehörte zu Edom; dass es der Dichter besonders hervorhebt, mag seinen Grund darin haben, dass man zu jener Zeit unter *Edom* zunächst die an Palästina angränzenden westlichen Theile des edomitischen Landes verstand, welche von den Edomitern erst später in Besitz genommen waren.

Wegen *Ammon* vgl. 1 Macc. 5, 6. 9. ff. *Amaleq* ist viell. nur nach dichterischer Weise als alter Feind Israels mit aufgezählt, wenn er auch damals gar keine Selbstständigkeit mehr besass, sondern sich den Ismaelitern oder (mit Rücksicht auf Gen. 36, 12.) viell. eher den Edomitern untergeordnet hatte. Wegen *Philistaea* und *Tyrus* vgl. 1 Macc. 5, 15. — V. 9. Wegen אשור = *Syrien*, s. die Vorbemerkungen. זרוע] Arm, dann *Beistand*, wie Jes. 33, 2. (9, 19.) Jer. 17, 5. Die *Söhne Lot's* werden wohl als die nächsten und insofern gefährlichsten Nachbaren besonders hervorgehoben; auch befand sich nach 1 Macc. 5, 6. 11. grade bei den Ammonitern der (allem Anscheine nach syrisch-macedonische) Heerführer Timotheus. — V. 10. *Thu ihnen nach der Weise Midian's*, d. i. wie Du einst den Midianitern gethan, Richt. 7. f. Zum 2. Gl. vgl. Richt. 4. f. Der *Qischon* wird auch Richt. 5, 21. bei derselben Gelegenheit erwähnt. — V. 11. *En-dor* wird in der Erzählung des B. der Richter und im Gesange der Debora nicht grade genannt, lag aber in unmittelbarer Nähe des Kampfplatzes. Zum 2. Gl. vgl. Jer. 9, 21. לאדמה] natürlich: *für das Ackerland*. — V. 12. שיתמו] Unmittelbar vor נדיבמו fällt der Gebrauch des Suff. auf; *Ew.* §. 301 b. am Ende sieht die Sache so an, als verbessere sich der Dichter selber. נדיבמו, das nach der Absicht der Punctatoren Plur. sein soll, übersetzt derselbe als Sing. Angespielt wird auf Richt. 7, 25. 8, 5—21. — V. 13. *Die Fluren Gottes*, das heil. Land. — V. 14. Vgl. Jes. 17, 13. גַּלְגַּל scheint hier die vom Wirbelwinde emporgehobene und fortgeführte Spreu oder Staubmasse zu bedeuten. — V. 15. In der Constr. ist dieser V. nicht mit V. 14., sondern mit V. 16. zu verbinden: *nach Art eines Feuers, das einen Wald verbrennt* u. s. w., d. h. vertilgend und verzehrend (vgl. Jes. 10, 17. f.) *mögest Du sie verfolgen mit Deinem Sturme*. Anders gestaltete sich die Vergleichung oben 21, 10. Die *Berge* sind nur von Bergwäldern zu verstehn. — V. 17. *Auf dass sie Deinen Namen suchen*, Dich um Schonung anrufen, wenn auch vergeblich, wie V. 18. zeigt. — V. 18. Vgl. 6, 11. und ähnl. St. — V. 19. Sonst heisst es einfacher: לבדך אתה יי, כי־, z. B. Jes. 37, 20. Hier ist der Sinn: *dass Du allein Jahve* heissest; אתה steht absolute voran und לבדך beschränkt das Suff. in שמך: „Dein Name allein", nicht auch eines Andern Name ist J. Das 2. Gl. bildet einen zweiten Satz, dessen Subj. אתה ist.

PSALM LXXXIV.

Inhalt. Wie lieblich ist Deine Wohnung, o Herr! Nach Deinen Vorhöfen habe ich mich sehr gesehnt, wo auch die Vöglein sicher wohnen; glücklich sind die Bewohner Deines Hauses! V. 2—5. Glücklich ist der Fromme, der der Wallfahrt gedenkt! Ihm wird der Weg nach Zion leicht gemacht V. 6—8. Höre, o Herr, mein Gebet! V. 9. Schau herab und blicke auf Deinen Gesalbten! V. 10. Besser ist es, in Deinen Vorhöfen weilen, als bei den Frevlern

unter Obdach V. 11.; denn Gott schützt und begnadigt den Redlichen; wohl dem, der Dir vertraut! V. 12. 13.

Eine Eintheilung in regelmässige Strophen gelingt nicht; dagegen mag man wohl einen Wechsel der vortragenden Stimmen beim gottesdienstlichen Vortrage anzunehmen haben.

Die zum Grunde liegende Situation ergiebt sich in Bezug auf den grösseren ersten Theil des Gedichtes ziemlich klar; im zweiten Theile dagegen (V. 9—13.) bleiben einige Puncte dunkel, so dass sich das Zeitalter des Ganzen nicht sicher bestimmen lässt. Im ersten Theile ist der Gegensatz zwischen denen, die beständig bei Gottes Heiligthume wohnen, und denen, die dasselbe als Pilger besuchen, unverkennbar. V. 2—5. müssen gradezu als Gesang der beim Heiligthume glücklich angelangten Wallfahrer angesehen werden, und V. 6—8. würden ganz passend als eine Erwiederung darauf gefasst werden. V. 9. soll, wie es scheint, ein Gebet einleiten, welches aber auf den engen Raum von V. 10. zusammengedrängt ist, seinem Inhalte nach mit dem Vorhergehenden gar Nichts zu thun hat und durch das Folgende ganz ungenügend motivirt wird. Dasselbe besteht lediglich in einer ganz allgemeinen Fürbitte für „den Schild" der Gemeinde, den *Gesalbten Gottes*. Ob aber unter diesem, wie gewöhnlich, ein König zu verstehn sei, oder etwa — bei nach-exilischer Abfassung des Ps. — ein hoher Priester (vgl. Lev. 4, 3. 5. u. s. w.), das lässt sich schwerlich mehr mit Sicherheit entscheiden. Nach *Hitzig's* Ansicht (II. S. 147.) wäre anzunehmen, dass jene Bezeichnung des Gesalbten Gottes zur Zeit der Abfassung des Ps. von den ehemaligen Herrschern auf das *Volk Israel* selber übertragen war; doch lässt sich solches weder aus 89, 39. 52., noch aus dieser keineswegs durchaus klaren Stelle hier darthun, und ist im Grunde äusserst unwahrscheinlich. Ebensowenig kann die — von der obigen Darlegung des Inhalts ganz abweichende — Vorstellung von einem im Exile lebenden, sich vergeblich nach dem Heiligthume sehnenden Könige, etwa Jechonja, gebilligt werden, der V. 10. für sich um Gottes gnädigen Blick flehte. V. 11. beweist eher, dass der dort Redende für eine kurze Zeit die heil. Vorhöfe besucht, als dass er unter Heiden weilt; V. 2—5. passen besser für den Pilger, der das Ziel seiner Wünsche vor sich sieht, als für den, der zu Hause bleiben muss; zur Zeit des Zedekias entliess man gewiss keine Gefangene aus Babylonien zur Festfeier nach Jerusalem hin, und das ganze Gedicht athmet eine Ruhe und Zuversicht, die sich in Jechonja's Lage nicht eben erwarten lässt.

V. 2. Nur Ein Versglied zu Anfang des Gedichtes; vgl. zu 18, 2. משכנותיך] im Plur., vgl. zu 43, 3. — V. 3. *Meine Seele hat geschmachtet und sich verzehrt* (vor Sehnsucht) *nach den Vorhöfen des Herrn*, die der Redende nunmehr vor sich sieht und deren Anblick den freudigen Ausruf V. 2. hervorrief. Die Lage ist hiernach verschieden von derjenigen in Ps. XLII. Dass hier nur der Vorhöfe gedacht wird, deutet darauf hin, dass ein Laie redet (oder vielmehr Laien). — V. 4. Lieben doch auch die Vögel, am Heiligthume zu

nisten; wie viel mehr hat denn der Mensch Ursache, sich diesen Aufenthalt zu wünschen. צפור] hier ein bestimmter Vogel; wie man meint, der *Sperling*. דרור] nach mehreren alten Versionen die *Turteltaube*, sonst תור genannt; doch wird das Wort jetzt meistens mit den hebr. Auslegern von der *Schwalbe* verstanden. Spr. 26, 2., wo צפור und דרור ebenfalls neben einander vorkommen, geben die alten Verss. Letzteres durch στρουθός. אשר bezieht sich auf den Ort, wohin die Jungen gesetzt werden, und die *Altäre* vergegenwärtigen die Heiligkeit der ganzen Stätte. Die Gliederung des V. hat Anstoss gegeben; sie ist freilich zum Theil nur eine äusserliche, rein rhythmische, wird sich aber am richtigsten so auffassen lassen:

גם־צפור מצאה בית ודרור קן לה
אשר־שתה אפרחיה את־מזבחותיך
יהוה צבאות מלכי ואלהי:

— V. 5. יושבי ביתך] Der Ausdruck darf unbedenklich auf die gewiss nicht wenig zahlreichen Bewohner des heil. Bezirks (des ἱερόν) bezogen werden, obgleich es immer möglich ist, dass der Dichter die Bewohner Jerusalem's überhaupt als *Anwohner* des Heiligthums im Sinne hat. עוד יהללוך] *fortwährend preisen sie Dich*, oder vielmehr wohl nach der Absicht des Dichters: *können sie Dich preisen*, d. h. haben sie Ursache Dich für solche Wohlthat dankbar zu preisen. *Ewald* u. AA.: „*noch* (einst) werden sie Dich preisen", mit Rücksicht darauf, dass die Lage der Bewohner Jerusalem's in den letzten Jahren vor der Vernichtung des Staates, wohin man die Abfassung des Ps. setzt, eben nicht glücklich war. Indessen wird durch das ganze Gedicht auf die Nähe des Heiligthumes ein so überwiegend grosser Werth gelegt und jede Spur von Trübung des daraus hervorgehenden Glückes so ferne gehalten, dass diese Erkl. selbst dann nicht gebilligt werden könnte, wenn die Abfassung in einer Zeit der Bedrängniss wahrscheinlicher wäre, als sie in der That ist. Auch erscheint ja der hier Redende selber nirgends als hoffnungslos; er rechnet, falls er jetzt im Unglücke sein sollte, gewiss ebenfalls darauf, Gott dereinst für seinen Beistand dankbar preisen zu können. — V. 6. Wegen des hier wahrsch. eintretenden Stimmenwechsels vgl. die Vorbemerkungen. Die Parallelglieder des V. harmoniren nicht recht mit einander; das 1. Gl. ist sehr allgemeinen, das 2. ganz speciellen Inhalts: *glücklich die Menschen, deren Stärke in Dir besteht!* (was auf alle Frommen passt;) glücklich diejenigen, *in deren Herzen Strassen sind;* ein Ausdruck, der — zumal unvorbereitet — in seiner grossen Kürze nicht sofort deutlich ist, wahrsch. aber soviel bedeuten soll, als „die der Reise (Pilgerreise nach Jerusalem) gedenken", dieselbe zu ihrer Zeit unternehmen. Die Ausdrucksweise hat jedoch mit Recht Anstoss gegeben; *Hitzig* ist geneigt, מסלות in מַעֲלוֹת zu verändern, was dann den Sinn von *Festreisen* haben soll. Aus dem Folg. ergiebt sich mit Sicherheit nur, dass wirklich von Reisen zum Heiligthume die Rede ist. — V. 7. Leicht wird dem Frommen, der das Heiligthum zum Ziele hat, die mühselige Reise;

die ödeste Gegend wird ihm zum quellenreichen Grunde. Eine solche öde Gegend muss das völlig unbekannte עמק הבכא sein, dessen Namen man wohl ohne hinreichenden Grund mit dem *Weinen* (בכי) in Verbindung zu bringen pflegt. Der Name wird von den בָּכְאִים 2 Sam. 5, 23. f. abzuleiten sein, die in dürren Gegenden wachsen mochten. Uebrigens verwandeln die Reisenden das Thal durch ihre Gegenwart (gewiss nicht durch ihre Thränen, die die ganze Schilderung verderben würden,) in einen lachenden Ort; denn zu ihren Gunsten lässt Gott Quellen hervorbrechen, wo keine waren, und Regen fallen, wo keiner fiel. *Mit Segen bekleidet* dieser das Thal, so dass es weder an Wasser, noch an Weide für die Lastthiere fehlt. Die Stelle erinnert an Schilderungen wie Jes. 35, 1. f. 6. 41, 17. ff. 49, 9. ff., die sich auf die Rückkehr Israels aus dem Exile beziehen. — V. 8. Anstatt müde zu werden, nehmen sie, je näher sie dem Ziele kommen, nur an Kraft zu, und erscheinen endlich vor Gott auf Zion. יראה] etwa: *man erscheint;* im Sing., obgleich vorher der Plur. gebraucht war. — V. 9. Wegen des Gebetes, das hier eingeleitet zu werden scheint, s. die Vorbemkgen. — V. 10. Ebenso wegen des Gesalbten. Dass מגננו Obj. zu ראה ist, zeigt der Parallelismus in Verbindung mit Stellen wie 89, 19. 47, 10. — V. 11. Man durfte hier eine Motivirung der eben vorgetragenen Bitte erwarten; doch ist offenbar jetzt keine nähere Beziehung zwischen V. 10. und 11. mehr zu erkennen. מאלף] *als tausend* Tage, in andrer Umgebung zugebracht. *An der Schwelle liegen*, etwa wie ein Bettler. מדוד] *lieber als wohnen,* wohl geschützt gegen Sonne und Unwetter, im Gegensatze gegen das „aussen vor, an der Schwelle liegen". Das Wort הדר kommt zwar sonst in dieser Bedtg. nicht vor, ist jedoch durch den Gebrauch im Aramäischen hinlänglich gesichert. Die *Zelte des Frevels*, d. i. der Frevler, mögen theilweise die unerwünschte gewöhnliche Wohnstätte der anwesenden Pilger sein, die auch in der Zerstreuung am Heiligthume festhielten. — V. 12. Eine *Sonne* heisst der Herr nur hier, Die Imperff. drücken das für die Zukunft mit Zuversicht Erwartete aus: *er wird,* weil er eine Sonne und ein Schild ist, *Gnade und Herrlichkeit verleihen.* בתמים] *in Redlichkeit;* vgl. *Ew.* §. 172 b. am Ende. Einfacher und natürlicher ist der Ausdruck 15, 2.

PSALM LXXXV.

Inhalt. Du hattest Gefallen, o Herr, an Deinem Lande, hattest Jakob's Gefangenschaft geendet, Deines Volkes Schuld verziehen und Deinen Zorn aufgegeben V. 2—4. Stell' uns (auch jetzt) wieder her und höre auf zu zürnen! V. 5. Willst Du denn ewig zürnen und uns nie wieder ins Leben rufen? V. 6. 7. Schenke uns Deine Gnade wieder! V. 8. Hören will ich was Gott spricht; er wird dem Volke Heil verkünden; falle es denn nicht in Thorheit zurück V. 9. „Sein Beistand ist nahe V. 10. Gnade und Treue, Gerechtigkeit und

Frieden herrschen (dann) V. 11. 12., Gott wird das Land segnen V. 13. und Gerechtigkeit seine Schritte begleiten" V. 14.

Gleichmässige Strophen finden sich nicht; der Hauptabschnitt ist hinter V. 8., ein andrer hinter V. 4. Einen Wechsel der vortragenden Stimmen nimmt *Ewald* ganz passend bei V. 9. an; der erste Theil des Ps. würde dann von der Gemeinde, der zweite vom Priester vorgetragen.

Die Perfectformen V. 2—4. vor der kläglichen Bitte V. 5—8. müssen grossen Anstoss gewähren, wenn man sie nicht mit *Ewald* als Plusquamperfecta betrachtet. Sie könnten sogar leicht als dem Hauptkörper des Ps. völlig fremd erscheinen, wenn nicht ein ganz ähnlicher Fall in Ps. CXXVI. vorläge. Auch wird man mit jener, in sprachlicher Hinsicht unbedenklichen Erklärung ausreichen und sich die zum Grunde liegende Situation klär machen können. Nachdem Gott sein Volk durch die Zurückführung aus dem Exile begnadigt hatte, hat dennoch sein Zorn Israel wieder getroffen. Um neue Begnadigung in dieser neuen Noth bittet der Ps. Und noch macht sich Israel Hoffnung auf Gottes Beistand und auf das Eintreten eines glücklichen Zeitalters. Es möchte passend sein, an den Beginn der syrischen Bedrückungen zu denken, vor dem Zeitpuncte, wo diese den höchsten Grad erreichten. *Hitzig* (II. S. 141. f.) verlegt den Ps. in die Zeit nach der Wiederherstellung des Heiligthums durch Judas Maccabaeus.

V. 2. Wegen der Formel (שְׁבִית) שׁוּב שְׁבוּת vgl. die Vorbemkgen zu Ps. XIV. — V. 4. אספת] *Du hattest hinweggenommen*, verschwinden lassen; das Parallelglied ist im Grunde schwächer, da es heisst: *Du hattest von Deiner Zorngluth* (etwas) *abgewandt*, einem Theile derselben gleichsam eine andre Richtung gegeben. — V. 5. Der Uebergang zu der auf die veränderte Gegenwart sich beziehenden Bitte ist immer sehr schroff; es fehlt eben jede ausdrückliche Andeutung der inzwischen eingetretenen Veränderung, und somit ein sichres Zeichen des plusquamperfectischen Werthes der vorhergehenden Perff. Andre erklären daher die Bitte auf ganz andre Art, wie denn namentlich *Hitzig* darin die *früher* von Israel vorgetragene, jetzt nach V. 2—4. erhörte Bitte erblickt; dadurch möchte aber der Uebergang nur noch schroffer werden. שובנו] *stell' uns wieder her*, s. v. a. הֲשִׁיבֵנוּ 80, 4.; der Ausdruck findet sich in gleicher Weise nicht wieder. *Ewald* hält denselben unter Berufung auf 126, 4. für eine Abkürzung der vollständigern Formel שׁוּב שְׁבוּת, die er, wie früher bemerkt ist, nicht auf die Beendigung der Gefangenschaft bezieht. Viell. ist שׁוֹבְבֵנוּ zu lesen, vgl. 60, 3. *Und brich Deinen Zorn gegen uns*, den Du gegen uns hegst; wiederum eine ungewöhnliche Art des Ausdrucks, vgl. darüber zu 89, 34. — V. 7. Zum 1. Gl. vgl. 71, 20. 80, 19. — V. 9. Der Uebergang zu dem tröstlichen Schlusse hat Aehnlichkeit mit Hab. 2, 1.; es folgt jedoch hier, wie es scheint, Nichts was als eigne Rede Gottes gelten könnte, sondern über den Inhalt des gehofften Orakels wird nur kurz berichtet. Uebrigens vgl. auch 60, 8. 81, 6. Die Art, wie das 2. Gl. angeknüpft

wird, lässt kaum zu, den Bericht über den Inhalt des göttl. Orakels schon hier zu beginnen; vielmehr wird mit *Ewald* anzunehmen sein, dass hier nur der Grund für das Aufhorchen auf eine tröstliche Aeusserung von Gott selber angegeben wird: *denn er*, der Beschützer Israels, *wird Heil reden*, d. h. verkünden, *seinem Volke und seinen Frommen*; und an sein Wort mögen sich diese halten *und nicht zurückkehren zu Thorheit*, d. i. zum Unglauben, wie in alten Zeiten. Andre übersetzen: „*aber* mögen sie zur Thorheit nicht umkehren!“ (*Ew.*) oder ähnlich. — V. 10. Hier scheint das Wesentlichste aus dem Orakel zu folgen: *nur nahe ist sein Beistand denen, die ihn fürchten*, d. i. ungefähr s. v. a. stets nahe, niemals fern. Möglich wäre auch, dass אַךְ zunächst auf לִירֵאָיו ginge: *nur denen, die ihn fürchten, ist sein Beistand nahe.* Andre übersetzen אַךְ durch *ja* oder *ja wohl*. Das 2. Gl. wird als Absicht zu fassen sein: *auf dass Herrlichkeit wohne in unserem Lande*; vgl. 84, 12. — V. 11. Ausmalung der glücklichen Zeit, die dann dort herrschen wird. Die Perfectformen fallen dabei allerdings auf, doch vgl. *Ew.* §. 135 c. Was unter חֶסֶד וֶאֱמֶת zu verstehen sei, lässt sich nicht mit Sicherheit bestimmen; *Gnade und Treue* würde sehr wohl passen, aber in dem Sinne, dass man an die göttl. Gnade und die Treue Israels gegen Gott dächte, wie nachher die *Gerechtigkeit* Gottes und der *Frieden* unter den Menschen sich entgegengesetzt sein mögen; vgl. V. 12. 14. Es begegnen sich also und küssen sich gleichsam liebevoll Gottes Gnadenerweise gegen Israel und Israels entsprechendes, Gott wohlgefälliges Verhalten. — V. 13. Dann wird auch der äusserliche Segen Gottes nicht fehlen; ein Zusatz, zu welchem irgend ein specieller Umstand dem Dichter Veranlassung gegeben haben kann, z. B. ein Misswachs, der vorhergegangen war; doch passt der Zug auf alle Fälle in die Schilderung jener glücklichen Zukunft sehr wohl hinein. — V. 14. Die nochmalige Erwähnung der göttl. Gerechtigkeit ist nach V. 11. 12. etwas auffallend; auch ist im 2. Gl. der Ausdruck seltsam und viell. mangelhaft. Der Sinn wird, nach dem Parallelgliede zu urtheilen, dieser sein: *und sie setzt* (ihren Fuss) *auf den Weg seiner Schritte*, d. h. sie folgt ihm auf seinem Wege, wie sie ihm voraufgeht; sie kündigt seine Nähe an und bleibt sichtbar auf seiner Spur. Für וַיָּשֶׂם hätte man וְיָשִׂימוּ erwarten sollen und die angedeutete Ellipse ist hart. Die Ausleger weichen hier zum Theil sehr von einander ab.

PSALM LXXXVI.

Inhalt. Höre mich, o Herr, denn ich bin elend; bewahre mein Leben, da ich treu Dir diene V. 1—4. Du bist gütig gegen alle, die Dich anrufen; so höre auf mich in meiner Noth V. 5—7. Keiner ist Dir gleich unter den Göttern, drum müssen Dich alle Völker anbeten V. 8—10. Lehre mich Deinen Weg zu wandeln; Dich will ich preisen, der mich (einst) vom Tode errettet hat V. 11—13. Uebermüthige Menschen trachten mir nach dem Leben; doch Du, o

Gott, bist gütig; hilf mir und thu ein Zeichen zu meinem Heile! V. 14—17.

Regelmässige Strophen lassen sich nicht mit Sicherheit nachweisen; die in dieser Hinsicht gemachten Versuche weichen, wie so häufig, ziemlich von einander ab.

Der Ps. besitzt sogut wie gar nichts Eigenthümliches, sondern benutzt vorzugsweise frühere Gebete ähnlichen Inhalts. Die dem Redenden drohenden Gefahren (vgl. besonders V. 2. 7. 14. 16.) werden vermuthlich die der frommen Gemeinde sein, wie die Uebermüthigen und Gewaltthätigen (V. 14.) die syrischen Bedrücker. Dass der Herr (nach V. 13.) schon früher vom Tode errettet hat, mag sich auf die Rückkehr aus dem Exile beziehen, vgl. 85, 2.; doch kann auch auf die bereits eingetretene Errettung aus den ärgsten Leiden der syrischen Periode hingedeutet sein. Näheres lässt sich nicht bestimmen.

V. 1. Viell. ist um des Rhythmus willen וַעֲנֵנִי zu lesen, wie 55, 3. 60, 7. Uebrigens vgl. 40, 18. — V. 2. אתה אלהי] bloss als Anruf zu fassen, obgleich die rhythmische Gliederung durch den doppelten Ausdruck etwas gestört wird. — V. 4. Vgl. 25, 1. — V. 6. Vgl. 5, 2. f. בקול תחנוניתי] sonst häufig: קוֹל תַּחֲנוּנַי. — V. 7. *Denn Du wirst mich erhören,* wie der Redende aus Erfahrung weiss; daher Andre: „Du erhörst mich" — jederzeit. — V. 8. *Nicht giebt es Deinesgleichen* (= כמוך) *unter den Göttern;* vgl. Stellen wie 71, 19. 89, 9., und besonders Ex. 15, 11. *Und Nichts Deinen Werken Gleiches ist vorhanden;* vgl. Deut. 3, 24. — V. 9. Die Bekehrung der Heiden kann und wird nicht ausbleiben; vgl. 22, 28. — V. 11. Vgl. 27, 11. 5, 9. 25, 4. f. יחד] *einige,* d. i. gleichsam *sammle* mein Herz, dass es Deinen Namen fürchtet. Dieser Ausdruck kommt nur hier vor. — V. 13. משאול תחתיה] *aus der untern* (unterirdischen) *Hölle;* vgl. Deut. 32, 22., auch Ez. 31, 14. 26, 20. u. ähnl. St. Uebrigens s. die Vorbemerkungen. — V. 14. Vgl. 54, 5., woher der V. entlehnt ist; עָרִים statt עָרִיץ ist viell. auch in jener Stelle das Ursprüngliche gewesen, s. oben zu der St. — V. 15. Vgl. Ex. 34, 6. und unten 103, 8. — V. 16. Vgl. 116, 16. Der Redende ist der geborene Knecht des Herrn, schon seine Mutter diente ihm, und ebenso natürlich die früheren Vorfahren. — V. 17. *Thu an mir ein Zeichen zum Guten,* d. i. gieb ein wunderbares Zeichen Deiner Macht zu meinen Gunsten, wie Israel stets erwartet in der Erinnerung an Gottes wunderbare Führung in der Vorzeit. Die letzten Glieder hängen eng zusammen: *lass meine Feinde mit Beschämung sehen, dass Du mir beistandst* u. s. w.

PSALM LXXXVII.

Inhalt. Zion, auf heiligen Bergen von Gott gegründet, liebt der Herr mehr, als alle Wohnsitze Jakob's V. 1. 2. Herrliches spricht man von der Gottesstadt V. 3—7.

Da dieser Ps. durchaus als Fragment zu betrachten ist, dem der

Anfang und, wie es scheint, auch der Schluss fehlt, so lässt sich über etwanige strophische Anlage Nichts mehr ermitteln.

Es fehlt an deutlichen hist. Beziehungen innerhalb des vorhandenen Fragments und die Dunkelheit des Sinnes von V. 4—6. ist überhaupt so gross, dass eine sichere Erklärung kaum mehr möglich scheint. Da jedoch das Lob Zions unzweifelhaft den Gegenstand des Gedichtes ausmacht, kann dasselbe mit Wahrscheinlichkeit den nachexilischen, viell. den spätern maccabäischen Zeiten, zugeschrieben werden.

V. 1. Dass dieser V. verstümmelt ist, muss dem Unbefangenen sofort einleuchten; es sind nur untergeordnete Theile eines Satzes erhalten, in dessen Hauptheile nothwendig sowohl von der heil. Stadt, als von Gott die Rede war. Eine Wiederherstellung liesse sich auf verschiedene Weise versuchen, ohne dass man darüber zu einiger Gewissheit gelangen würde. *Ewald* schlägt folgende Ergänzung vor:

לַיהוָה לָעוֹלָם צִיּוֹן עִיר יְסוֹדָתוֹ בָּהַרְרֵי־קֹדֶשׁ׃

„Jahve's ist auf ewig Sion, seiner Gründung Stadt auf heiligen Bergen". Auch andre Ausleger nehmen יְסוֹדָה in der Bedtg von *Gründung*, wogegen wieder andre das Wort als passives Partic. ansehen, was immer möglich ist. Man könnte dann versuchen so zu ergänzen:

מַה־נְּדִידָה עִיר הָאֱלֹהִים יְסוֹדָתוֹ בָּהַרְרֵי קֹדֶשׁ׃

„wie lieblich ist Gottes Stadt (vgl. 84, 2.), die er gegründet auf heil. Bergen". — V. 3. נכבדות] Obj. zu dem passiven Partic., vgl. *Ew.* §. 273 b. Der Sinn wird sein: *Herrliches wird von dir* (über dich) *geredet;* vgl. דִּבֶּר *über jemd reden* 1 Sam. 19, 3. 4. — V. 4. 5. Dass von hier an das Herrliche, was man von Zion sagt, ausgeführt werden solle, ist anzunehmen und zeigt sich auch deutlich bei V. 7. Aber der Sinn von V. 4. 5. ist ausnehmend dunkel. Zunächst ersieht man nicht, wer V. 4. in der 1. Person redet; die Ausleger meinen jedoch, es müsse Gott selber sein, so dass Stellen wie 60, 8. ff. 75, 3. f. 81, 6. ff. u. ähnl. zu vergleichen wären; יֹדְעִי wäre dann: *meine Bekenner.* Es läge weiter am nächsten zu übersetzen: *Rahab* (d. h. Aegypten) *und Babel bringe ich meinen Bekennern in Erinnerung,* und damit könnte gemeint sein: Zion's Herrlichkeit und Reichthum will ich so gross werden lassen, dass ich *durch deren Anblick* meinen Bekennern die berühmtesten und reichsten Länder der Welt ins Gedächtniss zurückrufe; das reiche Aegypten, Babylon (ἡ πολύχρυσος), die Handelsstädte der Philister, Gaza, Ascalon u. s. w., Tyrus selbst und das ferne Goldland, das Alles soll man meinen vereint vor sich zu sehen, wenn man *meine* Stadt erblickt. Dieses am nächsten Liegende umgehend und nach Anderem suchend, hat man übersetzt: „Rahab und B. rühme ich *als meine Bekenner*", oder: „nenne ich" als solche. Die Constr. wäre aber offenbar Missverständnissen ausgesetzt gewesen und überdies hat die Sache mit Zions Herrlichkeit unmittelbar Nichts zu thun, auch meint man die Vermittelung erst

aus den letzten Worten des V. herauszulesen: *dieser ist dort geboren;* womit V. 5 a. in nahem Zusammenhange steht: *und von Zion sagt man* (oder *wird man sagen*): *„Mann für Mann ist in ihr geboren“*. Was man sich etwa dabei denkt, möge hier mit *Ewald's* Worten gesagt werden: „Unter Philistäern, Tyriern, Kuschäern wird man immer diesen und jenen finden, von dem es heisst: „der ist dort geboren“, d. h. ist eingeschrieben in die dortigen Geburtslisten, oder ist dort, in Sion, Bürger, Theilnehmer an der heil. Mutterstadt; während man von Sion sagt, in ihr seien Mann für Mann, alle diese ungeheuer vielen Fremden und Israeliten zum zweitenmal geboren“. Es ist wahrscheinlich, dass der Dichter zu Zion's Lobe Angemessneres und dieses auch in angemessnerer Weise zu sagen gewusst hat; freilich steht dahin, was er wirklich hat sagen wollen, dass aber etwas Anderes, als das Angeführte, möchte nicht zweifelhaft sein. Die Vermuthung mag hier stehn, dass von einer zahlreichen, viell. auch von einer nur aus Eingeborenen bestehenden, mit Fremden *nicht* vermischten Bevölkerung die Rede war. Es versteht sich von selbst, dass dann von einer unmittelbaren Verbindung mit den vorhergehenden Worten אזכיר וגו׳ nicht die Rede sein kann und überhaupt eine starke Corruption des Textes unvermeidlich angenommen werden muss. Wegen רהב als Bezeichnung Aegyptens vgl. Hiob, erkl. von *Hirzel*, 2. Ausg., S. 60. Not., wo auch die angebliche Abstammung des Wortes aus dem Aegyptischen abgewiesen ist; die bei *Burckhardt* (Nubien, S. 457.) erwähnte Benennung *er-Rif* insbesondre hat mit *Rahab* umsoweniger etwas gemein, da dieselbe rein arabisch ist. Der Name Rahab kommt wieder vor 89, 11. Das letzte Gl. des 5. V. ist deutlich: *und er wird sie* (Zion) *aufrecht halten, der Höchste* selbst näml. — V. 6. *Der Herr zählt beim Aufzeichnen der Völker: „der ist dort geboren“*. Diese Rückkehr zu einem nach V. 5 b. bereits abgeschlossenen Gegenstande muss umsomehr auffallen, da sie das bereits Gesagte zum Theil wörtlich wiederholt, zum Theil in sehr prosaischer Weise erklärt. Die Vermuthung liegt nahe, dass hier eine erläuternde Bemerkung zu den dunkeln Worten am Schlusse von V. 4. vom Rande in den Text eingedrungen ist. Die Idee einer Volkszählung ist darin deutlich ausgesprochen und mag mit Recht hier gefunden werden; sie ist auch mit der oben gegebenen Andeutung sehr wohl vereinbar. Mit dem Worte עמים hat viell. auf V. 4 a. b. zurückgewiesen werden sollen; ob aber mit Recht, ist höchst zweifelhaft, vgl. oben. — V. 7. Der Uebergang ist etwas schroff, auch wenn man V. 6. aussen vor lässt; bei der starken Beschädigung, wovon das ganze Stück die Spuren trägt, ist dies nicht zu verwundern; im Uebrigen passt der Inhalt, wie es scheint, ganz wohl in die Beschreibung von Zion's Herrlichkeit hinein: da herrscht eitel Freude und Jubel, *Sänger sind dort, wie* חֹלְלִים, d. i. nach *Gesen.* u. AA. *Flötenspieler* (vgl. חָלִיל *die Flöte*), nach Andern dagegen *Tänzer* (= מְחוֹלְלִים, von חוּל, חוֹלֵל); die Bedtg. lässt sich nicht mit Sicherheit bestimmen, da das Wort nur hier vorkommt und die angeführten Erklärungen beide zu den Sängern passen, sei es dass

hier nur von weltlicher Freude, oder auch etwa von gottesdienstlichen Festen die Rede sein soll. Denn der Tanz beim hebr. Gottesdienste kommt 149, 3. 150, 4. vor, und wegen der Flötenspieler vgl. Jes. 30, 29. Das Parallelglied stimmt nicht gut zu dem Anfange des V., vielmehr ist es sehr unklar, was das heissen solle: *alle meine Quellen sind in dir.* Schon die LXX. weichen sehr ab und geben statt der Quellen: ἡ κατοικία = מָעוֹן. Im Anschlusse daran meint *Ewald*, dass entw. von *Zuflucht*, Hülfsort, die Rede sei, oder von etwas Nützlichem, *Brauchbarem*, von einer *Kunst*. Es wird sich nicht viel bei der Sache machen lassen, zumal da nun das Stück so plötzlich abbricht, wie es schwerlich in des Verf.'s Absicht gelegen haben kann.

PSALM LXXXVIII.

Inhalt. Zu Dir, o Herr, rufe ich beständig; erhöre mich, denn ich bin dem Tode nahe V. 2—4., bin schon den Todten gleich geachtet, von Dir in den Abgrund gestossen V. 5—7. Dein Zorn lastet auf mir; ich bin verlassen und weiss keinen Ausweg; verschmachtend ruf' ich zu Dir V. 8—10. Was kann mein Tod Dir nützen? V. 11—13. Zu Dir flehe ich, warum verwirfst Du mich in meinem Elend? V. 14—16. Dein Zorn vernichtet mich und meine Freunde haben mich verlassen V. 17—19.

Ob eine strophische Anordnung beliebt sei, lässt sich nicht mit Sicherheit erkennen; die Annahme von sechs Strophen zu je drei VV. lässt sich zur Noth rechtfertigen.

Dies Gebet darf nach der Analogie ähnlicher Pss. als ein Gemeindegebet aus der Zeit der ärgsten Noth Israels unter der syrischen Herrschaft angesehen werden. Auch in manchen einzelnen Zügen berührt sich dasselbe mit andern Pss., wie z. B. mit Ps. VI. und XXXI. Der Schluss ist in einer bei Klag- und Bittpsalmen sonst ungewöhnlichen Weise kurz abgebrochen und lässt eine Verstümmelung muthmassen.

V. 2. יום־צעקתי] Die Worte würden, wie sie dastehn, bedeuten: *am Tage, da ich rief*, vgl. *Ew.* §. 286 i.; aber das Folgende schliesst sich schlecht an und Niemand wird leicht sagen: „am Tage, da ich rief bei Nacht vor Dir". *Ewald's* Uebersetzung: „wenn Tag's ich rufe, in der Nacht vor Dir", erscheint aber als völlig unzulässig. Mit Rücksicht darauf, dass nach V. 3. überhaupt nicht von der Vergangenheit, sondern von der Gegenwart die Rede ist, und mit Rücksicht auf die Parallelgliederung des V. wird wahrsch. zu lesen sein: יוֹמָם צַעֲקָתִי בַלַּיְלָה נֶגְדֶּךָ *bei Tage ist mein Hülferuf, bei Nacht vor Dir;* die Gliederung ist dann ähnlich wie 18, 42., insofern נגדך ebenso das vorhergehende צעקתי ergänzt, wie dort אל־יי das vorhergehende יִשְׁעָה; vgl. noch 38, 10. u. ähnl. St. Uebrigens könnte man zur Noth auch die Verbalform צָעַקְתִּי beibehalten, die dann von der Handlung zu verstehn wäre, die bereits seit längerer Zeit währt. — V. 3. Vgl. 18, 7. — V. 4. Die Constr. von שָׂבַע wie 65, 6. *Mein*

Leben hat gleichsam schon *die Unterwelt erreicht*, reicht bis an sie hinan; vgl. 107, 18. — V. 5. Zum 1. Gl. vgl. 28, 1. 143, 7. כגבר אין-איל] *wie ein kraftloser Mann;* darunter verstehn *Ewald* u. Andd. den „Schatten in der Unterwelt" und es ist wahr, dass das 1. Gl. einen ähnlichen starken Ausdruck enthielt, auch das Folg. wieder von Todten spricht; dennoch ist sehr zu bezweifeln, ob sich jemals ein Hebräer jene vage und der Missdeutung sehr ausgesetzte Bezeichnung des Schattens erlaubt habe. Vorausgesetzt, dass der Dichter auf die stärkere Vergleichung in der Parallele eine etwas schwächere folgen lässt, was ja im alten Testamente nicht unerhört ist, erklärt sich die Part. בָּ entw. so, dass der Sinn ist: „ich erscheine wie ein Mann, dessen Kraft völlig erschöpft ist", vgl. *Ew.* §. 221.; oder auch aus dem Wesen der redenden Person als einer *Gemeinde*, die sich schon mit dem einzelnen Menschen vergleichen darf. — V. 6. Die Gliederung des V. liesse sich etwa in dieser Weise auffassen:

במתים חפשי כמו חללים שכבי קבר
אשר לא זכרתם עוד והמה מידך נגזרו׃

Der Sinn des 1. Gl. könnte dann sein: *unter den Todten ist mein Lager*, schon bin ich, obgleich noch mit dem Tode ringend, zu den Todten gebettet; doch fällt die Kürze des Versgliedes auf und חָפְשִׁי kommt in der Bedtg. *Lager, Bett*, sonst nicht vor. Es wäre möglich, dass במתים urspr. als Erläuterung zu עם-רודדי בור, und חפשי *krank* als Aequivalent von אין-איל am Rande gestanden hätte und beides gar nicht in den Text gehörte. Andre erkl. חפשי durch *„hingestreckt"* und ergänzen אֲנִי; wieder Andre durch *„frei"*, näml. von der wohlthätigen Herrschaft Gottes, welcher sich der Redende ungern entzogen sieht; woran wohl am wenigsten gedacht werden darf. חללים] *Erschlagene*, vgl. 69, 27. 89, 11. *Deren Du nicht mehr gedenkst;* dass Gott sich mit den Todten befasse, wird dem Hebr. als seiner unwürdig erschienen sein; vgl. zu 31, 23. Zum letzten Gl. vgl. die verwandten Stellen 31, 23. Jon. 2, 5.; aber hier ist der Ausdruck noch kräftiger: *und die* (dem Schutze) *Deiner Hand entzogen sind. Ewald* fasst das Gl. als Zustandssatz auf: „da sie von Deiner Hand getrennt", was weder nöthig, noch angemessen sein möchte. — V. 7. בבור ת׳] Vgl. Klagel. 3, 55. Ez. 26, 20. u. ähnl. St. Auch die מְחֻשָּׁכִים können viell. als Bezeichnung des Grabes oder der Unterwelt angesehen werden, obgleich diese Anwendung des Wortes aus 143, 3. Klagel. 3, 6. nicht mit Sicherheit entnommen werden kann; jedenfalls geben die מְצֹלוֹת ein andres Bild, etwa das von *Meerestiefen.* — V. 8. סמכה ח׳] *incumbit ira tua;* so nur hier; sonst wird der Grimm *ausgegossen*, wie 79, 6. וכל-משבריך] Vgl. 42, 8. Aber das Verbum עִנִּיתָ passt schlecht dazu, wenigstens ist es bisher nicht gelungen, das Versglied auf eine natürliche und einleuchtende Weise zu erklären. Die gewöhnliche Erkl. *omnibus fluctibus tuis opprimis*, i. e. inundas me, passt zwar in den Zusammenhang, ist aber hart und schwerlich sprachgemäss. Wahrsch. ist ענית entstellt aus צְוִיתָ: *alle Deine Brandungen* (Wogen)

hast Du aufgeboten, entsandt, natürlich „gegen mich“, indem עָלַי zu beiden Versgliedern gehört. — V. 9. Zu den beiden ersten Gll. vgl. 31, 12. 38, 12. 69, 9. Das letzte Gl. ist sehr kurz gefasst und für eine angemessene Gliederung des V. einigermassen störend; viell. hätte es mit dem 1. Gl. von V. 10. zusammen einen eignen V. bilden sollen. Bei כלא *eingeschlossen* ergänzt man am passendsten: אֲנִי *bin ich.* [ולא אצא *und kann nicht ausgehn*, etwa wie ein Gefangener; das Bild tritt selbstständig neben die bisher gebrauchten und passt vollkommen in den Zusammenhang. — V. 10. Zum 1. Gl. vgl. 6, 8. 31, 10. *Dich habe ich angerufen*, schon seit längerer Zeit, und thue es fortwährend. — V. 11. Es sind, wie es scheint, die Worte, mit denen der Redende nach V. 10. Gott anzurufen pflegt, um ihn zur Hülfeleistung zu bewegen, und zwar wenigstens bis V. 13. einschliesslich, wahrsch. aber noch weiter; vgl. zu V. 14. Zum 1. Gl. vgl. V. 6., zum 2. Gl. 6, 6.; doch ist die Vorstellung hier etwas anders, insofern durch die Frage in Abrede gestellt wird, dass die Todten *auferstehn* werden, Gott zu preisen. — V. 12. באברין] *in der Unterwelt;* vgl. Hiob 26, 6. 28, 22. — V. 14. Hier könnte die Rede zu V. 10 b. zurückkehren; doch wäre die Wiederholung ziemlich müssig und das nachdrückliche ואני liesse sich kaum hinreichend motiviren; zieht man den V. aber noch zu dem durch V. 10. eingeführten Gebete selbst, so erklärt sich das ואני vortrefflich aus dem Gegensatze gegen die Gott nicht preisenden Todten: *ich dagegen rufe Dich um Hülfe an und jeden Morgen kommt Dir mein Gebet entgegen;* was dem Herrn erfreulich und folglich ein Grund ist, den Redenden am Leben zu erhalten. Mit diesen Worten könnte dann die Anführung füglich schliessen und V. 15. das jetzige Gebet im Anschlusse an V. 10. weiter geführt werden; doch ist dies keineswegs nothwendig und viell. reicht die Anführung bis zum Ende des Ps. תקדמך] *kommt Dir entgegen;* von „zuvorkommen“ oder gar „überraschen“ (*v. Leng.*) kann hier nicht wohl die Rede sein. — V. 15. Zum 1. Gl. vgl. 74, 1., zum 2. Gl. 10, 1. u. ähnl. St. — V. 16. וגוע מנער] *und verscheidend*, d. h. dem Tode nahe, *von Jugend auf*, ich bin stets von Lebensgefahr umgeben gewesen. Der hyperbolische Ausdruck, dessen sich der Dichter bedient, kann kein Hinderniss sein, die fromme Gemeinde als die redende Person zu betrachten; vgl. 129, 1. Dem Worte נְעוּרִים eine andre Bedtg. als die von נְעוּרִים beizulegen, ist unnöthig und gewagt. *Ich trage Deine Schrecknisse*, d. h. sie lasten schwer auf mir. אפונה] ἅπαξ λεγ., das man mit Hülfe des Arab. nothdürftig zu erklären sucht. Es kann wenig Zweifel über die urspr. Lesart obwalten; es wird אֲפוּנָה dagestanden haben und herzustellen sein: schon *will ich ermatten*, d. h. bin ich im Begriff zu ermatten; vgl. der Bedtg. wegen 77, 3. — V. 17. חרוניך] im Plur., nur hier. Sonst vgl. 42, 8. צמתתוני] Die Form, wie sie von den Punctatoren behandelt ist, lässt sich sprachlich nicht rechtfertigen, sondern spricht allen Bildungsgesetzen der hebr. Sprache, wie des ganzen semitischen Sprachstammes, Hohn. Es sind darüber die unglaublichsten Dinge vorgebracht. Die Ver-

gleichung von 119, 139. lässt vermuthen, dass bei der Punctation durch Unachtsamkeit eine Vermischung der Formen Pi'el und Pi'lel Statt gefunden hat; der consonantische Text verlangt: צִמְּתוּנִי in Pi'lel, während Pi'el, das man vor sich zu haben glaubte, צִמְּתוּנִי gelautet haben würde. Ueber den Sinn waltet kein Zweifel ob. — V. 19. Das 2. Gl. gewährt Anstoss; dass מחשך, *finstrer Ort*, hier s. v. a. *unsichtbar* sei, wird hoffentlich nicht leicht mehr geglaubt werden, aber auch die Erkl.: „meine Vertrauten sind — der Ort des Dunkels" (*Ew.*), vgl. Hiob 17, 14., ist hart und man hätte eher (mit *Schnurrer*) מֵרֵעָי erwartet, oder vielmehr man vermisst hinter מחשך einen zweiten Terminus, wie z. B. מֵקֶבֶר od. dgl. Ueberhaupt fehlt es dem Ps., wie schon bemerkt ist, an einem ordentlichen Abschlusse, so dass eine Verstümmelung am Ende ohnehin wahrscheinlich ist.

PSALM LXXXIX.

Inhalt. Gottes ewige Gnade und seine Treue will ich immerdar singen V. 2. 3. (Er hat gesagt:) „Meinem Knechte David habe ich den Bestand seines Geschlechtes und seines Thrones zugeschworen" V. 4. 5. Und Deine Macht und Treue preise der Himmel V. 6., denn wer ist mächtig wie Du und treu? V. 7—9. Du beherrschest die ganze Welt V. 10—14., bist gerecht, gnädig und treu V. 15. Heil dem Volke, das Dir anhängt! V. 16—18., denn sein Schild und König ist des Herrn! V. 19. Damals verhiessest Du David Deinen Schutz V. 20—29. und die ewige Dauer seines Geschlechtes und seines Thrones V. 30—38. Und doch hast Du nun Deinen Gesalbten verworfen, seinen Thron gestürzt, die Tage seiner Jugend gekürzt V. 39—46. Wie lange, o Herr, willst Du zürnen? Gedenke der Kürze des menschlichen Lebens! V. 47—49. Wo sind die Gnaden, die Du David zugeschworen? V. 50. Gedenke des Hohnes, der Deinen Gesalbten trifft! V. 51. 52.

Regelmässige Strophen zeigen sich nicht; die Hauptabschnitte sind hinter V. 19. 38. 46. V. 53. gehört dem Gedichte nicht mehr an, sondern ist die kurze Schlussformel des dritten Buchs der Pss.

Bei diesem Ps. fällt zunächst die geringe Uebereinstimmung zwischen der Ankündigung des Inhalts V. 2. und der Ausführung auf, und wenn man auch die Schilderung der göttlichen Macht V. 6—14. nicht als eine unpassende Abschweifung betrachten will, so bleibt doch die ganze Darstellung der traurigen Gegenwart V. 39—52. für den zu Anfang angekündigten Plan des Dichters störend, da sie in der Färbung ganz als verzweiflungsvoller Vorwurf gegen Gott erscheint. Besonders grell tritt der Widerspruch zwischen dem letzten Abschnitte und V. 19. hervor, wo von dem Könige so die Rede ist, als habe er noch immer den besondern Schutz Gottes zu geniessen. Man könnte deshalb wohl dem Gedanken Raum geben, dass etwa das ganze folg. Stück von V. 20. an erst später hinzugesetzt sei, zu einer Zeit, wo sich die Verhältnisse auf das Ungünstigste verändert hatten; doch ist dies bei genauer Betrachtung des Ganzen nicht

wahrscheinlich. Der Plan des Dichters mag vielmehr so aufzufassen sein, dass von einem unbegränzten Vertrauen auf Gottes Treue in Erfüllung seines Wortes ausgegangen und sofort ein ausführliches Lob desselben ausgesprochen wird, welches schliesslich bei V. 19. den eigentlichen Gegenstand des Gedichtes berührt, nämlich den Schutz, welchen Gott dem Könige seines Volkes zugesagt hat: „Gottes ist unser König!“ Daran knüpft sich dann sogleich in grosser Ausführlichkeit die Darlegung des Verhältnisses nach Gottes eignem Versprechen V. 20—38. Aber freilich, so sehr auch Israel auf Gottes Wort zu bauen fortfährt, für jetzt ist leider das Schicksal von David's Thron ein ganz anderes, als hatte erwartet werden dürfen V. 39—46. Und noch sieht man nicht, wann es besser werden solle V. 47. Und doch ist das Menschenleben kurz! V. 48. 49., baldige Hülfe also jedem Leidenden Noth. Was wird so aus dem göttl. Versprechen? V. 50. Möge deshalb der Herr des Hohns gedenken, den Israel und sein Gesalbter erfahren haben! V. 51. 52. Die Zuversicht, die sich im Eingange aussprach, ist sonach mehr ein künstlerisches Motiv, als die natürliche Stimmung des Dichters, der sehr wohl weiss, wohin er will; die Hoffnungen Israels sind sehr herabgedrückt, doch allerdings auch nach dem Schlusse des Ps. nicht ganz aufgegeben, wohin es ja überhaupt niemals gekommen ist. Der Eingang dient aber gleichsam als Rechtfertigung der dringenden Schlussbitte und lässt Israel, für dessen Gottesdienst der Ps. bestimmt ist, vertrauensvoller erscheinen, als es in Wirklichkeit ist. In künstlerischer Hinsicht wird die Wendung, die der Dichter nimmt, schwerlich Lob verdienen. — Das Zeitalter, in welches die thatsächlichen Umstände führen, ist mit Sicherheit nicht zu bestimmen; Manches würde auf die Zeit bald nach der chaldäischen Eroberung ganz wohl passen, doch ist Nichts vorhanden, was verböte, den Ps. in spätere Zeiten zu versetzen, wofür die Haltung des Ganzen und die gesteigerte Muthlosigkeit Israels entschieden sprechen. Inzwischen ist als gewiss anzusehen, dass das Gedicht nicht in der Zeit von Israels ärgster Noth geschrieben ist, wo man um ganz andre Dinge zu klagen hatte, als der hier behandelte Gegenstand ist. Die etwas eigenthümlich dastehenden VV. 48. 49. sind für eine nähere Zeitbestimmung nicht brauchbar, vgl. zu der St. — Den V. 39. 52. genannten *Gesalbten Gottes* hält *Hitzig* (II. S. 147.) für das Volk selbst, im Widerspruche mit dem deutlich genug ausgesprochenen Wunsche nach Wiedereinsetzung des davidischen Hauses auf den Thron von Juda.

V. 2. חסדי] Die Ausgaben schwanken zwischen der regelmässigen Schreibart חַסְדֵי (edit. Mant.) und der ungewöhnlichen חַסְדֵּי, die Klagel. 3, 22. vorkommt; vgl. *Ew.* §. 212 b. עולם] adv. *immerdar*, ähnlich V. 38.; vgl. auch den folg. V. — V. 3. עולם חסד יבנה] Der Sinn ist nicht sofort klar. Da das Imperf. gebraucht ist, ohne dass ein Zeitpunct in der Vergangenheit angedeutet worden, auf den sich dasselbe zurückbeziehen könnte, so wird man nicht übersetzen dürfen: *auf ewig ist die Gnade gegründet* (*de W.*); vielmehr wäre wörtlich zu übertragen: *immerdar wird Gnade gebaut.* Um aber für

diese Worte in dem Zusammenhange, worin sie stehn, einen vernünftigen Sinn zu gewinnen, möchte das Einfachste sein, innerhalb des Stammes בָּנָה einen ähnlichen Uebergang der Bedtg. anzunehmen, wie der, welcher bei dem Stamme חָיָה Statt hat, in Qal *leben*, in Hif. *am Leben erhalten;* so etwa hier in Qal *bauen*, in Nif. *in baulichem Stande erhalten werden.* Die göttl. Gnade würde einem Gebäude verglichen, das immerdar in gutem Stande erhalten wird. Auch im 2. Gl. ist der Ausdruck etwas gesucht: *die Himmel — mit ihnen stellst Du fest Deine Treue;* grade wie 119, 89. Gottes Wort, seine Verheissung, fest steht *mit dem Himmel.* Der Sinn wird sein: Du lässt Deine Treue so wenig wanken (oder vergehn, vgl. V. 30.), wie den Himmel selber; sie besteht mit ihm, d. i. eben so lange als er. In gleichem Sinne wird auch die Präp. עַם gebraucht, 72, 5. Der Himmel ist durch die Stellung als absol. Nomin. besonders hervorgehoben, weil er so zu sagen das Mass für die Dauer abgeben soll, grade wie im 1. Gl. das adverbiell gebrauchte עוֹלָם vorangestellt wurde. — V. 4. 5. Der Punct, auf den der Dichter insbesondre zielt, indem er von der göttl. Treue spricht, wird nun in der Weise hervorgehoben, dass Gott selbst ohne weitere Einleitungsformel redend eingeführt wird, und zwar den Vertrag verkündend, welchen er einst dem David in Betreff seines Hauses und Thrones bewilligt hat. Der Dichter hat dabei im Ganzen den Inhalt von 2 Sam. 7, 8. ff., besonders aber wohl V. 16. vor Augen. Uebrigens lässt sich nicht läugnen, dass die plötzliche Einführung der Rede Gottes hier ungewöhnlich hart erscheint und deren Inhalt mit Rücksicht auf den ferneren Gang des Gedichtes hier noch sehr entbehrlich war. — V. 6. וְיוֹדוּ] Am wahrscheinlichsten wird hier durch וְ an den Inhalt von V. 2. angeknüpft: *und* ebenso *preise der Himmel* immerdar *Dein wunderbares Thun* u. s. w. *Ewald* bezieht die Worte darauf, dass in dem feierlichen Augenblicke, wo jenes Versprechen gegeben wurde, der ganze Himmel vom Preise Gottes wiederhallen musste; anders wieder Andre. Die Himmel, d. i. die Himmlischen, die Gott preisen sollen, machen eben die *Versammlung der Heiligen* aus; sie sind *reinere* Wesen, als die Irdischen, s. Hiob 15, 15. — V. 7. Wie V. 3—5. den V. 2. ausgesprochenen Vorsatz begründeten, so begründen V. 7. ff. die Aufforderung V. 6.; aber es verwebt sich sogleich das Lob der göttl. Treue und noch mehr der göttl. Macht mit in diese Begründung hinein, bis endlich hinter V. 19. ein Stillstand und eine Rückkehr zum Anfange eintritt. שַׁחַק, hier und V. 38. im Sing., sonst im Plur. = שְׁחָקִים. יִיעָרְךָ] Das Verbum hat sonst transitive Bedtg., hier ist es auffallender Weise s. v. a. *gleich sein* oder *sich gleichstellen.* בְּנֵי אֵלִים] vgl. zu 29, 1. — V. 8. אֵל נַעֲרָץ] Die Worte werden als Substantiv und Adj. zusammengehören: *ein gefürchteter Gott*, näml. ist er, *gar sehr im Kreise der Heiligen*, alle Heiligen fürchten ihn vorzugsweise, mehr als irgend ein andres höheres Wesen, das sie kennen, in der himmlischen Hierarchie. Daher auch im Parallelgliede: *und furchtbar über Alles, das ihn umgiebt*, d. i. mehr als jedes andre himmlische Wesen. Andre knüpfen den

V. als Appositiv an לֵי֫ V. 7. an; wieder Andre wollen אֵל als Subj., נערץ als Präd. fassen, was nicht gebilligt werden kann. Viell. hätte aber der Anfang des folg. V. als Subj. zu V. 8. gezogen werden sollen: *ist der Herr, der Gott der Heerschaaren.* רבה] jedenfalls adv. zu nehmen, wie 78, 15. — V. 9. Bei der jetzigen Versabtheilung ist die Stellung von יָהּ am Schlusse des 1. Gl. etwas auffallend; anders wäre die Sache, wenn die ersten Worte zu V. 8. gezogen würden; auch würden hier dann zwei kürzere Glieder mit einander in Parallele stehn, etwa in diesem Sinne: *wer ist stark wie Du, Jah? und Deine Treue umgiebt Dich rings!* Doch lässt sich nicht läugnen, dass das letzte Gl. sich unter allen Umständen nur unbequem an das erste anschliesst; *Ewalds* Erkl.: „und wessen Treue unter allen rings um Dich ist wie Deine Treue?“ beruht auf Ergänzung der Vergleichungspartikel vor אמונתך und passt sehr gut in den Zusammenhang, doch ist die Auslassung jener Part. den Umständen nach sehr hart und giebt zu Missverständnissen Anlass. — V. 10. בשוא גליו] Die Infinitivform שׂוֹא von נָשָׂא in der Bedtg. *sich erheben* kommt nur hier vor und ist eben so wie das verwandte שִׂיא Hiob 20, 6. abnorm gebildet, indem das vocallose radicale י bei *langem* Grundvocale der Form nicht abzufallen pflegt. Mit Rücksicht hierauf ist *Hitzig* geneigt בְּשׂוֹא zu lesen, als abnorm gebildeten Inf. von נָשָׂאָה; es ist jedoch nicht rathsam, die eine Abnormität durch eine andre zu beseitigen, und eher könnte man nach 65, 8. gradezu בְּשָׂאוֹן aufnehmen, obgleich die Entstehung der jetzigen Lesart dann nicht leicht nachzuweisen wäre. Ist die Textes-Lesart richtig, so kommt darauf nicht viel an, ob man שׂוֹא als eigentl. Inf. nimmt, oder als sog. Inf. nominascens. — V. 11. רכאת] Die Punctation nach der Weise der חֲלָלִים; vgl. 44, 20. כחלל] *wie* man *einen Erschlagenen* zermalmt, d. h. viell. widerstandslos. Wegen רהב vgl. zu 87, 4. — V. 12. יסדתם] Das Verbum, häufig von der Gründung der Erde gebraucht, wird hier zugleich auf die gesammte irdische Schöpfung übertragen. — V. 13. *Tabor und Hermon sprechen* gleichsam *frohlockend Deinen Namen aus;* viell. sind diese Puncte mit Rücksicht auf ihre westliche und östliche Lage gewählt, so dass die vier Weltgegenden sämmtlich bezeichnet wären. — V. 14. *Dein ist ein Arm mit Kraft,* d. h. ein kräftiger Arm. — V. 15. מכון כסאך] gleichsam *das Fundament*, worauf der Thron fest steht, das ihn unerschütterlich macht. יקדמו פ׳] *gehn vor Dir auf* und verkünden so Deine Ankunft; vgl. 85, 14. Anders ist der Sinn derselben Formel 17, 13. 95, 2. — V. 16. תרועה] ohne Zweifel von der frohen Feier der hohen Feste zu verstehn. Die da *wandeln im Lichte Deines Antlitzes*, unter Deinem gnädigen Schutze, vgl. 4, 7. 44, 4. — V. 17. *Und die sich* stolz *erheben durch* die Wirkung *Deiner Gerechtigkeit;* vgl. 27, 6. Das בְּ in בצדקתך ist anders zu fassen, als das in בשמך, und zwar ebenso wie das in בְּרְצוֹנְךָ V. 18. — V. 18. תפארת עזמו] *ihr mächtiger Schmuck*, indem das Suff. den ganzen zusammengesetzten Terminus bestimmt. Im 2. Gl. ist das K'tîb תָּרִים unbedenklich, vgl. 92, 11. 148, 14. 1 Sam. 2, 10.; das Q'rî mag hauptsächlich durch

V. 25. veranlasst sein. Uebrigens vgl. zu 75, 5. — V. 19. Die Sprache erlaubt nicht zu übersetzen: „denn der Herr ist unser Schild und der Heilige Israels unser König", wie man mit Rücksicht auf die in den Vorbemerkungen besprochene Schwierigkeit, diesen V. mit V. 39—52. zu vereinbaren, versucht hat; vgl. *Ew.* §. 301 d. am Ende. Der Sinn kann nur sein: *denn des Herrn* (Schützling) *ist unser Schild* (der König, vgl. zu 84, 10.), *des Heiligen Israel's unser König.* Durch כִּי wird abermals an V. 17. angeknüpft, so dass es dem כִּי V. 18. parallel steht. — V. 20. אז] *damals*, etwa mit Beziehung auf die Anführung V. 4. 5., oder (da diese misslich erscheinen kann) viell. s. v. a. zu seiner Zeit, *einst*, wie auch *Ewald* übersetzt. בחזון לחסידך] sprachst Du *in einem Gesichte zu Deinem Frommen;* jedenfalls ist die dem Propheten Nathan zu Theil gewordene Offenbarung gemeint, vgl. 2 Sam. 7, 17. 1 Chr. 17, 15. Ob aber unter dem Frommen Nathan oder vielmehr David selbst zu verstehn sei, an den ja die Offenbarung durch jenen gelangte, lässt sich nicht sicher entscheiden. Die Variante לַחֲסִידֶיךָ scheint den Vorzug nicht zu verdienen, wenn sie auch schon von den alten Versionen ausgedrückt wird. *Ich habe Hülfe gelegt auf einen Helden;* der Ausdruck ist seltsam und kehrt so nicht wieder; viel natürlicher ist die Verwendung desselben Verbi 21, 6. עֶזֶר *ein Diadem* würde zu demselben besser passen, vgl. 2 Kön. 11, 12., doch käme dessen Erwähnung viell. etwas zu früh. בחור] Ob *ein Auserwählter* gemeint sein, oder *ein Jüngling*, lässt sich nicht entscheiden, da beides sehr wohl auf David passt. — V. 21. *Ich habe David gefunden*, näml. als den für meine erhabenen Zwecke geeigneten Mann. — V. 22. *An dem meine Hand festhalten wird*, indem sie ihn leitet näml.; vgl. für den Ausdruck 78, 37. — V. 23. Die Abhängigkeit von אֲשֶׁר V. 22. kann hier und in den nächstfolgenden VV. noch fortdauern; doch ist es bequemer unabhängige Sätze anzunehmen. לא־ישיא וגו׳] *nicht wird* (soll) *ein Feind ihn als Gläubiger drücken;* diese Erkl. ist nach der Constr. mit בְּ die wahrscheinlichste und passt gut in die Parallele. Andre übersetzen: „nicht soll ihn täuschen (oder überraschen) ein Feind". Für den Ausdruck im 2. Gl. vgl. 2 Sam. 7, 10. — V. 25. *Meine Treue und Gnade werden* (sollen) *mit ihm sein*, ihn stets begleiten *und durch meinen Namen wird sein Horn sich heben*, d. h. durch die Kraft dessen, was in meinem Namen ausgesprochen liegt; vgl. zu 20, 2. 44, 6. — V. 26. *Und ich werde seine Hand auf das Meer legen und auf die Ströme seine Rechte*, ihm Gewalt darüber geben; ohne Zweifel mit Beziehung auf die Ausdehnung des davidischen Reiches, obgleich man es mit der Gewalt über das Meer nicht so genau nehmen darf. *Die Ströme* sind wohl am ersten der Euphrat und seine Canäle, wie הַיְאֹרִים der Nil und seine Canäle. — V. 27. Vgl. die auf Salomo sich beziehenden Worte 2 Sam. 7, 14.; auch Hiob 17, 14. — V. 28. אף־אני] im Gegensatze gegen הוא V. 27.: dafür werde *ich* ihn auch *zu* (meinem) *Erstgebornen* machen, d. i. zum Vornehmsten und Geliebtesten unter allen meinen Söhnen, womit hier die Könige gemeint sind; vgl. 2, 7. Zum Ausdruck im

2. Gl. vgl. Deut. 26, 19. 28, 1. — V. 29. Das K'tîb ist nur der später festgestellten engen Verbindung mit dem folg. לוֹ zu Gefallen abgeändert worden. *Mein Bund*, d. h. das was ich ihm feierlich zugesagt, *bleibt ihm beständig*, wird ihm nicht wieder entzogen werden. — V. 30. *Und seinen Samen werde ich für die Ewigkeit machen*, d. h. unvergänglich machen; vgl. 2 Sam. 7, 12. 16. Zum 2. Gl. vgl. V. 37. f. Hiob 14, 12. u. ähnl. St. — V. 31—33. Vgl. die Aeusserung in Bezug auf Salomo 2 Sam. 7, 14. Der *Stecken* heisst dort: שֵׁבֶט אֲנָשִׁים, die *Plagen* נִגְעֵי בְנֵי אָדָם, womit die natürlichen Strafen gemeint sind, die Gott nicht erlassen will, während er doch um David's willen seinem Sohne die Herrschaft nicht nehmen wird. — V. 34. לֹא־אַפִּיר] *nicht will ich* meine Gnade von ihm *wegbrechen;* man bricht sonst den Bund, den man mit Jemandem geschlossen, vgl. Richt. 2, 1.: לֹא־אָפֵר בְּרִיתִי אִתְּכֶם לְעוֹלָם u. ö., einmal (85, 5.) heisst es auch: „brich Deinen Zorn gegen uns", d. h. den Du gegen uns hegst; aber damit ist der Ausdruck hier noch nicht gerechtfertigt. Die Vergleichung von 2 Sam. 7, 15. und noch mehr die von 1 Chr. 17, 13. lehrt, was hier stehn sollte, nämlich. לֹא־אָסִיר *nicht will ich entfernen* von ihm, ihm entziehen, meine Gnade. Die Entstellung des Buchst. ס in פ veranlasste zugleich die ungewöhnliche Form אָפֵּר für אָפִר. Viell. hat auch 85, 5. urspr. וְהָסֵר gestanden, wie es denn auch Pred. 11, 10. heisst: וְהָסֵר כַּעַס מִלִּבֶּךָ. — V. 36. אַחַת] *einmal*, und das ist genug; vgl. 62, 12. Dagegen *v. Leng.*: „Eines hab' ich geschworen", mit Beziehung auf V. 37. f., was immerhin möglich wäre. בְּקָדְשִׁי] *bei meiner Heiligkeit*, etwa mit einer Formel wie: „so wahr ich heilig bin". *Ges.* (lex. man. p. 809 a.): *in sacrario meo*, wie 60, 8. אִם־לְדָוִד אְ] *nicht werde ich D. belügen;* אִם ist Verneinungspartikel geworden, aber man hüte sich hier die Anführung des im 1. Gl. erwähnten Schwures finden zu wollen. — V. 37. כַּשֶּׁמֶשׁ] Vgl. 72, 5. 17. — V. 38. כַּיָּרֵחַ] Vgl. 72, 5. 7. *Und der Zeuge am Himmel ist zuverlässig;* der Ausdruck wird auf den Mond gedeutet, obgleich dessen Erwähnung im 1. Gl. eine ganz andre Bedtg. hatte, als die einer Zeugenschaft, die hier überhaupt sehr überflüssig erscheint. Andre haben an den Regenbogen gedacht, als Zeichen des Bundes mit Noah, Gen. 9, 13. ff., und übersetzen mit Wiederholung der Vergleichungspartikel: „und gleich dem Zeugen am Himmel soll er beständig sein", oder ähnl. Aus der wichtigen Parallelstelle 2 Sam. 7, 16. wird allerdings klar, dass יִכּוֹן im 1. Gl. und נֶאֱמָן im 2. gleiches oder analoges Subj. haben sollen; hier würde als solches für beide כִּסְאוֹ V. 37. genügen; aber die Ergänzung der Präpos. בְּ ist unbequem und die Buchstaben ועד unmittelbar hinter עוֹלָם bringen sofort die bekannte Formel עַד עוֹלָם in Erinnerung. Viell. ist vor בשחק ein Wort ausgefallen, etwa wie בָּאוֹר od. dgl. — V. 39. In dem Augenblicke, wo das göttl. Versprechen in der allerschärfsten Weise hingestellt ist, wendet sich die Betrachtung der traurigen Gegenwart zu. *Und Du*, derselbe Gott, der solche bestimmte Versprechungen gegeben hat, *hast verworfen;* wiederum ohne Obj. wie 44, 24. 74, 1. 77, 8. *Hast Deinen Zorn ausgelassen an Deinem Gesalbten*, der nach dem

Vorhergehenden unmöglich ein Andrer sein kann, als Juda's letzter König aus David's Geschlechte, woraus aber nicht folgt, dass nicht seitdem geraume Zeit verflossen sei. — V. 40. נאַרחתה] Vgl. Klagel. 2, 7. Zum 2. Gl. vgl. 74, 7. — V. 41. Aehnlich in Bezug auf Israel 80, 13. מחתה] = מָשַׁתָּה Ez. 6, 14. 35, 3. u. ö. — V. 42. Auch hier vgl. 80, 13. — V. 44. אף־תשיב] *Und Du liessest zurückweichen* vor dem Feinde, nicht siegreich vordringen, *die Schärfe seines Schwerdtes;* wenn anders צור diesen für den Zusammenhang sehr passenden Sinn hatte. „Der Felsen seines Schwertes" (bei *v. Leng.*) wird wenigstens das Richtige nicht treffen. Viell. soll צור nach der Absicht des Dichters Anrede an Gott sein, vgl. Deut. 32, 4. 31. Uebrigens bezieht sich das Imperf. auf den aus dem Vorhergehenden bereits deutlichen Zeitpunct in der Vergangenheit. Die Punctation הֲקֵמֹתוֹ scheint mit dem Vorrücken des Wortaccents zusammenzuhängen, vgl. Deut. 27, 2. 2 Kön. 9, 2.; jedoch auch Mich. 5, 4. — V. 45. השבת משהרו] Statt der masoretischen Lesart מְשַׁהֲרוֹ finden sich die Varianten מְטַהֲרוֹ und מְיַהֲרוֹ, von denen die erste von der officiellen Lesart nicht wesentlich verschieden ist, die zweite wahrsch. ein Nomen מְיַהֲרָה voraussetzt, das sonst nicht vorkommt und keinen grösseren Anspruch auf Anerkennung hat, als das in den andern Lesarten enthaltene, mit der Präp. מִן verbundene, ebenfalls nicht weiter vorkommende Nomen טְהָר oder טֹהַר. Dieses aber ist von derselben Bildung, wie die arab. Nomina غُرَاب, غُلَام u. dgl. m., und steht im Hebr. auf einer Stufe mit Nominibus wie כְּתָב (= كِتَاب) יְקַר אֵיל u. s. w. Ob das Sch'wa mob. einfach oder zusammengesetzt sei, ist für den Character der Form gleichgültig; die Schreibart mit Sch'wa compos. verdient aber hinter dem Dag. forte den Vorzug, und dass grade der O-Laut anklingt, hat keinen andern Grund, als den, dass hier in einer älteren Sprachperiode der kurze Vocal (wie im Arab.) gehört wurde. Gleiches Ursprungs ist z. B. das Chat. Qamesz in בָּעֲרָה 2 Kön. 2, 1. und in der Passivform חֻמְרְמְתִּי Klagel. 2, 11. Der Gebrauch der Präp. מִן bei dem Verbum חִשַּׂבְתִּי erklärt sich am richtigsten nach Analogie von Jes. 25, 2., vgl. *Ew.* §. 327 b., in folg. Weise: *desinere fecisti, ut non amplius sit splendor ejus;* vgl. *Ges.* lex. man. p. 351 a. — V. 46. *Du hast die Tage seiner Jugend verkürzt*, d. h. ihn jung sterben lassen. Dass von dem *letzten* jüdischen Könige aus davidischem Geschlechte die Rede sei, scheint die einzige natürliche Annahme. Zedekia war 32 Jahre alt, als er geblendet nach Babylon abgeführt und ins Gefängniss geworfen wurde, wo er wahrsch. bald gestorben ist, vgl. Jer. 52, 11. — V. 47. לנצח] *fortwährend*, ohne Unterbrechung, vgl. zu 13, 2. Sehr ähnlich ist im Ganzen 79, 5. — V. 48. זכר־אני] Da die Worte nicht bedeuten können: „gedenke meiner", und da „gedenke, ich" in der Verbindung mit dem Folg. sinnlos ist, so hat man wie V. 51. זְכֹר אֲדֹנָי zu lesen: *gedenke, o Herr, was das Leben ist*, eine wie kurze Spanne Zeit näml. Diese schon von *Houbigant* vorgeschlagene Verbesserung wird auch von *Ew.* und *Hitzig* empfohlen und ist einem

andern Vorschlage vorzuziehen, wornach im Anschlusse an 39, 5. gelesen werden sollte: זְכֹר אֲנִי מֶה־חָדֵל. Die Wortstellung wäre aber dann eine unrichtige. [על־מה־שוא Man erklärt: *zu welchem Nichts Du geschaffen hast* u. s. w., d. h. als wie nichtige, schnell vergängliche Wesen. Viell. richtig; doch könnte עַל möglicher Weise nicht den Zweck des Schaffens bezeichnen sollen, sondern gewissermassen die Grundlage, auf der das geschaffene Wesen beruhen, auf die es sich stützen soll, so dass der Sinn wäre: *auf welchem Nichts* (auf wie vergänglicher Grundlage) *Du geschaffen hast* u. s. w. Die ältere Erkl. „warum hättest Du alle Menschen umsonst geschaffen?“ wird durch die Parallele und den ganzen Zusammenhang nicht empfohlen, wenn auch שׁוא als Adv. unbedenklich ist, vgl. 127, 1. Uebrigens befremdet der hier und im folg. V. ausgeführte Gedanke auf den ersten Blick, aber eine Auffassung, wornach etwa auf die Ansprüche einer bestimmten Person aus David's Geschlechte hingewiesen würde, die bei der Kürze des menschlichen Lebens Gefahr liefe, ihre gerechten Erwartungen nicht mehr erfüllt zu sehen, würde gewiss verfehlt zu nennen sein. Am natürlichsten wird man annehmen dürfen, dass gleichsam Israel's Ungeduld nach Wiederherstellung des davidischen Thrones dadurch ausgedrückt wird, dass darauf aufmerksam gemacht wird, wie eine Generation nach der andern hinstirbt, ohne der dem Volke von Gott zugesagten Wohlthat theilhaft zu werden; das menschliche Leben ist so kurz, möge doch Gott noch *den jetzt Lebenden* den ersehnten Herrscher schenken, den König, der bestimmt ist, den Glanz des davidischen Hauses zu erneuern! — V. 50. Das 2. Gl. ist allerdings relativ zu fassen: *die Du geschworen*, d. h. aber nur: deren beständige Dauer Du geschworen. — V. 51. 52. Die Worte sind hier nicht sowohl kurz und abgebrochen, in Folge tiefster Wehmuth, wie *Ewald* meint, als vielmehr zum Theil dunkel und unverständlich in Folge einer Beschädigung des Textes. Das 1. Gl. von V. 51. freilich ist nicht dunkel: Gottes Knechte (d. i. Israel) haben mit getragen an der Schmach ihres Königs V. 42. Und an dieses 1. Gl. schliesst sich in Sinn und Constr. das 1. Gl. von V. 52. unmittelbar an: *gedenke des Hohns Deiner Knechte, womit Deine Feinde* (sie) *gehöhnt.* Auch das Folg. schliesst sich in der Weise an, dass man zu wiederholen hat: gedenke des Hohnes, — *womit sie gehöhnt die Schritte Deines Gesalbten*, desselben natürlich, dessen unglückliches Schicksal oben V. 39—46. ausgemalt war. Aber das 2. Gl. von V. 51. ist nach Form und Inhalt dem klaren Sinne der benachbarten Versglieder völlig fremd und kann so, wie es ist, an dieser Stelle schwerlich seinen natürlichen Platz haben. Die Worte „mein im Busen Tragen alle die vielen Völker“, d. i. dass ich im Busen trage u. s. w., können im Hebr. keinen andern Sinn haben, als diesen: „dass ich alle die vielen Völker sorgsam hege und hüte“; aber was soll das hier? und wer kann das von sich sagen, ausser Gott? Darüber findet man bei den Auslegern gar keinen oder keinen irgend befriedigenden Aufschluss. *Ewald* übersetzt ohne weitere Erläuterung: „gedenke, Herr, des Hohnes Deiner Diener, was ich

im Busen trage, all' der vielen Völker, womit verhöhnen Deine Feinde" u. s. w., was nicht leicht jemand verstehn wird. *De Wette:* „gedenke des Hohnes Deiner Knechte, dass ich im Busen trage all die vielen Völker, dass höhnen Deine Feinde", mit der Nichts erklärenden Erläuterung: „dass ich mir angelegen sein lasse all die vielen Völker". Aehnlich *v. Leng.* mit der seltsamen Bemerkung: „die Gemeinde trägt gleichsam die vielen Völker selbst im Busen in der Schmach, welche sie von ihnen zu erleiden hat". Nach *Köster* „muss das Tragen im Busen hier Ertragung der Leiden sein; „ich ertrage sie" heisst also: ich ertrage ihre Kränkungen". Diesen Zwang und diese Folgerung darf sich aber der hebr. Sprachgebrauch nicht gefallen lassen. Andre ergänzen nach dem Vorgange des *Chald.*, der sich allerdings helfen musste, so gut er konnte, hinter כל aus dem 1. Gl. חרפת. Dass der Text irgendwie beschädigt sei, kann nicht wohl zweifelhaft sein; wie etwa zu helfen, ist aber um so schwieriger zu sagen, da zugleich die angemessene Gliederung der Verse und der enge Zusammenhang von V. 52. mit dem 1. Gl. von V. 51. zu berücksichtigen sind. Uebrigens ist רבים natürlich nicht Adj. zu עמים, sondern hat als unbestimmtes Zahlwort eine viel grössere Selbstständigkeit und kann dem Namen der gezählten Sache füglich vorangehn. [עקבות מ׳ eig. *die Spuren Deines Gesalbten*, d. h. ihn selbst, wo er ging und stand.

VIERTES BUCH.

PSALM XC.

Inhalt. Herr, Du bist uns ein Schutz gewesen von Geschlecht zu Geschlecht! V. 1. Du bist Gott von Ewigkeit her und bis in Ewigkeit V. 2., wandelst den Menschen in Staub V. 3.; denn Du bist ewig V. 4., sie aber vergehn schnell V. 5. 6., indem Dein Zorn uns vernichtet V. 7. Du kennst all' unsre Vergehn V. 8., und so schwinden unsre Tage rasch durch Deinen Unwillen V. 9.; kaum erreichen wir ein Alter von siebenzig bis achtzig Jahren mühseligen Lebens V. 10. Wer erkennt, wie er soll, Deines Zornes Gewalt? V. 11. Lehre uns weise haushalten mit unsrer Lebenszeit! V. 12. Kehre wieder, o Herr! wie lange säumst Du? Habe Mitleid mit Deinen Knechten! V. 13. Schenke uns Deine Gnade, dass wir froh seien unser Leben lang V. 14. Entschädige uns für das Unglück, das wir erlebt V. 15. Zeige uns Deine Macht und Herrlichkeit V. 16. Gottes Huld sei über uns! Lass gelingen was wir unternehmen! V. 17.

Regelmässige Strophenbildung lässt sich nicht erkennen. V. 1. sondert sich von dem folgenden Hauptstücke V. 2—12. deutlich ab und sichert, indem es auf den Schluss V. 13—17. hinweist, die Einheit des ganzen Gedichtes.

Die Art, wie der Dichter seinen Gegenstand behandelt, ist sehr eigenthümlich. Obgleich V. 13. 15. f. keinen Zweifel darüber lassen, dass eine lange Unglücksperiode für Israel dies Gemeindegebet veranlasst, motivirt doch der Dichter die Bitte der Gemeinde um Mitleid und Gnade nicht in der gewöhnlichen Weise durch Berufung auf das besondre Verhältniss zwischen Israel und seinem Herrn, sondern durch eine sinnige Betrachtung der alle Menschen gleichmässig berührenden Kürze des Lebens. Der Grund für diese wird in der Strenge Gottes gegen die Vergehungen der Menschen gefunden; um seinen Zorn abzuwenden soviel als möglich ist, wird um ein weises Herz gebeten V. 12., das durch Vermeidung von Vergehen wenigstens eine Abkürzung der Lebenszeit verhüten kann. An diese Bitte und den guten Vorsatz, den sie in sich schliesst, knüpft sich sofort, und allerdings mit sehr raschem Uebergange, die zweite, wesentlichste Bitte um Gnade für das seit Jahren leidende Israel; indessen ist man schon durch den Eingang V. 1. hinreichend auf diese Wendung vorbereitet. Wie in andern Pss. aus Israel's Unglückszeit wird auch hier das längst erwartete thätige Einschreiten Gottes herbeigewünscht V. 16. Es ist an sich sehr wahrscheinlich, dass die Unglücksperiode, welche diesem Ps. seine Entstehung gab, keine andere sei, als die im Psalter vorherrschend behandelte nachexilische, obgleich sich weder der Zeitpunct der Abfassung näher bestimmen, noch auch streng beweisen lässt, dass nicht eine andre Unglücksperiode zum Grunde liegen *könne*. Auf jeden Fall hat Israel schon *lange* gelitten, s. V. 13. f. Der Dichter zeigt übrigens bei der Ausführung seines eigenthümlichen Planes eine schöne und ihres Eindrucks nicht verfehlende Stimmung des Gemüths; doch ist die Verknüpfung der Gedanken in dem Haupttheile des Gedichtes oft etwas lose, wie man dies bei sehr vielen der schönsten lyrischen Gedichte des älteren und neueren Orients findet.

V. 1. מָעוֹן וגו׳] Nach dem sonstigen Gebrauche des Wortes lässt sich nicht annehmen, dass מָעוֹן *Wohnung* hier (und etwa 71, 3. 91, 9.) s. v. a. *Zuflucht* sein solle; in diesem Sinne wird vielmehr regelmässig מָעוֹז gebraucht, vgl. zu 27, 1. Es wird demnach hier, wie 71, 3., eine Entstellung dieses Wortes anzunehmen sein, die beseitigt werden muss. Auf die Stelle Deut. 33, 27., wo das Fem. מְעֹנָה durch *Zuflucht* erklärt wird, darf man sich bei dem Zustande des dortigen Textes nicht berufen. — V. 2. ויחוללך ארץ] Man hat verschiedene Erklärungen versucht: „und (ehe) die Erde kreiste", gebar, näml. Pflanzen und Thiere, vgl. Gen. 1, 11. f. 24.; aber der characteristische Ausdruck חִיל findet sich dort nicht und die Parallele lässt etwas Anderes erwarten. Andre daher: *und* (ehe) *Du gebarst*, d. h. schufst, *die Erde*, mit Rücksicht auf Deut. 32, 18., wo Gott Israel's מְחוֹלֶלְךָ *Erzeuger* heisst; aber wenn auch Israel als Gottes Sohn betrachtet

werden kann (vgl. 80, 16.), so darum noch nicht die Erde als Gottes Tochter. Ueberdies spricht der Parallelismus ebenfalls nicht für diese Erkl. *Ewald* nimmt an, *kreisen* könne dichterisch stehn für „in der Geburt, im Entstehn liegen", und die Aussprache מֻחֹלָלִ im Passiv sei wohl nicht nöthig. Da jedoch jenes unmöglich zugegeben werden kann, so dürfte eben Letzteres, die Veränderung der Punctation, das allein Richtige sein, wie denn zugleich die Parallele nichts Anderes erwarten liess. Was die jetzige Punctation veranlasst habe, bleibt dabei freilich unklar. אתה אל] Dieser Nominalsatz hat in Bezug auf den ersten Theil des V. den Werth von: „Du warst Gott", in Bezug auf die zunächst vorhergehenden Worte aber den von: „Du bist (und bleibst) Gott". Den Uebergang von V. 1. zum Folg. wird man sich so vermittelt denken dürfen: Du bist stets unsre Zuflucht gewesen, wer könnte es auch sonst sein, da Du allein der ewige und allmächtige Gott bist? Von da aus wird dann auf die menschliche Schwäche übergegangen. — V. 3. תשב] für תָּשֵׁב, vgl. *Ew.* §. 131 b. *Du lässt den* (schwachen) *Menschen zurückkehren*, nach Gen. 3, 19. zur Erde, zum Staube, dagegen hier עד־דכא. Der Ausdruck ist eigenthümlich; sonst bedeutet דַּכָּא (von דכא) *zermalmt*, vgl. zu 34, 19., und als etwas Zermalmtes, Zerriebenes, soll nach *Gesen.* u. AA. *der Staub* hier דַּכָּא heissen. Andre sehen dagegen in dem Worte eine spätere Schreibart für דַּכָּה (vgl. *Ew.* §. 173 b.), entw. als Femin. von דַּךְ *contritus*, in demselben Sinne von *Staub*, oder als Abstractform in der Bedtg. *contritio*. Ein passender Sinn wird wenigstens bei allen diesen Erklärungen festgehalten, schwerlich aber bei *v. Leng.'s*: „Du lässest den Menschen zurückkehren bis zum Zermalmten oder Erschlagenen". Möglich wäre, dass עַד nach der Absicht des Dichters als Conjunction zu verstehn wäre, worauf ein Perfect im Passiv hätte folgen sollen: „bis dass er (gänzlich) zermalmt ist"; doch würde der Sinn von תשב dann unvollständig bleiben. Das 2. Gl. muss, wie das 1., aus Gen. 3, 19. erklärt werden. — V. 4. כִּי leitet nicht eine Begründung ein, sondern eine Erläuterung des Thatsächlichen: Gott ist ewig, indem für ihn tausend verflossene Jahre nicht mehr bedeuten, als für den Menschen ein einziger, kaum verflossener Tag. כי יעבר] eig. *wann er schwindet*, d. h. zu Ende ist. Im letzten Gl. wird am natürlichsen die Präp. בְּ vor אשמורת wieder ergänzt. — V. 5. Im Gegensatze wird nun die Vergänglichkeit des Menschen genauer betrachtet; aber es fehlt dem V. innere Harmonie und eine erträgliche Parallel-Gliederung, so dass die Richtigkeit des Textes sehr zweifelhaft erscheinen muss. Am meisten Anstoss gewährt in diesen Beziehungen das Wort זרמתם. Man übersetzt: *Du schwemmst sie hinweg*, näml. die Menschen, von jeher und fortwährend (daher das Perf.), vgl. 77, 18. und das Nomen זֶרֶם. Das Bild wäre keineswegs an sich unpassend, aber dass unmittelbar nachher zwei andere, völlig verschiedenartige Bilder gebraucht werden, und dass hier noch die Anrede an Gott beibehalten, dann aber sofort verlassen wird, ist störend und unbequem. In den rhythmischen Parallelismus passt das Wort gar nicht; es kann weder ein eignes Versglied bilden, noch

verschmilzt es sich leidlich mit dem Folg. zu Einem Gl. Uebrigens erklärt *Hitzig* anders: „Du strömest sie aus", mit Beziehung auf die Zeugung, vgl. זְרָמָה Ez. 23, 20., was nicht nur an sich sehr bedenklich erscheint, sondern auch von dem in V. 3. bereits angedeuteten Gegenstande zu weit ablenkt. *Ein Schlummer sind sie* gleichsam; ebenfalls ein befremdender Ausdruck. Man erwartete etwa *ein Traumbild*, oder nach 39, 7. 73, 20. *ein Schattenbild*, צֶלֶם. *Hitzig* übersetzt: „sie ruhen im Schlaf" und denkt dabei an „den Schlaf im Mutterleibe, dem am Morgen das Erwachen, das Aufblühn zum Leben folgt"; die Sache würde aber auf keine Weise hieher gehören, selbst wenn die Erkl. überhaupt Wahrscheinlichkeit für sich hätte. Das letzte Gl. bringt wieder ein neues Bild und hat natürlich mit der שׁנה Nichts mehr zu thun. Da die Menschen jedenfalls Subj. sind, so könnte man etwa übersetzen: (sie sind) *am Morgen dem Grase gleich, das* (demnächst schnell) *vergeht*. Sie sind es aber auch am Abend, worauf hier viel mehr ankommt, und jedenfalls wäre es überflüssig und unangemessen, dass *hier schon* das Gras als vergänglich bezeichnet würde, da später ausführlicher vom Verwelken desselben die Rede ist. Aehnlich übersetzt *Ewald*, doch mit andrer Wendung des Gedankens: *am Morgen* schon (früh also, oder bald) sind sie *wie das Gras, das vergeht;* wobei jedoch bedenklich ist, dass dem בַּבֹּקֶר im nächsten V. nicht derselbe Werth beigelegt werden kann, und besonders, dass das Gras, dem der Mensch gleichgestellt wird, *nicht* am Morgen, sondern erst gegen Abend verwelkt. Unter diesen Umständen ist (z. B. von *Gesen.*) für חָלַף die Bedtg. von *revirescere* angenommen worden, die sonst nur dem Hif. הֶחֱלִיף zukommt, und dafür von Andern das einfache *virescere, Sprossen treiben, sprossen*, substituirt. Wenn dies gestattet wäre, was immer zweifelhaft ist, so würde die Sache dadurch allerdings erleichtert und man hätte zu übersetzen entw.: *am Morgen* sind sie *wie Gras, das sprosst;* oder unter Annahme eines raschen Wechsels im Numerus: *am Morgen sprosst er* (der Mensch) *wie Gras*. Zu beiden Erklärungen würde das 1. Gl. des folg. V., wo dasselbe Verbum wiederkehrt, sehr gut passen. Die Gliederung des V. wird freilich dadurch nicht verbessert, dieser ist aber durch die Erklärung überhaupt nicht zu helfen. Sinnlos kann man dagegen das Versglied, so aufgefasst, mit Recht nicht nennen, da sich die Gedankenreihe in Verbindung mit dem Folg. gar nicht unangemessen so entwickeln würde: die Menschen sind ein (täuschendes) Traumbild; sie sind am Morgen dem sprossenden (aber gleichfalls täuschenden) Grase gleich; dieses näml. blüht am Morgen, aber am Abend verwelkt es. Es würde daher auch, falls der V. in beschädigtem Zustande auf uns gekommen sein sollte, ein Verdacht zunächst nur das Wort זרמתם treffen. — V. 6. Subj. ist das Gras, indem die Vergleichung V. 5. nunmehr näher erläutert wird. Bei יחלף erneuern sich dieselben Fragen, die bei V. 5. besprochen sind; es muss jedoch noch besonders darauf aufmerksam gemacht werden, wie nachtheilig es für die Gliederung des V. wäre, wenn man übersetzen wollte: *am Morgen blüht es und vergeht* dann;

am Abend (oder wohl besser: *bis zum Abend*) *welkt es und verdorrt.* יָמוֹלֵל muss so gut wie יָמֹלּוּ 37, 2. (s. zu der St.) vom *Verwelken* verstanden werden. Vgl. übrigens im Ganzen Jes. 40, 6. ff. — V. 7. Worin die Kürze des menschlichen Lebens ihren Grund habe, wird nunmehr ausgeführt. Die Rede geht in die 1. Pers. Plur. über, nicht weil die Gemeinde als solche bezeichnet werden soll, sondern weil ihre Mitglieder sich eben auch in ihrer menschlichen Schwäche fühlen; zwar erhalten wohl die nächsten VV. durch die von Israel gemachten Erfahrungen eine eigenthümliche Färbung, aber namentlich V. 10. zeigt deutlich genug, dass noch immer der allgemein menschliche Standpunct festgehalten werden soll. Die Perfectformen erklären sich aus der von jeher gemachten Erfahrung rücksichtlich der menschlichen Geschicke. *Ewald* fasst den Uebergang hier anders auf, indem er erklärt: „wir bedürfen dieser Zuflucht zu Dir, *denn*“ u. s. w.; also wie es scheint mit unmittelbarer Anknüpfung an V. 1. Aber auch abgesehen von der Rücksicht auf V. 10. würde eine solche Verknüpfung der in V. 1. und hier ausgesprochenen Gedanken immer eine sehr unangemessene sein. *Denn wir* (Menschen, nicht: wir Juden) *vergehn durch Deinen Zorn, werden durch Deinen Grimm hinweggescheucht,* näml. von der Erde, also = wir sterben; vgl. 104, 29. — V. 8. Gottes Zorn rührt natürlich von den Vergehungen der Menschen her, und er kennt sie alle, auch die, welche der Mensch selbst nicht als solche kennt: עֲלָמֵינוּ für עֲלָמֵינוּ s. v. a. die נִסְתָּרוֹת 19, 13., s. zu d. St. Andre nehmen jedoch das Wort als Sing., dann wäre es gleichsam *unser Geheimstes,* unser verborgenstes Innere. Wegen der Betonung von שָׁתָּ (שַׁתָּה) s. *Ew.* §. 190 c. Not. 3. לְמֵאוֹר פָּנֶיךָ] *dem* Alles erhellenden *Lichte Deines Antlitzes* setzest Du sie (oder es) gleichsam aus; diese Verbindung von שִׁית mit לְ ist eigenthümlich, aber nicht bedenklich. — V. 9. Dass dem so sei, zeigt sich klar, da die Tage des Menschen zu Ende gehn (פָּנָה vgl. Jer. 6, 4.) unter Gottes Zorn, in eitel Mühsal und Unheil nach V. 10., und sie ihre Jahre gewissermassen *aufzehren* so rasch, wie ein Gedanke kömmt und geht. Auch hier zeigt das letzte Gl. sehr deutlich den allgemeinen Standpunct, auf dem sich der Redende hält. — V. 10. Dieselben Gedanken in andrer Form: kurz ist das Leben und voll von Plage. Der Ausdruck im 1. Gl. ist nicht ohne Härte: *die Tage unsrer Jahre,* d. h. unsre Lebenszeit, — *in ihnen sind siebenzig Jahre,* oder mit andern Worten: sie befassen siebenzig J. Auch das folg. ואם בגבורות ist eigenthümlich und wird verschieden erklärt, obgleich die Bedtg. im Allgemeinen nicht verkannt werden kann und von *Luther* treffend ausgedrückt ist: *und wenn's hoch kommt.* Meistens werden die „Kräfte“ auf die Person des Menschen bezogen, wie z. B. von *Gesen.: et si robore valemus, octoginta;* dagegen *Ew.:* „und wenn die Tage mit Kräften sind“; beides nicht eben sehr ansprechend. Daneben empfiehlt jedoch *Ewald* die allerdings bequemere Uebersetzung des *Syrer's,* deren Sinn ist: *und kaum;* vgl. μόλις, eig. *mit Mühe;* leider aber bleibt dabei die Bedingungspartikel ganz unberücksichtigt. ורהבם] viell. am besten: *und ihr* (der Menschen)

Toben, ihr unruhiges, lärmendes Treiben, ist, genau betrachtet, nichts Anderes, als lauter Mühsal und Unheil (אָוֶן ähnlich wie 55, 4.), die man sich besser ersparen würde. *Ewald* nimmt den Ungestüm, das Toben des Lebens für die Bezeichnung der Jugend, wo der Mensch von den ungestümsten Entwürfen und Thaten voll ist, ohne dass doch viel davon erreicht wird; עמל und און wären dann beide s. v. a. *eitel, nichtig*. Andre geben dem Worte רַהַב die Bedtg. *Stolz*, womit dasjenige gemeint sein soll, worauf die Menschen am meisten stolz sind, ihre angebliche Pracht und Herrlichkeit. חוּשׁ גוּז־כי] *denn es* (das Toben und Treiben) *ist schnell vorüber gegangen;* גוּז, das so nicht wieder vorkommt, ist dabei nach den stammverwandten Sprachen erklärt, und חוּשׁ adverbiell gefasst. Auf die Jahre, die Lebenszeit, kann das Verbum nicht füglich zurückbezogen werden. Andre erklären es impersonell: „denn es treibt (uns) rasch." וְנָעֻפָה] *und wir sind dahin geflogen*, am Ende unsres Lebens, in flüchtigster Eile; dem Sinne nach ganz passend, aber die rhythmische Gliederung lässt entschieden zu wünschen übrig. — V. 11. Und dennoch erkennen wir kurzsichtige Menschen nicht genug die Stärke Deines Zornes, die uns jeden Augenblick hinwegzuraffen droht, nicht so, wie es die gebührende Furcht vor Dir verlangte, Deinen Grimm. Von dieser Erkl. abzugehn, liegt kein hinreichender Grund vor. — V. 12. Gott selbst muss dem Menschen eingeben, mit der Zeit seines Lebens so sparsam umzugehn, wie es das Richtige ist; das Geheimniss liegt in der Vermeidung der Sünde, vgl. V. 8. Der Ausdruck בֵּן wird verschieden aufgefasst; am besten wohl so: „unsre wenigen Tage weise zu zählen, *also* (d. h. solches) lehre uns" (*Ew.*). Dagegen *Ges.* lex. man. p. 446 a.: *itaque doce me, diebus meis uti;* anderer Erklärungen nicht zu gedenken, die weniger in Betracht kommen. Das 2. Gl. kann heissen: *dass wir* (in Folge davon) *ein weises Herz darbringen*, als bestes Opfer, wie *Ew.* richtig bemerkt, vgl. Stellen wie 40, 9.; oder mit Anschluss an לִמְנוֹת nach *Ew.* §. 337 b.: *und* (lehre uns) *ein weises Herz darbringen.* Ohne Grund hat man geglaubt, hier die *Erlangung* eines weisen Herzens finden zu müssen, die denn freilich auch in den Worten nicht aufzufinden war, noch weniger aber durch eine Conjectur von *de Wette* gewonnen werden konnte. — V. 13. Nachdem auf diese Weise die unentbehrliche Vorbedingung zur Gewinnung der göttl. Gnade ausgesprochen und von Gott erbeten ist, wendet sich die Bitte der Gemeinde nunmehr rasch wieder an den Gott, der nach V. 1. von jeher ihre Zuflucht gewesen ist, und fleht ihn, dessen Zürnen gegen Israel allerdings die ganze bisherige Betrachtung hervorgerufen hatte, um Gnade und Mitleid an. Zu beiden Gll. vgl. Ex. 32, 12., wornach שׁוּבָה hier viell. durch שׁוּב מֵחֲרוֹן אַפֶּךָ zu erkl. ist, obgleich sonst die einfache Uebertragung durch *kehre wieder!* näher läge; denn gewiss hat Gott Israel verlassen und verworfen. In den Worten שׁוּבָה עַד־מָתַי klingt übrigens auch 6, 4. 5. wieder an. In הִנָּחֵם fallen hier wenigstens die Begriffe von Mitleid haben und sich reuen lassen völlig zusammen, da Gott seinen Zorn bereits ausgelassen hat. — V. 14. בבקר] Die Rettung wird stets auf

den (nahen) *Morgen* erwartet, wo die Nacht des Unglücks abläuft, vgl. 30, 6. 46, 6. 49, 15. 143, 8. — V. 15. *Erfreue uns nach dem Masse der Tage, da Du uns bedrückt,* niedergebeugt *hast;* d. h. eben so viele Tage hindurch, als die Bedrückung gewährt hat; es folgt aus dieser Fassung der Bitte, wie aus dem עִנִּיתָ V. 13., dass Israel bereits eine lange Unglücksperiode durchgemacht hat. Wegen des stat. constr. vor dem Relativsatze vgl. *Ew.* §. 286 i. — V. 16. יֵרָאֶה] als Voluntativ nach *Ew.* §. 224 c. פָּעָלֶךָ] im Sing., *Deine That,* näml. die verheissene und ersehnte Vernichtung der Feinde Israel's. Andre allgemeiner: „Dein Thun, Walten", was wohl hier nicht genügt. Die meisten alten Versionen drücken den Plur. פְּעָלֶיךָ aus, der sich auch in vielen Hdschriften und Ausgg. findet; es ist aber aller Grund vorhanden bei der echten masorethischen Lesart stehn zu bleiben. וְהַדְרְךָ] In jener grossen That wird sich eben die Herrlichkeit Gottes offenbaren. — V. 17. נֹעַם] hier die Freundlichkeit der Gesinnung, *Huld,* ungefähr s. v. a. חֶסֶד; sie soll gleichsam schützend über Israel schweben. *Unsrer Hände Werk* oder vielmehr *Thun* wird mit Rücksicht auf das Vorhergehende ganz allgemein zu verstehn sein. כּוֹנְנָהּ] etwa, *stütze* (es), damit es gelinge. עָלֵינוּ] wahrsch.; indem Du waltest *über uns,* oder schützend Deine Hand hältst *über uns.* Die Wiederholung derselben Bitte im letzten Gl. mag am ersten durch die Annahme erklärt werden, dass hier beim öffentlichen Vortrage ein Chor einfiel.

PSALM XCI.

Inhalt. (Wohl dem,) der unter dem Schutze des Höchsten wohnt! V. 1. Ich nenne den Herrn meine Zuflucht V. 2. Er wird dich beschützen und vor jeglichem Schaden bewahren V. 3—8.; denn du hast ihn zu deinem Beschützer erwählt V. 9. Kein Unheil wird dich treffen unter seinem Schutze V. 10—13.; „denn (spricht der Herr,) an mir hängt er, drum will ich ihm beistehn und ihn zu Ehren bringen" V. 14—16.

Keine Strophenbildung, obgleich sich nach der Einleitung V. 1. 2. zwei parallele, aber äusserlich ungleichartige Abschnitte nicht verkennen lassen, V. 3—8. mit V. 9. als Schluss, und V. 10—13. mit dem Gottesspruche V. 14—16. als Schluss. Bei V. 3. tritt ein Wechsel in den Stimmen der Vortragenden ein, s. zu d. St.

Die richtige Uebersicht über das Ganze ist zwar im Allgemeinen leicht zu gewinnen, doch finden sich im Eingange und bei V. 9. störende Elemente, die vielen Anstoss gewährt haben, aber mindestens grösstentheils auf Entstellung des Textes beruhen; s. zu V. 1. 2. 9. Das Gedicht athmet das schönste und vollständigste Gottesvertrauen und ist für den gottesdienstlichen Gebrauch geschrieben. Bestimmtere Anzeichen des Zeitalters fehlen gänzlich, indessen führt die Vergeltung, welche V. 8. die Frevler treffen soll, in die (nachexilische) Zeit, wo

Israel bereits durch Leiden hart geprüft worden war; diese mögen jedoch grösstentheils schon als überwunden betrachtet werden dürfen. *Hitzig* (II. S. 155.) setzt den Ps. in das Jahr 151. der seleuc. Aera.

V. 1. Wer diesen V. unbefangen betrachtet und die Unmöglichkeit einer Verknüpfung dessen, was der Text giebt, mit dem folg. V. richtig erkennt, wird nicht lange zweifelhaft darüber bleiben, dass dem V. der Anfang abhanden gekommen ist, ähnlich wie 36, 2. Auch liegt es sehr nahe, den jetzigen Mangel in sehr einfacher Weise durch Herstellung des Wortes אֲשֶׁרִי an der Spitze des V. zu ergänzen und damit ist gewiss das Richtige getroffen: *Wohl dem, der da wohnet unter dem Schirme des Höchsten, im Schatten des Allmächtigen weilet!* Das Imperf. setzt natürlich den Sinn des Partic. fort, nach *Ew.* §. 337 b. Ebenso unhaltbar, wie die verschiedenen Versuche, die Worte des Textes mit dem folg. V. zu Einem Satze zu verschmelzen, ist die Erkl. bei *de Wette:* „wer unter dem Schirm des Höchsten sitzet, im Schatten des Allm. ruhet er", näml. *sicher;* denn für diesen, den Umständen nach vorzüglich wichtigen Begriff fehlt eben der Ausdruck. — V. 2. Mit der angegebenen Vervollständigung des vorigen V. verträgt sich die überlieferte Gestalt des Textes recht gut; die redende Person, näml. die fromme Gemeinde, erklärt in Uebereinstimmung mit dem V. 1. ausgesprochenen Urtheile, dass sie selbst bei dem Herrn, also am rechten Orte, Schutz suche und finde. Die in der Accentuation enthaltene exegetische Ueberlieferung aber erregt Bedenken; denn darnach ist אמר von dem folg. לי׳ getrennt, und folglich — da לְ nicht vor das Subj. treten kann, vgl. zu 89, 19. — in dieser Weise erklärt worden: „ich sage: des Herrn ist (d. h. unter seinem Schutze steht) meine Zufluchtsstätte und meine Burg"; woran sich jedoch das 2. Gl. nicht gut anschliesst, indem man zu ergänzen hätte: *und er ist* — „mein Gott, auf den ich vertraue". Auch ist der Herr sonst des Frommen Zuflucht und Burg selber, nicht bloss der Beschirmer davon. Man wird deshalb diese Erkl. aufgeben und אמר לי׳ unmittelbar mit einander verbinden müssen: *ich sage zu dem Herrn:* (Du) *meine Zuflucht und meine Burg! mein Gott* u. s. w.; das will sagen: mir ist der Herr die schützende Burg und ich bekenne es. Nun könnte man freilich geneigt sein V. 1. und 2. dadurch in eine genaue Parallele mit einander zu bringen, dass man אֹמֵר im Partic. statt אָמַר läse, und die Abhängigkeit von dem in V. 1. hergestellten אֲשֶׁרִי fortdauern liesse: (wohl dem,) „der zu dem Herrn sagt" u. s. w. Allein so ansprechend dies auf den ersten Blick sein kann, ist doch die Veränderung der überlieferten Punctation hier nicht anzurathen. Mit V. 3. tritt näml. ganz plötzlich eine Anrede ein, die unzweifelhaft an die fromme Gemeinde gerichtet ist und bis V. 12. fortgesetzt wird. Diese plötzliche Anrede erklärt sich am natürlichsten, wenn die Gemeinde ihrerseits bisher redete, der Inhalt der Anrede aber setzt nothwendig voraus, dass die Gemeinde auch ihr Vertrauen auf Gott unzweideutig zu erkennen gegeben habe, wie es eben durch das אֹמַר וגו׳ des 2. V. ge-

schehen ist. Es versteht sich hiernach von selbst, dass man bei V. 3. einen Wechsel der vortragenden Personen anzunehmen hat, wie schon *J. D. Michaelis* ganz richtig erkannte, und wogegen auch keine vernünftige Einwendung gemacht werden kann. Am wahrscheinlichsten geht der Vortrag von der Gemeinde auf die Priester (oder einen derselben) über. — V. 3. Der Uebergang durch כִּי macht die Ergänzung eines Gedankens nothwendig, der sich aus dem Vorhergehenden leicht ergiebt: „du thust wohl daran, *denn er wird dich retten vor der Schlinge des Vogelstellers;* dasselbe Bild s. 124, 7. Die in Betracht der Bedtg. auffallende Form יָקֹוּשׁ ist dennoch durch Spr. 6, 5. Jer. 5, 26. hinlänglich gesichert; 124, 7. wird freilich מִיֶּקֶשׁ יוֹקְשִׁים gelesen. [מדבר הוות] entw. *vor verderblicher Pest*, wo denn ein mehr eigentlicher Ausdruck an die Stelle des Bildes im 1. Gl. treten würde; oder *vor der Pest der Bosheit*, d. i. vor der pestartig wirkenden Bosheit; vgl. zu 5, 10. 55, 12. Uebrigens kann die Anrede in der 2. Pers. Sing. masc. entw. auf Israel gehn, wie der officielle Name der frommen Gemeinde ist, oder auf jedes einzelne Mitglied derselben; vgl. zu V. 14. — V. 4. בָּסְכֹּה für das regelrechte בָּסֹכָּה, nur wegen des Zusammentreffens mit der folg. Tonsylbe לָּהּ, vgl. *Ew.* §. 100 a. [וסחרה] Das Wort kommt nur hier vor und die Bedtg. ist nicht ganz sicher; man übersetzt meistens *Schild* oder auch *Harnisch.* — V. 5. *Nicht wirst du dich fürchten* oder wohl eher: *dich zu fürchten haben vor nächtlichem Schrecken* irgend einer Art; *v. Leng.* denkt jedoch nach Spr. 3, 24. f. speciell an feindlichen Ueberfall bei Nacht, wozu das Parallelglied ganz gut passen würde. — V. 6. בָּאֹפֶל, wie in ähnlicher Bedtg. wie חֹשֶׁךְ; die Finsterniss und — um des Parallelismus willen — der Mittag gehören bloss zur poetischen Ausmalung. [ישוד] für יָשׁוֹד (von שׁדד), nur hier und viell. bloss auf einem Schreibfehler beruhend oder durch eine incorrecte Plenarschreibart veranlasst. — V. 7. [יפל] als Bedingungssatz; ob hier noch vorzugsweise an die Pest, oder etwa mehr an das Fallen im Kampfe zu denken sei, ist schwer zu sagen. Im letzten Falle stünde יִגַּשׁ impersonell. — V. 8. *Nur mit deinen Augen wirst du* (es) *sehen*, näml. das Fallen der Tausend und Zehntausend, das dich selber nicht mit trifft, im Gegentheil dir die Befriedigung gewährt, die Frevler ihren verdienten Lohn ernten zu sehen. — V. 9. Der verschiedenartige Bau der beiden Parallelglieder hat Anstoss erregt, und allerdings würde man für das 1. Gl. eher eine Fassung erwartet haben, wie etwa diese: כִּי אַתָּה יְיָ מַחְסִי, mit Zurückbeziehung auf V. 2. Indessen ist es keineswegs unmöglich, dass der V. aus zwei Gliedern besteht, die beim Vortrage verschiedenen Stimmen zufielen, so dass die Gemeinde mit Rücksicht auf die vorhergehende Ausführung ihren früheren Ausspruch in etwas veränderter Fassung wiederholte und dann sofort wieder die Entgegnung der Priester einfiele. *De Wette* hält diese Annahme freilich für unzulässig, aber es lassen sich schwerlich triftige Gründe dagegen anführen. Er selbst ist der Ansicht, dass der Dichter sich vergisst und statt zu sagen: „der Herr ist deine Zuflucht" sagt:

„meine Zuflucht bist Du, o Herr!“ Dann aber erschiene der ganze V. höchst müssig, während das 2. Gl. als liturgische Erwiederung hinter dem 1. Gl. einen ganz guten Effect macht. מעונך] Es erneuern sich hier die bei 71, 3. 90, 1. besprochenen Bedenken gegen den Gebrauch des Wortes מָעוֹן in dem Sinne von מָעוֹז, das so leicht in jenes andre Wort entstellt werden konnte. — V. 12. Zum 2. Gl. vgl. Spr. 3, 23. רגלך wird als Subj. zu תִּגֹּף zu betrachten sein. — V. 13. Dem Löwen gegenüber sollen *Otter* und *Drache* wohl die aus Hinterlist erwachsenden Gefahren bezeichnen; beide letztere stehn auch Deut. 32, 33. in Parallele mit einander. — V. 14. Göttlicher Ausspruch ohne weitere Einleitung, wie 46, 11. 75, 3. u. ö. Die Suffixa der 3. Pers. könnten auf Israel gehn, doch viel passender auf jedes einzelne Mitglied der Gemeinde, da sich V. 16. dann natürlicher erklärt. — V. 15. Vgl. 50, 15. — V. 16. Vgl. zu V. 14. und zum 2. Gl. 50, 23.

PSALM XCII.

Inhalt. Schön ist's, den Herrn zu preisen V. 2—4., denn Deine Thaten, o Herr, sind gross und herrlich, und nur der Unverstand erkennt dies nicht V. 5—7. Die Frevler vertilgst Du V. 8—10., mich aber erhöhst Du und schenkest mir Rache V. 11. 12. Der Pflichttreue grünet und wächst V. 13—15., um des Herrn Gerechtigkeit zu verkünden V. 16.

Ueber die Strophenein theilung können sich die Ausleger nicht einigen und kaum wird sich eine solche mit hinreichendem Grunde durchführen lassen.

Dieses triumphirende Lied wird in eine Zeit gehören, wo Israel sich seiner syrischen Bedränger bereits so weit entledigt hatte, dass ihm keine Gefahr mehr zu drohen schien und viell. ist dasselbe durch einen besonders erfreulichen Sieg veranlasst worden. *Hitzig* (II. S. 156.) bezieht den Ps. auf die Vertilgung der Abtrünnigen nach dem Tode des Lysias, vgl. V. 8. mit 1 Macc. 7, 6.

V. 2. להודות umschreibt das Subj.; vgl. *Ew.* §. 273 e. — V. 3. *Am Morgen* früh, und spät *in der Nacht*, also unablässig. — V. 4. עלי-עשור] Die Präposition in dem Sinne von *bei* oder *zu*, zur Bezeichnung des begleitenden Instrumentes. Ueber עשור vgl. zu 33, 2.; es ist zu beachten, dass das *Dekachord* hier nicht nur von dem נֵבֶל, sondern auch von dem (nach *Josephus* zehnsaitigen) כִּנּוֹר unterschieden wird. עלי הגיון בכנור] Schwerlich wird man הגיון für den Namen eines Instrumentes halten dürfen, sondern etwa *das rauschende Spiel* (hier auf der Cither) darunter zu verstehn haben. Der Gebrauch der Präp. עלי ist dabei auch nicht im Wege; vgl. 50, 5., wo dieselbe zur Einführung eines begleitenden Umstandes andrer Art verwandt ist. — V. 5. *Du hast mich erfreut durch Dein Thun*, jedenfalls in Beziehung auf das, was Gott für Israel gethan, sei es nun ein einzelnes Factum, oder die Errettung von dessen grosser Bedrängniss über-

haupt. Auch der Ausdruck מעשי ידיך im Parallelgliede kann zur Noth auf einen einzelnen Sieg gehn, obgleich sich mit V. 6. der Gesichtskreis jedenfalls erweitert. — V. 6. *Deine Pläne sind sehr tief*, d. h. unergründlich; wahrsch. mit Beziehung darauf, dass Gott für nöthig gehalten hat, Israel zuvor so hart zu strafen, das er nunmehr wieder erhöht, vgl. V. 11. — V. 8. Es ist nicht möglich, mit Sicherheit zu entscheiden, ob hier ein Satz von allgemeiner Gültigkeit ausgesprochen oder auf ein specielles Factum aus der jüngsten Zeit zurückgewiesen werden soll; doch ist Letzteres mit Rücksicht auf V. 5. und 11. f. das Wahrscheinlichere und die Anordnung dann diese, dass nach Berührung der neuesten Thatsache immer eine darauf bezügliche allgemeine Wahrheit ausgesprochen wird, wie V. 6. 10. 13. Uebrigens lässt die Gestaltung des V. am Schlusse etwas zu wünschen übrig: *als Frevler wie Kraut sprossten und alle Uebelthäter blühten* — (da geschah solches) *damit sie vertilgt würden für immer*. Die lose Anfügung des sehr abgekürzten Hauptsatzes und seine Stellung ausserhalb des Parallelismus machen es in Verbindung mit dem Umstande, dass der folg. V. 9. nur aus Einem Gliede besteht, sehr wahrscheinlich, dass hier eine Entstellung der urspr. Gestalt des Textes Statt gefunden hat; doch ist der wesentliche Inhalt gewiss richtig erhalten worden. — V. 9. Der Ausdruck ist hier so kurz, dass dadurch die Unversehrtheit des Textes noch mehr zweifelhaft wird: *Du aber bist in der Höhe* (= erhaben) *ewiglich;* eine Sprechweise, die nirgend wiederkehrt und durch Vergleichung von Stellen wie Jes. 57, 15. Ps. 10, 5. nur nothdürftig gerechtfertigt wird, wogegen Jes. 24, 4. gar nicht hieher gehört. Die Sache würde indessen natürlicher erscheinen, wenn man מָרוֹם = מְשֻׂגָּב setzen dürfte, und dafür liesse sich Jes. 26, 5. anführen. — V. 10. יתפרדו] *es zerstreuen sich*, wie Hiob 4, 11. — V. 11. Wahrsch. im Anschlusse an V. 8.: *und Du hast mein Horn emporgehoben, nach Art eines Büffels*, so dass ich es stolz trage, wie dieser; vgl. 75, 5. u. ö. רְאֵים ist incorrecte Schreibart für רְאֵם. Im 2. Gl. ist בְּלֹתַי (mit dem Tone auf der letzten Sylbe nach *Ew.* §. 197 a.) der angeblichen Reflexiv-Bedtg. wegen anstössig; בלל heisst sonst nirgend *sich übergiessen* oder *salben*. Man darf vermuthen, dass בְּלֹתָנִי beabsichtigt war, wodurch zugleich der Parallelismus eine erwünschte Gestalt gewinnt: *Du hast mich gesalbt mit frischem Oel.* — V. 12. *Und hast mein Auge* mit Lust *blicken lassen auf meine Feinde*, denen ihre Frevel vergolten sind, vgl. 91, 8. בשורי] nur hier und wahrsch. bloss entstellt aus בְּשׁוֹרָי, wie es sonst zu heissen pflegt. Das 2. Gl. ist anstössig durch das gänzlich überflüssige und auf höchst unbequeme Weise eingefügte מרעים, das schwerlich hier seinen natürlichen Platz hat, obgleich sich nicht mehr nachweisen lässt, woher es stamme. Auch dass die Ohren (mit Lust) hören von (בְּ) den (vertilgten) Feinden, ist eine ganz ungewöhnliche Vorstellung; doch kann der Parallelismus wohl hinreichen, die Erkl. zu sichern und den seltenen Gebrauch zu rechtfertigen. — V. 13. So geht es dem Pflichttreuen immer, er blüht und gedeiht, wie ein schöner Baum

(vgl. 1, 3.) — V. 14. Vgl. 52, 10. Das 1. Gl. ist Zustandsbezeichnung: *gepflanzt*, wie sie sind, *im Hause des Herrn*, wo die Frommen recht eigentlich ihre Wurzel haben, *treiben sie Blüthe*, wie jene schönen Bäume, *in den Vorhöfen unsres Gottes*. — V. 16. Im 2. Gl. bilden צורי und ולא־עלתה בו zwei neue Prädicate zu יי׳, und obgleich eine vortheilhaftere Gliederung des V. leicht zu erreichen gewesen wäre, so macht doch der rhythmische Gang des letzten Gl. wahrscheinlich, dass der Text hier unversehrt erhalten ist. Das K'tîb עַוְלָתָה ist hier im Q'rî in עַוְלָתָה als üblichere Form verändert, während man jene andre Form Hiob 5, 16. hat stehn lassen.

PSALM XCIII.

Inhalt. Der Herr ist König, ist mit Hoheit angethan, und so steht der Erdkreis fest; fest steht von jeher Dein Thron V. 1. 2. Mächtig brausen Ströme dahin, aber herrlicher ist der Herr in der Höhe V. 3. 4. Deine Verordnungen sind zuverlässig, drum ziemt Deinem Hause Heiligkeit für immer V. 5.

Ob das kleine Gedicht in Strophen zerfalle ist zweifelhaft; wenn V. 1. 2. und V. 3. 4. zusammengehören, so hätte man Ursache, einen ähnlichen Parallelismus für V. 5. zu vermissen.

Andeutungen der Abfassungszeit fehlen; insofern eine späte Abfassung nach der ganzen Haltung des Gedichtes wahrscheinlich ist, würde dasselbe wohl in die Zeit nach Wiederherstellung der Unabhängigkeit von den Syrern zu setzen sein.

V. 1. *Der Herr herrscht als König*, nicht bloss über Israel, sondern über die ganze Erde, von jeher und fortwährend; allerdings hat es eine Zeitlang das Ansehn haben können, als ob er die Herrschaft aus der Hand gegeben, aber jetzt ist die Thatsache wieder festgestellt; vgl. 96, 10. 97, 1. 99, 1. Die kurzen, auf einen raschen liturgischen Vortrag berechneten Glieder sind klar: *mit Hoheit ist er angethan; — angethan ist der Herr, — umgürtet ist er mit Macht;* so dass עֹז Accus. sowohl zu dem zweiten לבש, als zu התאזר ist. [אף־תכון וגו׳ *und so*, in Folge davon, *steht der Erdkreis fest, ohne zu wanken.* Dies ist jedoch auf die politischen Zustände auf der Erde zu beziehen, wie aus 96, 10. zu ersehen ist; vgl. auch Stellen wie 46, 7. — V. 2. Und so ist es von jeher gewesen, Gott hat nie aufgehört, die Welt zu regieren, wenn auch der Schein den Unverständigen und Kleingläubigen das Gegentheil meinen liess. — V. 3. 4. Diese Ausführung ist etwas auffallend, weil sie ganz isolirt steht und die Vergleichung zwischen Gott und den mächtigen Gewässern nicht recht klar und natürlich durchgeführt wird. Doch kann es nicht zweifelhaft sein, dass der Dichter das Getöse mächtiger Ströme und des Meeres mit dem noch erhabenern Donner, als der Stimme Gottes selber, zu vergleichen beabsichtigt. Der Wechsel des Perf. und Imperf. in V. 3. ist bei der Allgemeinheit des Gedankens unbedenklich. דָּכְיִ nur hier, und offenbar von

dem lauten Schall zu verstehn, den das Zusammenschlagen der Wogen veranlasst. Die Gliederung lässt in V. 4. zu wünschen übrig: אדירים, das nur zu dem vorhergehenden מים als Adj. gehören kann, fügt sich mit משברי־ים nicht wohl zu Einem Gl. zusammen, und es mag sehr zweifelhaft scheinen, ob die Gestalt des Textes unversehrt ist. Wenn man אדירים zum 1. Gl. zöge und dann an der Spitze des zweiten (und letzten) Gl. מִמִּשְׁבְּרֵי־יָם schriebe, so wäre die Gliederung an sich angemessener, aber freilich die Glieder selbst etwas lang. — V. 5. Der plötzliche Uebergang zu den göttlichen Geboten erinnert an die ähnliche Erscheinung 19, 8., wie der Ausdruck עדתיך נאמנו ebenfalls an das dort vorkommende נֶאֱמָנָה עֵדוּת יי׳ erinnert; doch kann mit Hülfe dieser Aehnlichkeit die Einheit des Ps. XIX. nicht gerettet werden. Andre verstehn den Ausdruck עדתיך hier nicht ausschliesslich von den göttl. Geboten, sondern von *„Zeugnissen*, d. i. heiligen Versicherungen, Orakeln und Gesetzen, wie die im Pentateuch" (*Ew.*), oder auch von *Verheissungen* (*v. Leng.*). Aber die Parallelstelle 19, 8. spricht grade nicht dafür. *Deinem Hause ziemt Heiligkeit* für immer; nur Fromme dürfen dasselbe schicklicherweise besuchen und nur reine und heilige Handlungen dort vorgenommen werden; viell. eine Anspielung auf die noch in frischem Andenken stehende Entweihung des Heiligthums unter Antiochus Epiphanes.

PSALM XCIV.

Inhalt. Erscheine, Herr, Gott der Rache, und vergilt den Uebermüthigen; wie lange sollen die Frevler frohlocken? V. 1—3. Frech reden sie und bedrücken Dein Volk, meinend, Du sehest es nicht V. 4—7. Sehet doch ein, ihr Unverständigen, dass Gott allwissend ist und euch strafen wird V. 8—11. Heil dem, den Gott unterweist und beruhigt bis zum Untergange der Frevler! V. 12. 13. Denn der Herr wird sein Volk nicht verlassen und gerechtes Gericht halten V. 14. 15. Er ist mein Beistand und mein Trost V. 16—19., wird die Frevler nicht schützen V. 20. 21., sondern mich V. 22., jene aber vertilgen V. 23.

Ueber eine etwanige strophische Anlage lässt sich nicht mit Sicherheit urtheilen; viell. folgen auf einen Eingang von drei VV. fünf Strophen von je vier VV. Ein Hauptabschnitt findet sich hinter V. 11.

Man wird durch dieses Gemeindelied in eine Zeit harter Bedrängniss für Israel versetzt und hat wohl Ursache dabei an die Gewaltthätigkeiten zu denken, welche nach 1 Macc. 7, 8. ff. 9, 23. ff. von Bacchides und Alkimos gegen die Frommen verübt wurden; vgl. *Hitzig* II. S. 156. f.

V. 1. יהוה ist natürlich nicht als Subj. zu dem vorhergehenden אל־נקם zu nehmen, sondern beides ist Vocativ. Am Schlusse ist הוֹפִיעַ nothwendig Imperativ, aber viell. mit *Hitzig* (II. S. 157. Not.) in das regelrechte הוֹפִיעָה (s. 80, 2.) zu verwandeln. — V. 4. יביעו] entw. ohne Obj., wie 59, 8., oder עתק gehört zu beiden Verben.

Uebrigens vgl. 75, 6. 31, 19. — V. 5. *Dein Volk;* womit jedoch nicht ausgeschlossen ist, dass jene Frevler zum Theil selbst aus dem Schoosse Israel's hervorgegangen seien. — V. 7. Vgl. Stellen wie 10, 11. u. ähnl. Der Gebrauch des Namens *Jdh* und der Bezeichnung *„Gott Jakob's"* beweist bei dem jüdischen Dichter wohl weder für, noch gegen eine Beziehung auf einheimische Frevler (Abtrünnige) *allein;* übrigens waren in der Zeit der Kämpfe gegen Syrien, die Abtrünnigen, wie bekannt, nicht minder gefährliche Feinde, als die Fremden. — V. 8. Der Ausdruck בעם בערים wird vermuthlich mit Unrecht superlativisch gedeutet: *ihr Unvernünftigsten unter den Menschen!* denn die Unvernunft ist keine Eigenschaft, die man regelmässig bei den Leuten (oder auch beim Volke, בעם) voraussetzt. Vielmehr mag der Dichter hier die unvernünftigen Abtrünnigen im Volke den vernünftigen Frommen gegenüberstellen, die sich durch einen falschen Schein nicht täuschen lassen. — V. 9. Unmittelbare Beziehung auf V. 7.; der Gedanke geht aber V. 10. sofort auf die Folgen über, die Gottes Allwissenheit für die Frevler haben muss. — V. 10. Der Sinn mag am ersten so zu erläutern sein: *der die Völker* allzumal *zurechtweist, die Menschen* überhaupt *Erkenntniss lehrt, sollte der euch nicht strafen,* die ihr, aus Israel's Schoosse hervorgegangen, wider Gottes Willen sein Volk so freventlich behandelt? — V. 11. Aber Gott lässt euch einstweilen gewähren; er kennt eure ruchlosen Pläne, weiss aber, dass sie nicht gelingen werden. המה wird auf die *Gedanken* zu beziehen sein, s. *Ew.* §. 184 c. am Ende. — V. 12. Von den Frevlern wendet sich die Rede nun im Gegensatze zu dem Frommen; denn dieser ist natürlich der Mann, den der Herr unterweist und belehrt, näml. über das wahre Verhältniss zwischen Gott und Menschen, so dass derselbe nach V. 13. auch schlimmen Zeiten mit ruhiger Zuversicht entgegengeht. [אשר־תיסרנו יה mit Dag. forte conj. im ersten Buchst. des Wortes יה, was hinter dem Ú-Laute nicht häufig vorkommt; doch vgl. Gen. 19, 14. Ex. 12, 31. Deut. 2, 24. ומתורתך] *und aus Deinem Gesetze* belehrst, so dass jenes gleichsam die Quelle ist, aus der die Belehrung fliesst. — V. 13. [להשקיט לו Dass von innerer Ruhe die Rede ist, versteht sich den Umständen nach von selbst; ihm wird gleichsam die Furcht benommen *vor* Unglückstagen. — V. 14. *Sein Volk*; denn nur die echten Frommen sind in Wahrheit Gottes Volk. Uebrigens vgl. 1 Sam. 12, 22. und Jer. 12, 7. — V. 15. [עד־צדק so dass gleichsam das Ziel der Gerechtigkeit *erreicht* wird, wird sich das göttl. Gericht demnächst wenden. Unklar ist im 2. Gl. die Beziehung des Suff. in אחריו: *ihm werden folgen alle Redlichen.* Man hat dabei an משפט gedacht, auch wohl an צדק; aber beides passt doch im Grunde schlecht zu dieser Wendung. Eher könnte man auf יי V. 14. zurückgehn, doch steht im Wege, dass die Redlichen auch jetzt schon dem Herrn folgen. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass der Text hier entstellt ist. — V. 16. Wer wäre es denn anders, als Gott, der mich (Israel) vertheidigte gegen die Uebelthäter? Vgl. die ähnliche Verknüpfung der Gedanken 73, 24. 25. Wörtlich wird zu erklären sein: *wer erhebt*

sich wohl *für mich*, zu meinen Gunsten, im Kampfe *mit den Uebelthätern*? u. s. w. — V. 17. Indirecte Antwort auf die vorhergehende Frage: *wäre nicht der Herr mir eine Hülfe, so wäre es nahe daran, dass meine Seele schon in der Unterwelt wohnte*, d. i. so wäre ich fast dem Tode verfallen. דומה, hier wie 115, 17., s. v. a. שָׁאוֹל; LXX.: τῷ ᾅδῃ. — V. 18. 19. Aber jedesmal, wenn ich mich in Gefahr glaube, zu fallen fürchte, stützt er mich; wenn Sorgen mich quälen, erheitert sein Trost mich. שרעפי] auch 139, 23.; vgl. *Ew.* §. 106 c. — V. 20. Die Betrachtung kehrt am Schlusse nochmals zu den Frevlern zurück: unmöglich können sie nach Allem, was bereits gesagt ist, unter Gottes Schutze stehn. Der Dichter bedient sich wiederum der Frageform, wie V. 8. ff. 16., aber Vorstellung und Ausdruck sind sehr eigenthümlich. Das Subj. כסא הוות wird als *Thron der Bosheit* zu fassen sein, analog dem „Scepter des Frevels" 125, 3., wie *v. Leng.* richtig bemerkt; wegen הוות s. zu 5, 10. 55, 12. 91, 3. Gemeint ist also die Herrschaft der Bösen. יחבר wird nun wohl ungefähr soviel bedeuten, als: *hat er Dich* (Gott näml.) *zum Verbündeten*? Die Form ist jedenfalls abnormer Art, findet jedoch ihre Erklärung noch am ersten, wenn man sie als Impf. Pu'al betrachtet. Wie in תָּאְבַּלְנָה Hiob 20, 26. (vgl. *Hirzel*, 2. Aufl., zu d. St.), so ist auch hier mit dem Aufgeben des Dag. forte das kurze Qamesz an die Stelle des kurzen *u* getreten; in jenem Beispiele war aber dieses Aufgeben der Verdoppelung in der Ordnung, weil auf den Doppelbuchstaben ein Sch'wa mob. folgte, während hier ein voller Vocal hätte folgen sollen: יְחֻבַּרְךָ. Die Abnormität besteht deshalb wesentlich darin, dass erstens dieser Vocal *ă* aufgegeben, und zweitens der früher verdoppelte Consonant gegen die sonstige Regel zur vorhergehenden Sylbe gezogen ist, weil er (selbst vocallos) nicht bei der folg. Sylbe bleiben konnte, die schon ohnehin mit einem vocallosen Consonant begann. Es ist also hier — freilich aus unbekannten Gründen — dasselbe Verfahren beobachtet, wie bei dem Hinzutreten des Suff. ־ךָ zu dem bekannten Nomen נַפְשָׁא, wo auch die Verdoppelung des ש aufgehoben und der Consonant zur vorhergehenden Sylbe gezogen wird: נַפְשְׁךָ, womit man eine regelrechte Bildung wie z. B. בֵּיתֶךָ vergleichen mag. Was aber die Bedtg. anbetrifft, so wird man sich die Sache etwa so denken dürfen: das Activ חִבֵּר ist s. v. a. jemand *zum Genossen* (חָבֵר) *geben* oder *machen*, das Pass. (mit Beibehaltung desselben Objects): *jemand zum Genossen erhalten*,, so dass der genaue Sinn wäre: *erhält Dich der Thron der Bosheit zum Genossen?* wirst Du sein Genosse? d. i. gewiss wirst Du nicht sein Genosse. Das 2. Gl. erscheint als adject. Beisatz zu dem Throne der Bosheit, obgleich der Ausdruck (יצר) weniger auf diesen selbst passt, als auf den, der ihn einnimmt: *der da ersinnet Unheil* עלי־חק, entw. *wider Recht* (*Hitz.*, *Ew.*), oder wie Andre wollen: *wider das Gesetz;* im Resultate läuft beides so ziemlich auf dasselbe hinaus. — V. 21. Die Schilderung der Bestrebungen des Frevlers wird fortgesetzt, jedoch mit Aenderung des Numerus: *sie schaaren sich wider das Leben des Pflichttreuen.* יגודו] plene

geschrieben wider die Gewohnheit, was desto mehr auffällt, da גדד in Qal sonst nirgend vorkommt und 56, 7. 59, 4. in ähnlicher Verbindung עָנוּהוּ gebraucht wird; es ist nicht unwahrscheinlich, dass dies auch hier die urspr. Lesart war. *Unschuldiges Blut verurtheilen* ist natürlich s. v. a. jemand unschuldig zum Tode verurtheilen. — V. 22. *Aber dann*, wenn jene so verfahren, *wird der Herr mein Schutz*, womit zugleich die Frage V. 20. erledigt wird. — V. 23. *Und dann vergilt er ihnen ihren Frevel und durch ihre* eigne *Bosheit vertilgt er sie*, oder viell. mitten *in ihrer Bosheit*, so dass der Grund der Strafe desto deutlicher erkannt wird, vgl. zu 5, 11.

PSALM XCV.

Inhalt. Lasst uns den Herrn preisen und ihm danken V. 1. 2.; denn ein grosser Gott ist er V. 3—5. Lasst uns vor ihm niederfallen, denn er ist unser Gott und wir sind seine Heerde V. 6—7 b. Möchtet ihr heute auf seine Stimme hören! V. 7 c. „Verhärtet nicht euer Herz, wie einst eure Väter, die ich dafür gestraft!“ V. 8—11.

Strophenbau kann, wie der Text vorliegt, nicht nachgewiesen werden, obgleich im Ganzen V. 1—5. und V. 6—11. parallel gehn. Aber innerhalb des zweiten Theiles nimmt die Rede nicht nur durch Einführung eines Gottesspruches formell eine ganz andre Wendung, als im ersten Theile, sondern die Einleitung dazu V. 7 c. tritt auch so unvermittelt auf, dass man viell. vorher eine Lücke anzunehmen hat.

Der Ps. kann nur in einem Zeitpuncte entstanden sein, wo die Nation mit Dankbarkeit und einem gewissen Gefühle äusserer Sicherheit auf die Vergangenheit zurückblicken konnte. Derselbe lässt sich nicht näher bestimmen; die spätere maccabäische Periode bietet aber mehrere geeignete Puncte dar.

V. 2. *Kommen wir ihm entgegen mit Dank!* d. h. bringen wir ihm Dank dar! — V. 3. *Ueber alle Götter*, indem der Dichter die Götter der Heiden einmal für das gelten lässt, was sie angeblich sind; vgl. 96, 4. f. 97, 7. 9. — V. 4. תּוֹעֲפוֹת הָרִים] Ueber die Bedtg. dieses Ausdrucks gehen die verborgenen Tiefen der Erde im Parallelgliede keine hinreichende Auskunft und die Meinungen der Ausleger weichen ziemlich stark von einander ab. *Gesen., de Wette* u. AA.: *Schätze der Berge*, die edlen Metalle, die sie in ihrem Schoosse bergen. Andre übersetzen *Höhen*, nach den LXX. und mit Vergl. einer arab. Wurzel, die man glaubt für verwandt halten zu dürfen. *Ewald: Glanzpuncte*, sonnige Höhen; sehr unwahrscheinlich. Mit Sicherheit lässt sich die Bedtg. nicht mehr ermitteln. — V. 5. *Dessen das Meer ist, indem er es gemacht, — und* (dessen) *das Land, das seine Hände gebildet;* so wird mit Rücksicht auf die Gliederung des V. hier zu übersetzen sein. — V. 7. עַם מַרְעִיתוֹ] Passender hiess es 74, 1. 79, 13.: צֹאן מַרְעִיתֶךָ, wogegen hier צֹאן יָדוֹ folgt, womit die von seiner Hand geleitete und beschützte Heerde gemeint sein muss. Das letzte Gl. sondert sich so scharf von den beiden ersten ab, dass

die Vereinigung zu Einem V. sehr unpassend erscheint; der Fall ist dem von 81, 6. in dieser Hinsicht sehr ähnlich, wo auch ein Gottesspruch von ähnlicher Tendenz eingeleitet wurde. Hier ist jedoch kein Grund vorhanden, das Folgende von dem ersten Theile des Gedichtes ganz abzutrennen, wie dort; es mag vielmehr hier nur eine kleine Lücke im Texte anzunehmen sein, genügend um einen Satz zu fassen, der den Uebergang zu der folgenden göttlichen Ermahnung bequem vermittelte und zu dem letzten Gl. von V. 7. eine passende Parallele (in einem besondern V.) bildete. Das Abgerissene, was dieses Gl. jetzt hat, macht nicht einmal eine ganz sichere Erkl. desselben möglich; die Zeitbestimmung היום ist so eigenthümlich vorangestellt, dass ein ganz besonderer Nachdruck darauf zu liegen scheint, wenn es anders mit dem Folg. zu Einem Satze zu verbinden ist und nicht vielmehr früher den Schluss eines vorhergehenden Parallelgliedes bildete. Die Conj. אם kann als Bedingungspart. von dem muthmasslich ausgefallenen Satze abgehangen haben; viell. aber ist sie als Ausdruck des Wunsches zu fassen, wie 81, 9., wofür 81, 14. das gewöhnliche לוּ eintritt, und grade die Aehnlichkeit mit diesem Ps. scheint für eine solche Auffassung zu sprechen. So übersetzen *de Wette* und AA. das ganze Gl. folgendermassen: *möchtet ihr heute auf seine Stimme hören!* woran sich dann Gottes ermahnender Ausspruch sofort anschlösse. Uebrigens hat *Ewald* kein Bedenken getragen das Versgl. eng mit dem Vorhergehenden zu verbinden: „denn nur *er* ist unser Gott, wir Volk seiner Weide, seiner Hände Heerde — *heute* wenn ihr hört auf seine Stimme." Aber der Dichter hat schwerlich sagen wollen, dass erst jetzt ein solches Verhältniss eintrete, da dasselbe ja seit langem bestand; auch wäre der Anschluss immer ungelenk und die Gliederung würde durch das Hinzutreten dieses Satzes immer auf unangenehme Weise gestört. Die LXX. und Hebr. 3, 7. ziehen das Versgl. mit dem Folgenden eng zusammen, was gegen alle Wahrscheinlichkeit ist und selbst dann nicht gebilligt werden könnte, wenn man mit Rücksicht darauf, dass von V. 8. an Gott selber spricht, בְּקֹלוֹ in בְּקֹלִי verwandeln wollte. — V. 8. *Nach der Weise von Meriba*, d. i. wie es einst zu M. eure Väter thaten. Grade Meriba war auch 81, 8. erwähnt. — V. 9. אשר] mit Beziehung auf den Ort, also: *wo*. Hier erscheint die Versuchung als vom Volke ausgehend in Uebereinstimmung mit Ex. 17, 7.; vgl. zu 81, 8. בחנוני גם־ראו פעלי] *mich prüften, und auch mein Thun schauten*, d. h. viell. von meiner Allmacht einen neuen Beweis erhielten, ohne sich doch, worauf es hier eigentlich ankommt, und wie V. 10. zeigt, deshalb zu bessern. *Ewald* versteht die Worte von der über Israel verhängten Strafe, aber der Pentateuch erwähnt einer solchen bei dieser Gelegenheit gar nicht. Andre erklären, zum Theil mit Rücksicht auf den Schluss von V. 10.: *obschon sie meine Thaten sahen* (oder *gesehen hatten*), näml. die Wunder, die Gott bereits vorher zu Israel's Gunsten gethan hatte. גַּם soll dann für גַּם פִּי stehen, was man durch Jes. 49, 15. und andre Stellen zu rechtfertigen sucht. Indessen ist die Anordnung der Sätze dieser Erkl. hier keineswegs günstig. — V. 10. *Vierzig Jahre hatte ich Ver-*

druss an dem Geschlechte; der Mangel einer näheren Bestimmung bei dem Worte הזּה fällt unangenehm auf. Die LXX. ergänzen denselben ganz passend: *προσώχθισα τῇ γενεᾷ ἐκείνῃ.* — V. 11. אשר־נשבעתי] Viell. bezieht sich אשר hier auf die Zeit, wie V. 9. auf den Ort; man hätte dann an ואמר V. 10. anzuknüpfen: und ich sagte: — *als ich schwur in meinem Zorne.* Manche Ausleger nehmen das Wort dagegen in der Bedtg. von *sodass;* vgl. *Ew.* §. 327. a. אל־מנוחתי] *zu meinem Ruheplatze,* näml. dem heil. Lande, wo Gott sich mit Israel niederzulassen beschlossen hatte, wie aus Deut. 12, 9. erhellt.

PSALM XCVI.

Inhalt. Alle Welt preise den Herrn! Verkündet unter den Völkern seine Herrlichkeit! V. 1—3. denn er ist gross und herrlich V. 4—6. Preiset den Herrn, ihr Völker und huldigt ihm! V. 7—9. Verkündet, wie mächtig und gerecht er herrscht! V. 10. Himmel und Erde, Meer und Land frohlocke vor ihm; denn er ist gekommen, die Welt gerecht zu regieren V. 11—13.

Gleichmässige Strophen wollen sich nicht durchweg ergeben, obgleich sich viermal drei VV. wohl zusammenfügen; aber V. 10. erscheint dann als störend für die Form.

Von den Verhältnissen, unter denen der Ps. entstanden zu sein scheint, gilt ungefähr dasselbe, was zu Ps. XCV. bemerkt wurde, doch liegt hier viell. nach V. 13. eine besondre Veranlassung — ein Sieg über die Feinde — zum Grunde, wie bei Ps. XCVII. XCVIII. Auch ist die Aufgabe hier eine andre, als bei Ps. XCV., indem die Hoffnung auf Bekehrung der Heiden als die Hauptsache erscheint, wie bei Ps. LXVII. Nach den bei den LXX. in der Ueberschrift erhaltenen Ueberlieferungen wäre der Ps. entw. davidischen Ursprungs, oder auf die Wiederherstellung des Tempels nach dem Exile zu beziehen: *ᾠδὴ τῷ Δανίδ, ὅτε ὁ οἶκος ᾠκοδομεῖτο μετὰ τὴν αἰχμαλωσίαν.* Beides ist völlig unzulässig. — Der ganze Ps. kehrt als Theil eines grösseren Liedes wieder 1 Chr. 16, 23—33. und an mancherlei Abweichungen im Einzelnen fehlt es, wie immer in ähnlichen Fällen, auch dieses Mal nicht; am meisten tritt dabei hervor, dass dort die Versabtheilung zum Theil anders ausfällt, dass einige Versglieder (V. 10.) einen andern Platz einnehmen und Einiges ganz vermisst wird. Die grosse Freiheit, die man sich bei den Hebr. vor der Zeit der Schliessung des alt-test. Kanons in der Ueberlieferung dichterischer Erzeugnisse augenscheinlich erlaubte, macht nun zwar auch hier, wie anderswo, ein sicheres Urtheil über die grössere oder geringere Ursprünglichkeit einer Abweichung nicht immer möglich, im Ganzen jedoch spricht namentlich die Anordnung und Abtheilung der VV. mehr zu Gunsten der Ursprünglichkeit des vorliegenden Ps., als des (in David's Zeit verlegten) Liedes in der Chronik. Eben dafür spricht auch die Art und Weise, wie letzteres überhaupt entstanden zu sein scheint, näml. durch Aneinanderreihung verschiedener, bereits vorhandener, für den Gottesdienst bestimmter Lieder, indem der Anfang

1 Chr. 16, 8—22. die ersten funfzehn VV. aus Ps. CV. enthält, V. 34. aber eine aus Ps. 106, 1. u. aa. St. bekannte liturgische Formel folgt, welcher sich dann die beiden letzten VV. anschliessen. Wie sich eine solche Ansicht mit der Entstehungsgeschichte der BB. der Chronik vereinbaren lasse, ist eine Frage, die hier nicht behandelt werden kann.

V. 1. 2. 1 Chr. 16, 23. besteht aus den Schlussgliedern beider VV.; die Vorderglieder fehlen und es ist klar, dass namentlich die Erwähnung des „neuen Liedes" zwar für den Eingang des Ps., der selbst das neue Lied ist, sehr gut passt, mitten in jenem grösseren Liede aber (trotz 144, 9.) nicht am rechten Orte wäre. Ebenda heisst es: מִיּוֹם־אֶל־יוֹם, was alterthümlicher zu sein scheint, als die Lesart des Ps. ישועתו] *seine Hülfe*, wobei wahrsch. an die Errettung Israel's gedacht ist, welche aber die Anerkennung „aller Welt" finden soll, vgl. 40, 4. 64, 10. 67, 5. u. ähnl. Stellen. — V. 3. Die Aufforderung braucht nicht an Israel allein gerichtet zu sein, sondern kann an alle Zeugen der Grossthaten Gottes ergehn. — V. 4. Vgl. 48, 2. 95, 3. u. ähnl. St. — V. 5. Die Behauptung, dass אֱלִילִים „Götterchen" seien, entbehrt jedes haltbaren Grundes. — V. 6. עֹז und תִּפְאֶרֶת stehn auch 78, 61. mit einander in Parallele. Das 2. Gl. lautet aber 1 Chr. 16, 27.: עֹז וְחֶדְוָה בִּמְקֹמוֹ, und wenn עֹז hier s. v. a. *Preis, Lob* sein soll, passt die *Freude* (חדוה) dazu noch besser, als תפארת; nur würde dann auch במקדשו angemessener sein als במקמו. Andre geben עז hier durch *Glanz* (*Ges.*), oder (weniger passend) durch *Macht* (*Ew.*). — V. 7. Vgl. 29, 1. — V. 8. שאו־מנחה] Vgl. 68, 30. 72, 10. 76, 12. Für לחצרותיו steht 1 Chr. 16, 29. לפניו, und vom folg. V. wird das 1. Gl. noch als 3. Gl. zu diesem V. gezogen, zum Nachtheil der Gliederung, die im Ps. untadelhaft ist; wahrsch. ist die Stelle 29, 2. Schuld an dieser Abänderung. — V. 9. Statt מִפָּנָיו liest 1 Chr. 16, 30. מִלְּפָנָיו, was als jüngerer und incorrecter Sprachgebrauch anzusehen sein wird; vgl. 114, 7., doch s. auch 1 Sam. 18, 12. Mit dem 2. Gl. dieses V. verbindet 1 Chr. 16, 30. das 2. Gl. des folg. V. (אַף־תִּכּוֹן תֵּבֵל בַּל־תִּמּוֹט) zu Einem V.; die Gliederung ist aber dann viel weniger angemessen, als hier im Ps. und auch die Vergl. von 93, 1. spricht gegen die Anordnung der Chron. — V. 10. Dieser V. verhält sich zu V. 7—9. ebenso wie V. 3. sich zu V. 1. 2. verhielt. Uebrigens vgl. 93, 1. und zum letzten Gl. 9, 9. Wie dort, so ist auch hier gemeint, dass Gott jederzeit mit Gerechtigkeit richtet, wie er es näml. wieder dadurch bewiesen, dass er Israel zu seinem Rechte verholfen; in der Uebersetzung wird man also das Präsens, nicht das Fut. zu gebrauchen haben. Der ganze V. ist 1 Chr. 16. zerrissen, indem das 2. Gl., wie gesagt, zum vorhergehenden V. gezogen wurde, das 1. dagegen als 2. Gl. zum folg. V. geschlagen, und das 3. Gl. ganz weggelassen ist; die neue Stellung des 1. Gl. ist aber nicht minder unpassend, als es die des 2. war. — V. 11. 12. Die unangemessene Zerreissung der VV. wird 1 Chr. 16, 31 ff. fortgesetzt; denn ohne Zweifel stehn Himmel und Erde mit dem Meere und dem was es erfüllt, sowie

das Feld und was darauf ist mit den Bäumen des Waldes am besten in Parallele; vgl. noch zu V. 13. Im Uebrigen liest man 1 Chr. 16, 32. יַעֲלֹז שָׂדַי חַשָּׂדֶה statt יַעֲלֹץ חַשָּׂדֶה, so dass neben der härteren (und deshalb wohl alterthümlicheren) Verbalform die jüngere und gewöhnlichere Nominalform erscheint. V. 11 b. wiederholt sich 98, 7. Auffallend ist nach dem gesammten bisherigen Inhalte des Ps. die Part. אִי V. 12 b., die bei dem deutlich ausgesprochenen Wunsche nur auf die Zukunft würde gehen können und veranlasst, dass man im Zusammenhange mit V. 13. übersetzt: *dann mögen alle Bäume des Waldes jauchzen vor Gott, dass er kommt* (oder: denn er kommt) *die Erde zu richten* u. s. w. Dies steht jedoch mit Allem, was vorhergeht, in grellem Widerspruche; denn Alles bezog sich darauf, dass Gottes Herrlichkeit sich bereits vollständig offenbart *hat*; er *ist* König und als solcher richtet er die Völker gerecht, und es braucht der Jubel der ganzen Natur nicht erst darauf zu warten, dass er kommen soll zu richten. Da man nun schwerlich berechtigt ist, dem Wörtchen אִי um dieser Stelle willen eine ganz andre Bedtg. beizulegen, als die gewöhnliche, so liegt es nahe zu vermuthen, dass dasselbe nur durch Entstellung an den Platz der Bindepartikel אַף getreten ist, die das Ganze sofort im natürlichsten Lichte erscheinen lässt: *auch die Waldbäume mögen jauchzen vor dem Herrn, dass er gekommen ist* u. s. w. Diese Part. steht zugleich besser in der Mitte des V., als אִי, und man kann sich, um dieses zu schützen, bei dem unangemessenen Sinne desselben nicht auf seine Stellung zu Anfang eines V. in 1 Chr. 16. berufen. Der Fehler wird auch alt genug sein, um seine Uebertragung aus dem Ps. in jenes andre Lied erklärlich zu finden. — V. 13. Es scheint auf den ersten Blick passender, wenn sich das 1. Gl. dieses V., wie 1 Chr. 16, 33. mit dem vorhergehenden Satze zu Einem V. verbindet; doch ist die Gliederung innerhalb des V., wie er hier vorliegt, gewiss ganz regelrecht und 98, 9. wiederholt sich der V. fast wörtlich in gleichem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden. Es scheint deshalb auch hier kein Grund vorzuliegen, die Anordnung in der Chronik vorzuziehen. Uebrigens sind dort die beiden ersten Glieder in ein einziges zusammengezogen, die beiden letzten aber gänzlich unterdrückt; auch ist statt des einfachen לִפְנֵי יי das weniger geeignete מִלִּפְנֵי יי getreten. Am Schlusse des Ps. erscheint der Ausdruck באמונתו *in seiner Treue* (oder wie Andre wollen: *in seiner Wahrheit*) in der Parallele minder angemessen, als das 98, 9. in gleicher Verbindung gebrauchte בְּמֵישָׁרִים *in Billigkeit*.

PSALM XCVII.

Inhalt. Der Herr ist König, alle Welt frohlocke! V. 1. Er ist ein gerechter und furchtbarer Gott V. 2. 3. Seine Blitze haben die Erde zittern gemacht V. 4. 5.; der Himmel und die Völker sind Zeugen seiner Gerechtigkeit, seines Ruhmes V. 6. Götzen und Götzendiener werden zu Schanden V. 7., Zion aber und Juda frohlocken

wegen Deiner Gerichte V. 8. 9. Hasset das Böse, ihr, die ihr den Herrn liebt! so wird er euch erretten V. 10. 11. Preiset den Herrn! V. 12.

Der Ps. zerlegt sich recht natürlich in vier Strophen zu je drei VV.

Es hat den Anschein, als wenn ein besondres Ereigniss den Ps. veranlasst habe, ein göttl. Strafgericht, das gegen Juda's Feinde ergangen war, V. 4. f. 8. *Hitzig* (II. S. 162.) denkt an die Niederlage des Nikanor 1 Macc. 7, 46. Jedenfalls wird man die spätere maccabäische Periode im Auge behalten müssen. Uebrigens hat der Ps. zwar manche Berührungen mit andern Pss., aber auch mehrere eigenthümliche Wendungen.

V. 1. Vgl. Ps. 93, 1. 96, 10. f. 99, 1. Die besondere Erwähnung der „vielen Inseln" (oder Gestade) fällt auf und ist hier nicht so natürlich, wie Jes. 42, 10. 12.; ähnlich ist dagegen Jes. 51, 5., wo sie auch allein erscheinen. Viell. erklärt sich die Sache hier daraus, dass zur Zeit der Abfassung des Ps. bereits so viele Juden in die westlichen Länder zerstreut waren, dass die Brüder in der Heimath ein ganz besonderes Interesse an diesen nahmen. — V. 2. Der Parallelismus ist ziemlich äusserlich, da im 1. Gl. an eine physische Offenbarung Gottes gedacht wird, vgl. 18, 10. 12., im 2. aber die moralische Grundlage seiner Macht hervorgehoben ist, wie 89, 15. — V. 3. Vgl. 18, 9. 50, 3. *Und verbrennt rings seine Feinde;* vgl. für den Ausdruck Jes. 42, 25. — V. 4. Vom Allgemeinen geht die Rede in dieser Strophe, wie es scheint, auf das besondre Factum des letzten von Gott gehaltenen Strafgerichts über, woraus dann der Eintritt des Perf. klar wird. Dass nicht von der Zukunft die Rede sei, wie manche Ausleger gemeint haben, ist gewiss. Zum 1. Gl. vgl. 77, 19. וַתִּחֹל *und sie erzitterte*, von חוּל; in gleichem Sinne steht Jer. 51, 29. וַתָּחֶל, von חוּל. In beiden Formen ist der Accent auf der letzten Sylbe geblieben, vgl. *Ew.* §. 232 a., wo aber die Form hier auffallender Weise als Hif. von חִלַּל betrachtet wird. — V. 5. Die ganze Natur, und, wie sich von selbst versteht, die Menschen (Völker) mit ihr, unterwerfen sich zagend dem göttl. Gerichte; vgl. 46, 4. 7. 75, 4. und für den Ausdruck Mich. 1, 4. Die bewährteste Lesart ist übrigens auch hier מַהֹוֹנָג, nicht מַהוֹנָג. Wie 1 Chr. 16, 30. מִלְּפָנָיו für מִפָּנָיו (96, 9.) gesetzt war, so ist auch hier zweimal jene Form minder correct in demselben Sinne gebraucht. — V. 6. Zum 1. Gl. vgl. 50, 6. Die Völker sind Augenzeugen der ruhmvollen Weise gewesen, in welcher der Herr seine und seines Volkes Sache gegen die Feinde durchgeführt hat; vgl. 98, 2. f. — V. 7. Die hier beginnende Strophe entwickelt die gegenwärtigen Folgen der vollendeten Thatsache: die Götzendiener sind beschämt, weil ihre angeblichen Götter sich vor dem Herrn haben beugen müssen; so wird השתחוו־לו am natürlichsten als Perf. genommen. Uebrigens vgl. zu 95, 3. — V. 8. Zum Grunde liegt 48, 12. Zion hat Gottes Grossthat vernommen und ist jetzt voll Jubel darüber. — V. 9. Vgl. 95, 2. 96, 4. 99, 2., auch 83, 19. — V. 10. Die Liebe zu dem Herrn macht den Hass des Bösen zur Pflicht, und dieser ist Be-

dingung für die Erlangung seines Beistandes. Auf diese Weise wird man die Verknüpfung der Gedanken innerhalb des V. viell. am natürlichsten erklären. Das 2. Gl. wird, in strenger Parallele mit dem 3., zum vollständigen Satze zu ergänzen sein: *er wird* — alsdann — *schützen das Leben seiner Frommen.* — V. 11. *Licht*, d. i. Heil, *ist gesäet für den Pflichtgetreuen*, und wird ihm also auch aufgehn und entsprechende Frucht bringen. — V. 1. 2. לזכר] = לְשֵׁם; vgl. 30, 5.

PSALM XCVIII.

Inhalt. Singet dem Herrn, denn er hat Grosses gethan vor den Augen der Völker, hat sich Israel's wieder angenommen V. 1—3. Alle Welt preise den Herrn! V. 4—6. frohlocke vor ihm, dass er gekommen die Erde zu richten! V. 7—9.

Drei Strophen von je drei VV. lassen sich deutlich erkennen.

Es fehlt dem Ps. ganz an Selbstständigkeit, namentlich ist er von Ps. XCVI. abhängig. Dass eine besondre Wohlthat Gottes gegen Israel zur Abfassung Anlass gab, geht aus V. 1—3. ziemlich deutlich hervor, und es mag dieselbe sein, die bei Ps. XCVI. XCVII. zum Grunde lag.

V. 1. Nur durch die eigne Kraft vollbrachte der Herr seine Grossthaten; vgl. für den Ausdruck Jes. 59, 16. 63, 5. 52, 10. — V. 2. *Seine Hülfe* für Israel, wie V. 3. zeigt; vgl. 96, 2. Zum 2. Gl. vgl. 97, 6. Jes. 52, 10.; ebenso zu V. 3. — V. 4. Zum 2. Gl. vgl. Jes. 52, 9. — V. 7. Vgl. 96, 11. Das Verbum ירעם bekommt hier im 2. Gl. ein zweites Subj., das nicht sonderlich dazu passt. — V. 8. ימחאו־כף] Vgl. Jes. 55, 12., wo eine ähnliche Aufforderung an die Bäume des Waldes ergeht; auch oben 47, 2. 2 Kön. 11, 12. — V. 9. Vgl. zu 96, 13. Auch hier ist klar, dass nicht von der Zukunft die Rede ist; s. V. 2. 3.

PSALM XCIX.

Inhalt. Der Herr ist König, es zittern die Völker; gross ist er in Zion, erhaben über alle Völker V. 1. 2. Deinen Namen preiset man, die Macht des gerechten Königs; Du hast das Recht begründet und gehandhabt in Israel V. 3. 4. Preiset den Herrn und fallet nieder vor seinem Heiligthume; denn heilig ist er! V. 5. Mose und Aharon und Samuel riefen ihn an und er erhörte sie, war ihnen ein verzeihender, doch zugleich strafender Gott V. 6—8. Preiset den Herrn und fallet nieder vor seinem heil. Berge; denn heilig ist der Herr! V. 9.

Trotz der Wiederkehr des קָדוֹשׁ הוּא am Schlusse von V. 3. und 5., vgl. mit V. 9., so wie der ganzen refrainartigen Formel V. 5. 9., will sich doch keine regelmässige Strophenbildung ergeben. Viell. rührt dies von dem nicht unversehrten Zustande her, worin der Text überliefert zu sein scheint; s. zu V. 4. 6—8. Ein Hauptabschnitt ist jedenfalls hinter V. 5.

Der Ps. hat im liturgischen Character Aehnlichkeit mit Ps. XCIII. XCV—XCVIII. und ist vermuthlich durch dieselben Ereignisse veranlasst, wie jene; V. 4. deutet namentlich wohl auf die einzelne Thatsache hin, worauf sich Ps. XCVI—XCVIII. ebenfalls bezogen.

V. 1. Vgl. zu 97, 1. ישב כרובים] vgl. 80, 2. Man hat die Worte wohl als nachgetragene Zustandsbezeichnung zu יי מלך anzusehen: *thronend*, d. h. indem er thront, *auf Keruben.* תנוט הארץ] Das Verbum kommt nur hier vor und wird durch תמוט erklärt: *die Erde wankt.* Das Wanken dient jedoch sonst nicht als Bild der Furcht, gleich dem Zittern, Beben u. dgl. m. Auch dieses ἅπαξ λεγ. erscheint daher, gleich vielen anderen, bedenklich und viell. ist dafür תמוט zu lesen, vgl. 46, 7. am Ende, Am. 9, 5. — V. 2. Vgl. 48, 2. 76, 2. 95, 3. 96, 4. 97, 9. — V. 3. יודו] Ob die Form eine Aussage in Bezug auf die Gegenwart oder die Zukunft, oder ob sie einen Wunsch ausdrücken soll, lässt sich mit Sicherheit nicht entscheiden; ebensowenig ob die Völker dazu Subj. sein sollen oder ob dieses ganz allgemein zu fassen ist, wie unser *man;* doch ist zu bemerken, dass im Folgenden nirgend auf die Völker hingewiesen wird. גדול ונורא] Zustandsbezeichnung: *als einen grossen und furchtbaren.* קדוש הוא] Die Worte würden sich, wie sie dastehn, am natürlichsten auf den göttl. Namen beziehen, aber V. 5. 9. machen wahrscheinlich, dass Gott selbst durch הוא bezeichnet ist, und vermuthlich steht die Formel hier nicht an der richtigen Stelle; s. zum folg. V. — V. 4. Das 1. Gl. lässt man noch von יודו V. 3. abhängen, obgleich das Dazwischentreten der Formel קדוש הוא bei einer so engen Verbindung ausserordentlich störend ist. Da indessen dieses 1. Gl. zugleich für die Gliederung des ohnehin vollständigen V. 4. durchaus entbehrlich ist, so hat man wahrsch. anzunehmen, dass dasselbe urspr. als 2. Gl. zum vorigen V. gehörte, die Worte קדוש הוא aber irrthümlich ihren gegenwärtigen Platz erhielten; sie würden angemessener am Schlusse von V. 2. stehn. מלך] ohne Artikel, wie 21, 2. 72, 1. Natürlich ist der Herr selber gemeint. Der Ausdruck *„Recht und Gerechtigkeit hast Du in Jakob gehandhabt"* zwingt dazu, die beiden letzten Glieder des V. auf eine in die Augen fallende That des Herrn zu beziehen, durch welche das misshandelte Recht in Israel wiederhergestellt war, wie z. B. auf einen entschiedenden Sieg über die Feinde oder auf die Bestrafung eines Mannes wie Alkimos 1 Macc. 9, 55. — V. 5. *Fallet nieder gegen den Schemel seiner Füsse;* damit ist nach V. 9. das Heiligthum zu Jerusalem gemeint, wo gleichsam die unterste Stufe des göttl. Thrones ist; vgl. Jes. 60, 13. Ez. 43, 7. An die Bundeslade ist hier nicht zu denken und auch 1 Chr. 28, 2. ist der Schemel der Füsse Gottes nicht mit dieser identisch; vgl. zu 132, 7. — V. 6—8. Der Inhalt dieser VV. schliesst sich an das Vorhergehende überaus lose an und ein innerer Zusammenhang ist sowenig zu erkennen, dass man glauben würde, ein völlig fremdartiges Fragment vor sich zu haben, wenn nicht der Refrain V. 9. diesem Stücke seinen Platz in dem Gedichte zu sichern schiene. Es mag daher eher anzunehmen sein, dass vor V. 6. eine Lücke im

Texte entstanden ist, wodurch die natürliche Verknüpfung mit dem ersten Theile des Ps. zerrissen wurde; dafür spricht zugleich der Umstand, dass V. 6. 7. sich auf eine im Vorhergehenden enthaltene Zeitbestimmung zu beziehen scheinen, die jetzt vermisst wird. Während näml. der Inhalt dieser VV. entschieden der Vergangenheit angehört, ist die Form der Sätze (bis V. 7 a. einschliesslich) von der Art, dass sie, um in Bezug auf die Zeit richtig aufgefasst zu werden, eine vorgängige Bezeichnung der Vergangenheit voraussetzen und grade diese fehlt. Zwar meint *v. Leng.* die Anstoss gewährenden Satzformen erklärten sich als dichterische Vergegenwärtigung der Vergangenheit; allein der Inhalt eignet sich zu einer solchen sowenig als nur möglich ist. Auch eine von *Hitzig* (II. S. 162. f.) aufgestellte Ansicht von dieser Stelle, wornach hier von der Gegenwart die Rede wäre, ist nicht für hinreichend begründet zu halten. Im Einzelnen ist noch Folgendes zu bemerken. — V. 6. *Mose und Aharon waren unter seinen Priestern*, gehörten dazu, d. h. gradezu: waren Priester Gottes, vgl. *Ew.* §. 217 f. unter 1. b.; was jedoch in Bezug auf Mose nicht streng zu der Darstellung im Pentateuche stimmt. *Und Samuel unter denen, die seinen Namen anrufen*, gehörte zu seinen Verehrern; dass dieses Gl. nur Einen Namen enthält, kann auffallen, ist jedoch nicht von Belang. *Sie riefen zu dem Herrn und er erhörte sie*, קָרְאִים, die syncopirte Form, vgl. *Ew.* §. 188 c. Weshalb jene frommen Männer zu Gott riefen, ist nicht angegeben; nach V. 8. hätte man nur an Dinge zu denken, die sich auf ihre eigne Person beziehen, obgleich der ganze Abschnitt noch eher einigen Zusammenhang mit dem ersten Theile behielte, wenn eine Fürbitte für das Volk gemeint wäre. — V. 7. Im 1. Gl. überwiegt die Rücksicht auf den vornehmsten der drei genannten Männer, auf Mose, zu dem Gott in der Wolkensäule zu sprechen pflegte; doch vgl. auch wegen Aharon Num. 12, 5. Dem Samuel offenbarte sich Gott in anderer Weise. Das 2. Gl. giebt den Grund an, weshalb sich Gott ihnen einst auf besondere Weise offenbarte, weil sie näml. seine Gebote und die Vorschrift, die er ihnen gegeben, beobachtet hatten; das Perf. versetzt also hier in eine andre Zeit, als die bisher berücksichtigte. — V. 8. Nachdem die Darstellung im Imperf. durch das letzte Gl. unterbrochen worden, wird der Bericht nun mit derjenigen Form wieder angeknüpft, die für die längst abgeschlossene Thatsache ohnehin die zunächst liegende ist, näml. mit dem Perf.: *Du*, derselbe Gott, den auch wir anrufen, *erhörtest sie, warst ihnen ein verzeihender Gott;* bei נִשָּׂא ist עָוֹן hinzuzudenken. Auffallend ist aber, da hier von göttl. Wohlthaten die Rede ist, dass noch hinzugesetzt wird: *und ein rächender wegen ihrer Thaten*, d. h. etwa: doch zugleich ein Gott, der sie wegen strafbarer Handlungen bestrafte. Der Dichter mag dabei auf die Schicksale und Verhältnisse seines Volkes Rücksicht nehmen; desto mehr aber wird man am Schlusse dieses ganzen, so eigenthümlich gestalteten Abschnittes eine Nutzanwendung auf die Gegenwart oder auf die jüngste Vergangenheit zu vermissen Ursache haben und sich über das plötzliche Abbrechen hier nicht

weniger wundern dürfen, als über den unvermittelten Uebergang bei V. 6.; denn V. 9. entwickelt den Gegenstand nicht weiter, sondern hat nur eine liturgische Bedeutung.

PSALM C.

Inhalt. Alle Welt preise den Herrn und diene ihm freudig V. 1. 2. Er ist Gott, unser Schöpfer und Hirte V. 3. Kommt ihm zu danken, ihn zu preisen; denn seine Gnade und Treue währen ewig V. 4. 5.

Man hat den kurzen Ps. in zwei Strophen zerlegen wollen, V. 1—3. und V. 4. 5., viell. ohne zureichenden Grund.

Nach dem liturgischen Character mag dieses gottesdienstliche Lied mit den vorhergehenden Gedichten in eine und dieselbe Zeit gehören; an speciellen Beziehungen historischer Art fehlt es gänzlich.

V. 3. ולא אנחנו] Dieses K'tîb giebt keinen angemessenen Sinn und mag wohl urspr. auf einem Schreibfehler beruhen; dass Q'rî empfiehlt mit Recht die Lesart ולו *und sein sind wir*. Das לא jemals eine übliche Schreibart für לו gewesen sei, ist nicht wahrscheinlich. וצאן מרעיתו] Vgl. 74, 1. 79, 13. — V. 4. שעריו] Natürlich sind die Thore des (äussern) Heiligthums gemeint. — V. 5. Vgl. die gewöhnliche Formel 106, 1. u. ö.

PSALM CI.

Inhalt. Frömmigkeit und Recht will ich besingen, will dem Herrn spielen! V. 1. Redlich will ich wandeln und das Böse meiden V. 2—4. Die Schlechten will ich meiden und vertilgen, die Getreuen im Lande aber um mich haben V. 5—7.; die Frevler tilgen im Lande und in der Stadt des Herrn V. 8.

Von einer strophischen Anordnung kann hier nicht wohl die Rede sein; V. 1. bildet einen Eingang, der viell. bloss durch die Bestimmung für den gottesdienstlichen Gebrauch veranlasst ist.

Man pflegt die redende Person als einen israelitischen Herrscher anzusehen, hauptsächlich wohl wegen der angelobten Vertilgung der Verläumder und andrer Frevler V. 5. 8. und wegen der Diener, die V. 6. voraussetzt; indessen würden diese Stellen auch in einem Liede, das für die fromme Gemeinde bestimmt war, wohl begreiflich sein. Ist aber wirklich der Redende ursprünglich ein Herrscher, so hat man nicht Ursache, vorzugsweise David als den Verf. anzusehen, da zu dessen Zeit der Gegensatz zwischen den „Getreuen im Lande" und den „Frevlern im Lande" und den „Uebelthätern in der Stadt des Herrn" bei weitem nicht die tiefe Bedeutung hatte, wie in der syrischen und maccabäischen Zeit. Es ist daher kein Wunder, dass *Hitzig* (II. S. 164.) den Ps. lieber auf die Uebernahme der Regierung durch Jonathan bezieht, 1 Macc. 9, 28. ff., wobei es kaum nöthig sein möchte, diesen Helden selbst für den Verf. zu halten, wenn auch das Gedicht seine Gesinnungen auszusprechen bestimmt war.

V. 1. Dieser Eingang wird zu dem ganzen Inhalte des Ps. nur dann leidlich stimmen, wenn man חסד ומשפט von menschlicher *Frömmigkeit* und *Gerechtigkeitspflege* versteht, die wirklich im Folg. angelobt werden. Das 2. Gl. *„Dir, o Herr, will ich spielen“* bezieht sich wohl nur darauf, dass dieses Gelöbniss eben Gegenstand des *gottesdienstlichen* Vortrages wird. — V. 2. [אשכילה ומה׳ *achten will ich auf redlichen Wandel*, d. h. hier: mich bemühen, redlich zu wandeln, wie das Parallelglied zeigt. תָּמִים דֶּרֶךְ ist nach 18, 31. 33. am wahrscheinlichsten als Subst. und Adjectiv zu fassen; sonst wäre auch ein Genitivverhältniss möglich, wobei תמים „das Redliche, *die Redlichkeit*“ bedeuten würde, vgl. zu 84, 12. Das 2. Gl. *„wann wirst du zu mir kommen?“* steht in keiner erkennbaren Beziehung zu dem Inhalte und Gange des Gedichts, und tritt zugleich auf eine den Gesetzen der poëtischen Form widerstreitende Weise mitten zwischen zwei eng verbundene Parallelglieder. Es kann deshalb nicht wohl ein Zweifel darüber obwalten, dass dieses Gl. nicht hieher gehört. Wenn ihm überhaupt ein Platz innerhalb des Ps. zukommt, würde es noch am ersten am Schlusse von V. 1. zugelassen werden können. — V. 3. *Nicht werde ich mir* (zur Nachahmung oder auch als Ziel) *vor Augen stellen etwas Schändliches;* vgl. wegen des Ausdrucks דבר־ב׳ Deut. 15, 9. עשה־סטים שנאתי] Die Form des Inf. wie Gen. 50, 20. 48, 11.; סָטִים scheint s. v. a. שָׂטִים Hos. 5, 2. zu sein, von שָׂטָה = שׂוּט *declinavit, deflexit.* Ob aber diese Nominalform die *Abweichungen* als Abstr., oder die *Abweichenden* bezeichnen solle, darüber sind die Ausleger nicht einig; doch spricht die Stelle im Hos. (vgl. *Ew.* zu derselben) mehr für die letzte Auffassung. — V. 4. *Ein verkehrtes,* verdorbenes *Herz;* לֵבָב für לָבָב in einigen Ausgg. ist natürlich bloss Druckfehler; übrigens vgl. 18, 27. Spr. 11, 20. 17, 20. רע לא אדע] Nach dem Parallelgliede: *das Böse will ich nicht kennen,* es soll mir ganz und gar fremd bleiben; vgl. 52, 5. Andere übersetzen minder angemessen: *den Bösen* will ich nicht kennen. — V. 5. מלשני] Das K'tib ist als Partic. Po'el mit dem angehängten י . des stat. constr. vor der Präp. (nach *Ew.* §. 211 b.) deutlich und in jeder Hinsicht unbedenklich, desto auffallender aber das Q'rî מְלָשְׁנִי mit kurzem ŏ in geschlossener Sylbe; diese Form fügt sich den sonst bestehenden Gesetzen der Vocalveränderung im Hebr. auf keine Weise; vgl. *Ew.* a. a. O., am Ende. *Gesen.* lex. man. p. 490 b. setzte מְלָשְׁנִי (mit ā und einem nicht authentischen Metheg) = מְלַשְּׁנִי, als Pi'el, das übrigens sonst auch nicht vorkommt. ורחב לבב] Der Ausdruck nur hier; der Sinn ist unzweifelhaft *aufgeblasen, hochmüthig,* vgl. das ähnl. רְחַב־נֶפֶשׁ Spr. 28, 25. אתו לא אוכל] *den ertrage ich nicht,* wie Jes. 1, 13. — V. 6. *Meine Augen sind mit den Getreuen des Landes,* begleiten sie mit Theilnahme, doch zugleich in der besonderen Absicht, die das Folg. ausspricht: *damit sie bei mir wohnen.* Etwas anders ist die Meinung und die Constr. 32, 8. 34, 16. בדרך תמים] wie oben, V. 2. — V. 7. עשה רמיה] Vgl. 52, 4. [לא־יכון] *soll nicht bestehn,* d. h. soll ausgerottet werden; vgl. 1, 5. — V. 8. *Jeden Morgen,* d. h. jederzeit, unablässig; vgl. 73, 14. רשעי־ארץ] Vgl. 75, 9. [מעיר־ור׳

Wie gut dies auf die maccabäische Zeit passt, lässt sich nicht verkennen; zu Jonathan's Zeit hatte man nicht bloss mit den gefährlichen Abtrünnigen im Lande zu thun, sondern es blieben auch innerhalb der Stadt die fremden Feinde zu bekämpfen, welche noch immer im Besitze der Burg waren.

PSALM CII.

Inhalt. Höre, o Herr, mein Gebet und stehe mir bei in der Noth V. 2. 3. Denn aufs Aeusserste leide ich, meine Feinde höhnen mich und bald ist mein Leben dahin V. 4—12. Du aber bist ewig V. 13., Du wirst Dich erheben und Dich Zion's erbarmen, da die Zeit dazu da ist V. 14.; denn Deine Knechte lieben Zion's Trümmer V. 15. und die Völker werden (dann) des Herrn Namen fürchten, V. 16., weil er Zion wieder aufgebaut hat auf die Bitte der Leidenden V. 17. 18. Für ein künftiges Geschlecht werde dies (dann) aufgeschrieben, und es preise (einst) Gott, dass er vom Himmel geschaut um das Seufzen Gefangener zu hören und zum Tode Verurtheilte zu befreien, auf dass sie in Zion des Herrn Lob verkünden, wenn sich die Völker versammeln um ihm zu dienen V. 19—23. Gebeugt bin ich und mein Leben hat er verkürzt V. 24.; drum bitte ich: nimm mich nicht hinweg vor der Zeit, Ewiger! Schöpfer der Welt! Unvergänglicher! V. 25—28. Mögen unsre Nachkommen vor Dir bestehn! V. 29.

Regelmässige Strophenbildung scheint nicht statt zu finden; Hauptabschnitte sind hinter V. 12. 18. 23.

Dass der Ps. von Anfang an zum Gemeindeliede bestimmt war, kann nicht bezweifelt werden. Da Zion nach V. 15. in Trümmern liegt und V. 21. von Gefangenen die Rede ist, so denken viele Ausleger hier an die Zeit des Exils. Die ganze Haltung des Gedichtes jedoch und das häufige Zusammentreffen mit andern Pss., die wahrsch. aus späterer Zeit stammen, machen es rathsamer, auch dieses Gedicht aus den Verhältnissen der maccabäischen Zeit zu erklären, wo bekanntlich Zion ebenfalls lange Zeit hindurch wüste lag, vgl. 1 Macc. 1, 33. mit 10, 10.; auch s. die Vorbemerkungen zu Ps. LXXIX. *Hitzig* (II. S. 166 f.) setzt den Ps. in die erste Zeit der Regierung Jonathan's und bezieht ihn namentlich auf dessen Flucht in die Wüste 1 Macc. 9, 33., s. zu V. 24.

V. 2. Vgl. z. B. 4, 2. 18, 7. — V. 3. Am nächsten verwandt ist 69, 18.; sonst vgl. 27, 9. 17, 6. u. a. St. — V. 4. In verschiedenen, meist sehr starken Bildern wird das Leiden der frommen Gemeinde oder vielmehr das ihrer einzelnen Mitglieder geschildert, bis V. 12.; aber das stärkste darunter wird vorangestellt. *Denn meine Tage sind in Rauch geschwunden,* sie sind dahin und haben so gar keinen Gewinn gebracht, dass es so gut ist, als wären sie gar nicht da gewesen. Derselbe Ausdruck wie 37, 20. Auch hier findet sich, ähnlich wie dort, die Variante בָּעָשָׁן, die aber keinen Vorzug verdient. Die Erwähnung des Rauchs führt, wie es scheint, die nicht ganz an-

gemessene Parallele herbei: *meine Gebeine sind durchbrannt wie ein Feuerbrand*, d. h. wohl: es ist eine verzehrende Gluth in ihnen, wie in einem Feuerbrande. — V. 5. חוּכָה] jüngere und incorrecte Schreibart für חָרָה. *Mein Herz ist geschlagen*, getroffen, näml. wahrscheinlich von Sonnengluth, vgl. Jes. 49, 10., *gleich dem Kraute und verdorrt;* s. auch unten V. 12. *Denn ich vergass* schon längst vor Kummer *mein* tägliches *Brod zu essen.* — V. 6. *In Folge des Lauts meines Seufzens*, d. i. meines lauten Seufzen's, *klebt mein Gebein an meinem Fleische.* Man hätte zwar eher erwarten mögen: klebt meine Zunge an meinem Gaumen (vgl. 22, 16.); doch will der Dichter gewiss nur sagen, dass die Angst und Noth, die den Leidenden stöhnen macht, zugleich seinen ganzen Körper leiden lässt. Der für uns etwas auffallende Ausdruck „mein Gebein klebt an meinem Fleische" ist wahrsch. aus Hiob 19, 20. entlehnt, wo es jedoch vollständiger und passender heisst: בְּעוֹרִי וּבְבָשָׂרִי דָּבְקָה עַצְמִי; die Constr. mit בְּ wiederholt sich unten 137, 6. Dass die grösste Abmagerung bezeichnet werden soll, ist nicht zweifelhaft. — V. 7. לְקָאַת מִדְבָּר] Angeblich ist dies der *Pelekan;* doch bleibt es seltsam, dass gerade dieser Wasservogel hier und anderswo (Jes. 34, 11. Zeph. 2, 14.) in Gegenden versetzt wird, wohin er kaum gehören kann. כְּכוֹס] Nach der gewöhnlichen Erkl. wäre dies die *Eule;* doch vgl. *Ges.* lex. man. s. v. — V. 8. Die Gliederung, wie sie vorliegt, ist gar zu ungenügend; wahrsch. ist ואהיה Schreibfehler für וָאֶהֱמֶה (vgl. 77, 4.) oder וָאֶהֱמֶה (vgl. 55, 8.): *und ich klage*, während meiner Nachtwachen, *wie ein einsamer Vogel auf dem Dache.* So wird zugleich die Vergleichung gehörig begründet erscheinen. צִפּוֹר] hier Masc., war oben 84, 4. als Fem. gebraucht. — V. 9. Der Dichter geht für einen Augenblick von den Bildern zur Beschreibung der Wirklichkeit über: die Frommen werden wegen ihrer vergeblichen Zuversicht auf den göttl. Beistand von den Heiden und Abtrünnigen verhöhnt und verspottet. מְהוֹלָלַי וגו׳] Das Part. Po'al würde etwa bedeuten *rasend gemacht* oder geworden, *unsinnig;* aber die Verbindung mit dem Suff. in dem Sinne von *„die da gegen mich wüthen"* ist bei der Passivform des Worts ausserordentlich hart und lässt die Richtigkeit des Textes zweifelhaft erscheinen. Viell. gäbe מְחוֹלְלַי eine angemessene Parallele zu אוֹיְבַי ab: *die mich verwunden.* בִּי נִשְׁבָּעוּ] *schwören bei mir*, d. h. gebrauchen meinen Namen als eine Schwurformel; vgl. Num. 5, 21. 27. Jes. 65, 15. und die Erläuterung bei *Ges.* lex. man. p. 896 b. — V. 10. *Denn Asche esse ich* (seit langem) *wie Brod*, ich nähre mich gleichsam von Trübsal, deren Symbol die Asche ist, muss sie täglich verschlucken; vgl. Stellen wie 80, 6. 42, 4. Hiob 3, 24. וְשִׁקּוּיַי = וְשִׁקְוַיִּי] Hos. 2, 7. Die Schreibart שִׁקְוִּים mit Dag. im ו bei *Ew.* §. 189 d. ist nicht beglaubigt. — V. 11. Das 1. Gl. ist noch abhängig von V. 10. כִּי נְשָׂאתַנִי וגו׳] *denn Du hast mich aufgehoben*, genommen, *und hingeworfen*, fortgeschleudert, etwa wie der Sturmwind es macht, vgl. Jes. 64, 5. Hiob. 27, 21.; darnach wäre das Aufheben lediglich die Vorbereitung zum Hinwerfen. Doch könnte man auch versuchen zu erklären: „Du hast mich (erst) aufgenommen und gehegt, (vgl.

Jes. 46, 3. 40, 11. u. ähnl. St.) und dann (um so unerwarteter) fortgeschleudert". — V. 12. *Meine Tage sind wie ein gestreckter Schatten*, d. h. der Abend meines Lebens ist da; vgl. 109, 23. und mit etwas andrer Wendung 144, 4. [ואני] *und ich;* die Hervorhebung des Subjects wird durch den beabsichtigten Gegensatz in V. 13. veranlasst sein. — V. 13. Ich also schwinde hin, während Du ewig bist, als Herrscher thronst (תֵּשֵׁב) in Ewigkeit. Aus diesem Grunde kommt für Gott Nichts darauf an, wie bald seine Rathschlüsse ins Werk gesetzt werden; aber nicht so ist es für die Menschen, und Israel's jetzige Generation muss befürchten, ihre heissesten Wünsche nicht mehr erfüllt zu sehen, wenn Gott nicht bald hilft; gewiss wird der Herr hierauf Rücksicht nehmen und sich nun zum Beistande erheben, da die Zeit dazu da ist. Dies ist der Gedankengang des Dichters, der nur durch den Umstand etwas unklarer wird, dass die durch die vorhergehende Klage herbeigeführte Erwähnung des rasch dahin schwindenden menschlichen Lebens der Betrachtung von Gottes ewiger Herrschaft *voraufgeht.* Uebrigens vgl. unten V. 25. ff. [וזכרך] *und Dein Ruhm,* die gebührende Anerkennung Deiner Herrschermacht. — V. 14. *Du wirst* drum *Dich erheben,* der mächtige Herrscher, *Dich Zion's zu erbarmen;* Ausdruck der zuversichtlichen Erwartung. *Denn es ist Zeit sie zu begnadigen,* indem Gottes Ungnade schon zu lange währt und seine Frommen schon mehr als genug gelitten haben; doch wäre es möglich, dass wie im Folg. auf ein Orakel gedeutet würde, wornach man grade damals eine Wendung in Israels Schicksal erwartete. [לחננה] vom Inf. חָנַן, ganz wie שְׁכָבָה Gen. 19, 33. von שָׁכַב, indem ǎ beim Guttural durch ĕ vertreten wird; vgl. *Ew.* §. 255 d. [כי־בא מועד] *denn gekommen ist die* (bestimmte) *Zeit;* Worte, die kaum anders verstanden werden können, als in Bezug auf ein bestimmtes Orakel, dessen Erfüllung grade zu jener Zeit mit Zuversicht erwartet wurde. — V. 15. Ein andrer Grund für die Gewährung dieses Wunsches: die (jetzige) fromme Gemeinde hängt mit grösster Liebe an der heil. Stadt, selbst ihre Trümmer sind ihr werth, obgleich sie nur mit Schmerz und Bedauern (יחונגו) darauf blicken kann. עָפָר ist der *Schutt;* vgl. Neh. 3, 34. 4, 4. — V. 16. 17. Wieder ein neuer Grund: dann werden die Heiden Gottes Namen fürchten, wenn sie sehen, dass er seine Verheissungen an Israel wahr gemacht und Zion wieder aufgebaut hat. Dass dies noch nicht geschehen ist, geht aus dem ganzen Inhalte des Ps. klar genug hervor, und der Gebrauch des Perf. בנה (V. 17.) erklärt sich auf die angegebene Weise ganz natürlich. — V. 18. Weitere Ausführung der Gründe, die demnächst die Heiden zur Furcht des göttl. Namens bringen werden, indem פָּנָה noch von כִּי V. 17. abhängt. [הערער] *der Nackte,* wie es scheint, und jedenfalls Bezeichnung der Leidenden. Jer. 17, 6. hat das Wort ohne Zweifel eine andre Bedtg. und ist viell. nach Jer. 48, 6. zu verändern. *Ihr Gebet,* mit Rücksicht auf den Collectiv-Sinn des „Nackten". — V. 19. 20. Der Zusammenhang wird am natürlichsten so gefasst: wann Gott Zion wieder aufgebaut haben wird nach dem Wunsche seines Volkes, dann *möge solches*

aufgezeichnet werden zum Nutzen und Frommen *eines späteren Geschlechtes, und ein* gleichsam *neu geschaffenes Volk preise den Herrn, weil er*, wie aus dieser Aufzeichnung erkannt wird, *vom Himmel schaute* um seinem Volke beizustehn. Der Accent in חִפָּחֵב (V. 19.) ist nur der folgenden Tonsylbe wegen zurückgezogen. [לדר אחרון vgl. 48, 14. 78, 4. ועם נברא] s. v. a. das עם נולד 22, 32. — V. 21. Vgl. zu 79, 11. — V. 22. 23. *Damit diese*, die befreiten Gefangenen, *Gott preisen zu der* (jetzt noch zukünftigen, aber mit ihrer Befreiung zusammentreffenden) *Zeit, wo die Völker sich versammeln um dem Herrn zu dienen.* — V. 24. Zum Schlusse Rückkehr zu der traurigen Gegenwart und (V. 25. ff.) zu der Bitte V. 3., aber mit Berücksichtigung des Inhalts von V. 12. ff. Im 1. Gl. erklärt sich das K'tîb כֹּחוֹ nicht bequem; es könnte zwar Subj. zu עִנָּה sein, vgl. Stellen wie Hiob 23, 6. 30, 18., doch fehlt dem Verbum dann ein Object, das man ungern vermisst. Die Annahme, dass der Dichter כֹּחוֹ mit Beziehung auf Israel gesetzt hat, welches sonst im ganzen Ps. selber redet, hat wenig Wahrscheinlichkeit, zumal da die 1. Pers. schon im nächsten Gl. wiederkehrt. Das Richtige mag in dem Q'rî כֹּחִי enthalten sein und die ältere Lesart auf einem Schreibfehler beruhen. Der Sinn wäre dann: *er*, näml. Gott, *hat meine Kraft gebeugt* (oder niedergedrückt) *auf dem Wege*, näml. etwa auf dem Wege durch das Leben. Die Ansicht *Hitzig's*, dass hier auf die Erschöpfung hingedeutet werde, welche dem Marsche Jonathan's nach der Wüste von Thekoa gefolgt sei 1. Macc. 9, 33., stimmt weder gut zu dem Gesammtinhalte und der Haltung des Ps., noch zum folg. Gl. — V. 25. [אל־תעלני Die Bedtg. scheint zu sein: *nicht nimm* (oder raffe) *mich hinweg*, obgleich sich dieser Gebrauch des Verbi sonst nicht nachweisen lässt. Viell. ist dabei an ein „Aufgehnlassen *in Rauch*" gedacht, wie *v. Lèng.* annimmt; vgl. V. 4. *In der Hälfte* (Mitte) *meiner Tage*, denn nur die Leiden haben den Klagenden vor der Zeit dem Tode nahe gebracht; wenn Gott aber jene hinwegnehmen wollte, würde sein Leben wohl noch das natürliche Ziel erreichen; vgl. übrigens 55, 24. Jes. 38, 10. Der Gegensatz im 2. Gl. wie V. 13. neben V. 12. — V. 26. Der letzte Gedanke wird bis V. 28. einschliesslich dichterisch ausgeführt. Zum 2. Gl. vgl. 8, 4. — V. 27. *Sie werden vergehn*, Himmel und Erde näml.; ein Fortschritt in der Erkenntniss gegen die bei den Hebr. gewöhnliche Ansicht von dem ewigen Bestande des Himmels. *Wie ein Kleid wechselst Du sie und sie* selbst *wechseln*, verändern sich (oder: *indem* sie selbst wechseln), Deinem Willen sich gehorsam fügend. — V. 28. *Aber Du bist* stets *derselbe;* הוּא wie Jes. 41, 4. u. ö., vgl. *Ew.* §. 304 b. (Ob auch Hiob 3, 19. hieher gehört, ist sehr die Frage.) [ושנותיך ohne Dag. forte, als Qal, nach *Ew.* §. 193 c. Das Verbum steht im Masc. bei שָׁנוֹתֶיךָ, wie Hiob 16, 22.; vgl. *Ew.* §. 117 e., aber auch 191 b. — V. 29. Wenn das Ganze hier mit einer auf die entferntere Zukunft sich beziehenden Hoffnung schliesst, so versteht es sich doch von selbst, dass damit nicht die näher liegende auf baldige Wiederherstellung Zion's aufgegeben ist, die den Inhalt des ganzen Ps. aus-

machte; vielmehr reiht sich an diese Aussicht erst die weiter reichende, dass die Nachkommen der Flehenden im Besitze des heil. Landes bleiben und unter Gottes Schutze immerdar bestehn werden. ישכונו] Vgl. 37, 29. *Ewald* minder wahrscheinlich: „sie werden Ruhe haben". יכון] Vgl. 89, 38. u. ähnl. Stellen.

PSALM CIII.

Inhalt. Preise den Herrn, meine Seele, und vergiss nicht seine Wohlthaten! V. 1. 2. Er vergab dir und heilte dich, er rettete dich vom Tode und begnadigte dich V. 3—5. Der Herr übt Gerechtigkeit gegen alle Bedrückten V. 6., thut Mose und Israel kund seine Thaten V. 7., ist gnädig und barmherzig V. 8. 9. und verzieh uns unsre Schulden V. 10—13. Denn er kennt unsre Vergänglichkeit V. 14—16. und schützt immerdar die ihn fürchten V. 17. 18. Sein Thron ist im Himmel V. 19. Preiset ihn, ihr seine Engel! seine Geschöpfe! preise ihn, meine Seele! V. 20—22.

Regelmässige Strophenbildung findet nicht statt. V. 1—5. sondern sich als Eingang, V. 19—22. als Schluss ab.

Das Gedicht ist für den Gottesdienst geschrieben und zwar zu einer Zeit, wo die Sorge um die Existenz der Nation bereits überwunden war, wahrsch. gegen das Ende der maccabäischen Periode, als auch chaldaisirende Formen, wie die V. 3—5. vorkommenden, bereits in das Hebr. eingedrungen waren.

V. 1. Es ist jedes einzelne Mitglied der Gemeinde, das sich mit dieser Anrede zum Preise des Herrn ermuntert und in dem ganzen Eingange die Erfahrungen der Gesammtheit als seine eignen ausspricht. קרבי] *mein Inneres*, aber im Plur., der nur hier vorkommt. — V. 2. *Alles, was er* dir *erwiesen*, näml. an Wohlthaten. — V. 3. Die Participia können am bequemsten als Fortsetzung des 1. Gl. von V. 2. angesehen werden. Wegen der chaldaisirenden Formen der Suffixe vgl. *Ew.* §. 247 e. 258 a. Not. Israel's und seiner einzelnen Mitglieder Schuld hat Gott verziehen, insofern er die früher verhängte Strafe aufgehoben hat, für welche zunächst die Krankheiten Bild sind; vgl. Deut. 29, 21. Die Anrede an die Seele wird fortgesetzt, auch wo die Bilder nicht auf diese, sondern auf den ganzen Menschen passen. — V. 4. *Der dich krönet mit Gnade und Erbarmen*, als köstlichem Hauptschmuck; übrigens vgl. zu 18, 33. — V. 5. *Der mit Gutem sättigt* עדיך; der Ausdruck ist räthselhaft. Sonst ist es wohl die נֶפֶשׁ selbst, die das Object zu חֹשְׂבַעְתִּי bildet (107, 9. Jes. 58, 11.); hier jedoch, wo die eigne Seele angeredet ist, scheint etwas Anderes an die Stelle gesetzt zu sein, das die LXX. dem Sinne nach sehr angemessen durch *τὴν ἐπιθυμίαν σου Deine Begier* (Deinen Appetit) wiedergeben; wie aber das Wort עֶדִי zu dieser Bedtg. komme und ob dieselbe nicht etwa bloss aus dem Zusammenhange errathen sei, das wissen wir nicht. Eine etwas gezwungene Ableitung hat *Ewald* versucht, zugleich aber *ἐπιθυμία* unpassend durch *Muth* übersetzt. Dagegen will *v. Leng.* mit Andd. עֶדִי *Schmuck* = עָבוֹד als Bezeichnung

der Seele setzen, was doch da am wenigsten passend ist, wo die נֶפֶשׁ eben nur den Appetit bezeichnet. *Gesen., de Wette* u. Andre nach dem chald. Uebersetzer: *dein Alter;* ebenfalls unerweislich und wahrsch. bloss daraus gerathen, dass man voraussetzte, der „Jugend" im 2. Gl. müsse ein analoger Ausdruck im 1. Gl. entsprechen; bei der ganz verschiedenartigen Gestaltung beider Glieder aber ist solche Voraussetzung ganz willkührlich. *Aben Esra* und *Kimchi* fassen das Wort hier, wie 32, 9., als Bezeichnung der *Backen,* wobei (wie bei לְחִי *Ges.* lex. man. p. 482 b.) der Begriff der Schönheit zum Grunde läge; חִשְׁבִּיץ würde dann nicht mehr bedeuten, als מִלֵּא, vgl. 81, 11. Diese Erkl. verdient viell. mehr Berücksichtigung, als ihr in neuerer Zeit zu Theil geworden ist. *Dass sich erneut, nach Art des Adlers, deine Jugend;* mit Rücksicht auf die jährliche Erneuerung des Gefieders, vgl. Jes. 40, 31. — V. 6. Der Hauptkörper des Ps. beginnt hier mit der Erwähnung einer allgemeinen Eigenschaft Gottes, von der aber Israel in alter und neuer Zeit vielfache Beweise erfahren hat: er ist gerecht und nimmt sich der Bedrückten an. — V. 7. Ein Beispiel der göttl. Gerechtigkeit gegen Unterdrückte, aus Israel's Vorzeit entlehnt: *er thut Mose kund seine Wege, den Kindern Israel's seine Thaten,* näml. wann es — wie einst der Fall war — nöthig ist, um ihnen ihr Recht zu verschaffen. Das Imperf. stellt gleichsam die Sache hin, als eine solche, die sich alle Tage erneuern kann: so macht es Gott um Gerechtigkeit zu üben. — V. 8. Vgl. Ex. 34, 6. und oben 86, 15. — V. 9. Allgemeine Erläuterung zum vorhergehenden V. יריב] *hadert er* mit dem Schuldigen; vgl. Jes. 57, 16. יטור] neml. אַפּוֹ, das auch Jer. 3, 5. 12. Nah. 1, 2. zu ergänzen ist; vgl. Am. 1, 11., wo וַיִּטֹּר statt וַיִּטֹּר gelesen werden muss. — V. 10. Besondere Anwendung auf Israel: auch uns hat er nicht so streng behandelt, wie wir es nach unsern Sünden verdient hatten; die Vernichtung Israel's wäre der verdiente Lohn seiner früheren schweren Vergehungen gewesen, dennoch hat Gott dasselbe begnadigt und ihm eine neue Existenz bereitet. גמל עלינו] *ist er mit uns verfahren.* — V. 11. Der Sinn ist: „denn so hoch wie der Himmel über die Erde erhaben ist, ebenso gross und mächtig ist seine Gnade gegen die, die ihn fürchten"; jene Höhe und diese Grösse sind beide *unermesslich;* vgl. zu 36, 6. Israel aber, wenn es auch noch so oft und noch so schwer gesündigt hat, ist doch immer dasjenige Volk geblieben, bei dem allein sich die Verehrung des wahren Gottes erhalten hat; daher es in Gottes Augen auf Verzeihung grössern Anspruch hatte, als etwa andre Völker. — V. 12. Insofern Gott das Volk, das gänzlichen Untergang verdient hatte, nun doch schliesslich völlig begnadigt, dasselbe mit Gnade krönt (V. 4.) und jedes Glück geniessen lässt (V. 5.), mag die starke Vergleichung nicht ganz unpassend erscheinen. — V. 14. Gott berücksichtigt bei der Gnade, die er übt, namentlich die Hinfälligkeit des Geschöpfes; wollte er die ohnehin so schwachen Menschen bei ihren Vergehungen nach aller Strenge behandeln, so würde ihre Lebenszeit mehr abgekürzt werden, als es sich mit Gottes gütiger Absicht gegen sein Geschöpf verträgt; vgl. 78, 39. 89, 48.,

auch 90, 7. ff. יצרנו] *unser* (schwächliches) *Gebilde* aus Staub. — V. 15. 16. Vgl. 90, 5. f. Jes. 40, 6. ff. und besonders Hiob 7, 10., woher das letzte Gl. von V. 16. entlehnt ist. Ob die Suffixe in V. 16. auf den Menschen oder auf die Blume gehn sollen, ist nicht deutlich, für den Sinn aber ziemlich gleichgültig. Uebrigens fasst man das 1. Gl. dieses V. am besten so: *denn ein Wind ist darüberhin gefahren und er* (oder *sie*) *ist nicht mehr.* — V. 17. *Und seine Gnade*, die er Israel bisher bewiesen nach V. 10—13., wird sich auch ewig gleich bleiben und dieselbe Gerechtigkeit, die er einst dem bedrückten Volke angedeihen liess nach V. 6. f., wird er auch gegen die künftigen Geschlechter beweisen. Andre finden hier einen Gegensatz gegen das unmittelbar Vorhergehende und übersetzen: *aber die Huld des Herrn* u. s. w. — V. 18. Nachträgliche Beschränkung auf die wahrhaft Frommen, die Gottes Willen auch wirklich thun. — V. 19. Zum Schlusse wird Gottes erhabener Herrschaft über die ganze Welt gedacht und damit die Aufforderung an alle seine Geschöpfe eingeleitet, ihn zu preisen. — V. 20. Zuerst werden die höheren Wesen, die nächsten Diener Gottes angeredet, die mächtigen Vollstrecker seines Willens; vgl. 29, 1. *Die sein Wort*, sein Geheiss, *ausführen um der Stimme seines Wortes*, d. h. seinem mächtig erschallenden Worte, *zu gehorchen*, um sich ihm gehorsam zu beweisen. Doch ist viell. nur gemeint: *indem* sie gehorchen u. s. w. — V. 21. Dass unter den *Heeren* Gottes, die ihm dienen und seinen Willen thun, wieder dieselben Vollstrecker seines Willens zu verstehen seien, die V. 20. erwähnte, ist kaum wahrscheinlich; man möchte viell. am ersten an die nach Gottes Willen sich bewegenden Gestirne zu denken haben, die von den in speciellen Aufträgen von ihm entsandten Engeln noch verschieden sind, wenigstens werden jene unter diesem Ausdrucke mit begriffen sein, wenn sich der Kreis der Angeredeten, wie es nach V. 22. scheinen könnte, immermehr erweitert.

PSALM CIV.

Inhalt. Preise den Herrn, meine Seele! Gott, Du bist gross und herrlich! V. 1. der Du wohnst im himmlischen Lichte, daherfährst auf Wolken; dem Winde und Feuerflammen dienen! V. 2—4. Die Erde hat er festgestellt V. 5. Mit Wasser hast Du sie bedeckt; doch auf Dein Geheiss schwanden sie für immer V. 6—9. Aus Quellen und Bächen werden die Thiere getränkt, an ihnen wohnen die Vögel V. 10—12. Regen tränket die Erde und es wächst Nahrung für Menschen und Vieh V. 13—15.; die Bäume gedeihen, wo die Vögel nisten, während andre Thiere auf Bergen und in Felsen wohnen V. 16—18. Dem Mond und der Sonne wies er ihren Weg an; die Nacht sendest Du, wo die Thiere des Waldes sich regen, bis die Sonne erscheint und der Mensch an seine Arbeit geht V. 19—23. Wie zahlreich und weislich eingerichtet sind Deine Werke, o Herr! V. 24. Das unermessliche Meer dort ist voll von Thieren und Schiffen V. 25. 26. Alle Wesen harren Deiner, Du nährest sie; sie sterben,

wenn Du Dich ihnen entziehst, und Du erschaffst sie durch Deinen Hauch. V. 27—30. Die Herrlichkeit Gottes ist ewig; seiner Werke erfreut sich der Allmächtige V. 31. 32. Ihn will ich besingen mein Leben lang, seiner mich freuen! V. 33. 34. Mögen die Frevler schwinden von der Erde! Preise den Herrn, meine Seele! V. 35.

Von strophischer Anordnung des Gedichtes kann nicht wohl die Rede sein. Das 1. Gl. von V. 1. ist eine liturgische Einleitungsformel, die sich vollständiger an der Spitze des vorigen Ps. fand. V. 24. bildet einen schönen Ruhepunct innerhalb der längeren Ausführung, die den Hauptkörper des Gedichts ausmacht, und deren Ergebniss V. 31. ff. schliesslich zusammenfassen. V. 35. erscheint als ein liturgisches Epiphonem, das dem übrigen Inhalte des Ps. fremd ist, und nur am Ende die gedachte Formel aus V. 1. wiederholt.

Der Inhalt und die Darstellungsweise geben über die Zeit der Abfassung keinen Aufschluss; doch leidet die Sprache bei allem Talente des Dichters an einiger Incorrectheit, die auf ein spätes Zeitalter schliessen lässt. Durch V. 35. werden wir in die Zeiten versetzt, wo der grosse Gegensatz zwischen den Frommen und den Frevlern alle Gedanken jener beherrschte, d. h. in die Zeiten des syrischen Druckes oder später.

V. 2. Die Participia können hier und in den beiden folgenden VV. noch zu der Anrede V. 1. gezogen werden, ähnlich, wie sich 103, 3—5. noch an das Vorhergehende anschlossen. Dabei wird Nichts darauf ankommen, dass die Participia in V. 3. den Artikel haben, hier aber und V. 4. nicht, obgleich die Concinnität darunter leidet. Ebensowenig verhindern die Suffixa der 3. Person V. 3. 4. die Auffassung als Anrede. Andre fassen jedoch diese VV. als selbstständige Sätze, in denen das Subj. leicht aus V. 1. ergänzt wird. [נוטה וגו׳ Vgl. Jes. 40, 22. יריעה ist die *Zeltdecke;* auch 19, 5. erschien der Himmel wie ein Zelt. — V. 3. *Der mit Wasser* (näml. mit Wolken, statt der Balken) *aufbaut seine Söller;* vgl. Am. 9, 6. Zum letzten Gl. vgl. 18, 11. — V. 4. *Der Winde zu seinen Boten* (eig. zu Vollstreckern seines Willens) *macht, und zu seinen Dienern Feuerflammen*; aber אש לחט steht im Sing., der schlecht zu dem Plur. משרתיו passt, und überdies ist אֵשׁ gegen den herrschenden Gebrauch als Masc. construirt; denn da Hiob 20, 26. nicht viel beweist (vgl. *Hirzel's* Comm., 2. Aufl. S. 135. f. die Note), so findet sich das Masc. nur noch Jer. 48, 45. wieder. Viell. hat urspr. אֵשׁ נְלָהַט im Texte gestanden, doch ist zu bedenken, dass V. 6. und 19. ähnliche Incorrectheiten vorkommen. — V. 5. [על־מכוניה Es ist dasselbe gemeint, was sonst מוֹסְדֵי אֶרֶץ oder מוֹסְדוֹת הָאָרֶץ heisst. — V. 6. *Mit Fluth nach Art eines Gewandes bedecktest Du sie,* näml. die Erde, und zwar, wie nicht bezweifelt werden darf, gleich bei der Schöpfung; vgl. Gen. 1, 2. 9. Das Masculinsuffix in Bezug auf die Erde fällt um so mehr auf, da V. 5. das Feminin gebraucht war; die Sache ist, insofern der Text richtig, als eine tadelnswerthe Incorrectheit zu betrachten. יעמדו־מים] Das Imperf. schildert den damaligen Zustand in seiner Dauer; im Deutschen wird dafür ganz passend das Präs. gesetzt, zumal wenn

sich sofort so lebendige Schilderungen anschliessen, wie hier in V. 7. 8. Die Gewässer bedeckten selbst die Berge, wie später wieder bei der Sündfluth, an welche aber der Verf. im Verlaufe seiner Darstellung überhaupt nicht erinnert; vgl. V. 9. — V. 7. Gottes Herrscherwort erschallte und sofort entwichen die Gewässer, so dass das Land zum Vorschein kam nach Gen. 1, 9. — V. 8. *Berge steigen auf, Thäler senken sich;* so erscheint es dem Auge, indem die Fläche der Gewässer sich senkt, und die Worte stehn hier im Uebrigen ganz an ihrer Stelle, nur ist es sehr unbequem, dass die Rede im 2. Gl. sofort zu den Gewässern zurückkehrt. Doch lässt sich diese kühne Wendung bei dem Dichter wohl erklären und entschuldigen und es möchte nicht rathsam sein, das 1. Gl. mit *Ewald* als ein fremdartiges Einschiebsel zu betrachten, das etwa aus 107, 26. stamme; wenigstens erscheint der Versbau dann als gestört. Andre übersetzen mit Rücksicht auf dieselbe Parallelstelle: „sie (die Gewässer) steigen auf zu Bergen, senken sich zu Thälern"; was jedoch an diesem Platze viell. noch weniger passend wäre, als das, was sonst in den Worten gefunden wird. אל־מקום] Der stat. constr. vor dem Relativsatze nach *Ew.* §. 322 c. זֶה = אֲשֶׁר wie 74, 2. יסדת] *gegründet hast*, d. h. bereitet und bestimmt hast; vgl. den ähnlichen Gebrauch des Verbi Hab. 1, 12. — V. 9. So hat Gott damals dem Wasser durch Bildung des Festlandes Gränzen gesetzt, die dasselbe seitdem nicht überschreitet; vgl. Hiob 38, 8—11. — V. 10. Er ist es, *der Quellen entsendet*, fliessen lässt, *in Thälern; zwischen Bergen fliessen sie dahin;* die Quellen näml. Andre übersetzen: „der Quellen hinsendet *in Bäche*" oder „*zu Bächen*", d. i. so dass sie zu Bächen werden. Der Parallelismus scheint jedoch die erstgedachte Erklärung mehr zu begünstigen. — V. 11. חיתו] wie 50, 10. פראים] Selbst solche scheue Thiere der Wüste, die dem Menschen gänzlich fremd bleiben, finden hier wessen sie bedürfen. — V. 12. עליהם] *über ihnen*, den Quellen, und so auch *an ihnen;* vgl. *Ges.* lex. man. p. 699 a. — V. 13. *Er tränkt die Berge aus seinen Söllern;* wahrsch. mit Beziehung darauf, dass sich die Wolken auf den Bergen lagern und sich von diesen dann die Bäche ergiessen. מפרי מעשיך] Den Umständen nach kann wohl nur der von Gott gleichsam bereitete Regen gemeint sein. מעשיך ist vermuthlich als Sing. zu fassen, vgl. *Ew.* §. 256 b. — V. 14. לעבדת האדם] *für den Dienst des Menschen*, d. i. zu seinem Gebrauche oder für seinen Bedarf. להוציא וגו׳] Viell. soll der Zweck angegeben werden, für den Gott besonders Kraut sprossen lässt: *um aus der Erde Brod hervorgehen zu lassen* und, nach V. 15., Wein. Doch möchte es angemessener sein, לְ mit dem Inf. hier bloss als untergeordneten Ausdruck der Art und Weise anzusehn, so dass der Sinn wäre: *indem er Brod hervorgehen lässt;* vgl. *Ew.* §. 280 d. Jedenfalls kommt dem Worte עֵשֶׂב hier eine sehr weite Bedtg. zu. — V. 15. ישמח וגו׳] als Relativsatz zu fassen: *der das Menschenherz erfreue*, d. h. zu erfreuen bestimmt ist. להצהיל] *indem er erglänzen macht;* צהל = צהר, wenn anders der Text richtig ist; das Hif. kommt nur hier vor und in Qal hat צהל eine andre Bedtg. Die Freude malt sich auf dem Gesichte,

dass es zu glänzen scheint, mehr als wenn es mit Oel gesalbt wäre. Andre bloss: „mehr als Oel glänzt"; nach sprachlichen Gründen lässt sich die Sache nicht entscheiden, doch wird jene erste Auffassung dem Geschmacke des Orients wenigstens völlig angemessen sein. Im letzten Gl. kehrt die Rede nochmals zu dem Brode zurück, was der Concinnität der Darstellung überhaupt schadet und namentlich auch für die poetische Form nachtheilig ist. — V. 16. Die Sättigung bezieht sich auf den reichlichen Regen, ähnlich wie V. 13. Die *Bäume des Herrn* sind die, welche er gepflanzt, wie die Parallele zeigt. — V. 17. אשר־שם] geht wohl auf die Bäume überhaupt: *wo die Vögel nisten, der Storch* (nistet), *dessen Haus die Cypressen.* — V. 18. Die eigenthümliche Wohnstätte der Vögel führt den Dichter auf die ebenso eigenthümlichen Aufenthaltsorte andrer Thiere, wodurch ein neuer Blick in die bewunderungswürdige Oekonomie des Weltalls eröffnet wird. הרים הגבהים ist viell. nur incorrecter Ausdruck statt הָהָרִים הַגְּ, der bei diesem Schriftsteller nicht grade sehr auffallen dürfte, vgl. *Ew.* §. 298 a.; indessen ist doch eine solche Annahme nicht grade nöthig und הרים könnte absolute voran stehn: *Berge — die hohen*, d. h. höchsten, *sind für die Steinböcke*, sind gleichsam ihr Gebiet; — *Felsen sind eine Zuflucht den Spitzmäusen;* vgl. über diese Thiere *Ges.* lex. man. p. 946 b. — V. 19. למועדים] viell. s. v. a. zur Feststellung *bestimmter Zeiträume*, näml. der Wochen und Monate; doch könnte auch, wie bei Gen. 1, 14., mit *Ew.* u. AA. an die grossen *Festzeiten* gedacht werden, für die ebenfalls der Mond massgebend ist. Indessen spricht das 2. Gl. wohl mehr für die erste Auffassung. Die Sonne weiss, wann sie untergehn und natürlich auch, wann sie aufgehn soll, so dass der Wechsel von Tag und Nacht ein völlig regelmässiger ist; des Untergangs wird aber hier allein gedacht, weil der Dichter die Zustände in der Nacht erst beschreiben will, und der Aufgang folgt nachher V. 22. Hier ist die Sonne als Masc. gebraucht, wie 19, 6., gegen die herrschende Gewohnheit und namentlich in Widerspruch mit V. 22.; vgl. oben zu V. 4. 6. — V. 20. תשת־חשך] Die Form תָּשֶׁת, die hier vor Maqqef ihren Ton verloren hat und daher תָּשֶׁת lautet, wird von *Ew.* §. 344 b. aus der Natur des Bedingungssatzes erklärt; viell. mit Recht. Der Sinn liesse sich dann wohl am genausten so fassen: *willst Du Finsterniss machen, so wird es Nacht.* Andre setzen תָּשֶׁת = תָּשִׂית: „Du machst Finsterniss, dass es Nacht wird" (*de Wette*), was immer misslich ist. Nach *v. Leng.* würde die Bedingung als Wunsch ausgesprochen und der Nachsatz folgte erst im 2. Gl.: „mache Finsterniss und es sei Nacht" für: wenn Du F. machst und es Nacht wird, so reget sich darin u. s. w. — V. 21. ולבקש] entw. dem vorhergehenden לטרף coordinirt und folglich abhängig von שאגים: *die jungen Löwen brüllen nach Raub und um ihre Nahrung zu verlangen von Gott;* oder auch als Aequivalent des Imperf. nach späterem hebr. Sprachgebrauche: *und sie verlangen* u. s. w. — V. 24. *Wie zahlreich sind Deine Werke!* Vgl. 3, 2. קנית] Die Bedtg. *Geschöpfe* scheint unbedenklich. Andre erklären: *Deine Güter.* — V. 25. זה הים] *Das Meer dort*, wie

עֵזּוֹ סִינַי 68, 9: גָּדוֹל וּרְחַב יָ׳] Prädicat: *ist gross und weit ausgedehnt;* רְחַב יָדַיִם ist der oder das, dessen beide Hände (d. i. Seiten) weit sind, also was sich weit nach rechts und links erstreckt; dass nur zwei Seiten berücksichtigt werden, liegt in dem Ausgangspuncte des bildlichen Ausdrucks. *Dort ist ein Gewimmel und nicht ist eine Zahl* (demselben), also: ein zahlloses; vgl. 105, 34. *Ew.* §. 331 b. — V. 26. יְהַלְּכֻן] Die Masculinform des Impf. statt des Femin. nach *Ew.* §. 191 b. Die Aufführung der Schiffe mitten unter den Thieren des Meeres hat immer etwas Auffallendes und die Anordnung hätte angemessener sein können. לִוְיָתָן] hier von jedem grossen Wasserthiere, κῆτος. לְשַׂחֶק־בּוֹ] *um mit ihm zu spielen*, nach Hiob 40, 29. Selbst die grössten und gefährlichsten Thiere sind vor Gott zahm und lenksam. Andre: „um darin (im Meere) zu spielen"; aber die Parallelstelle im Hiob darf nicht unberücksichtigt bleiben. — V. 27. Der Dichter mag zunächst an die eben erwähnten grossen Seethiere denken, die auch, wie alle übrigen, aus Gottes Hand ihre Nahrung erwarten; bei der etwas weitläuftigen Ausführung gestaltet sich jedoch die Sache allmälig so, dass er vielmehr alle lebende Geschöpfe, ja die Schöpfung überhaupt im Auge hat. Uebrigens vgl. die Nachahmung 145, 15. בְּעִתּוֹ] wenn es Zeit dazu ist; vgl. zu 1, 3. — V. 29. יֹסִיף רוּחָם] Vgl. 90, 7. תֹּסֵף] *Du ziehst ein* und nimmst hinweg; wegen der Form vgl. *Ew.* §. 139 b. Die beiden letzten Glieder erinnern an Hiob 34, 14. f. — V. 30. Zerstört aber der Herr thierisches Leben, so schafft er auch fortwährend neues, und so erneut sich stets das gesammte Ansehen der Erde. — V. 31. *Des Herrn Ruhm sei ewig!* und ebenso ist natürlich das 2. Gl. als Wunsch zu fassen. — V. 32. Das Partic. knüpft sich an יִהְיֶה V. 31. an und in der Fortsetzung (im 2. Gl.) erscheint statt dessen das Imperf. An das Partic. ist der untergeordnete Nebensatz mit Vav cons. angeknüpft (וַיִּרְעַד), wie 65, 9. 18, 33. 48. Am 5, 8. 9, 6.; an das fortsetzende Imperf. יִגַּע dagegen schliesst sich der Nebensatz, wie gewöhnlich, mit dem blossen וְ an. *Und sie rauchen* (d. h. mit der Wirkung, dass sie rauchen); vgl. Ex. 19, 18. — V. 34. יֶעֱרַב עָלָיו שִׂיחִי יָ׳] als Wunsch: *ihm sei angenehm mein Gesang!* Das 2. Gl. ist dagegen schwerlich als Vorsatz zu fassen, sondern sagt im Gegensatze zu der noch zweifelhaften Aufnahme seines Vortrages bei Gott, als Thatsache aus, dass wenigstens der Redende an dem Herrn seine Freude habe. — V. 35. Als ein wesentlicher Theil oder gar als das eigentliche Resultat des ganzen Gedichtes kann dieser Schluss nicht mit Recht angesehen werden; er ist vielmehr eine Zugabe rein liturgischer Art, die auch nach einem ganz verschiedenartigen Liede, zum Schlusse des gottesdienstlichen Actes den Punct hervorhebt, der zur Zeit der Abfassung dieses Gedichtes oder doch zur Zeit seiner Aufnahme in die Liturgie, die fromme Gemeinde vor Allem beschäftigte. Hiergegen kann auch die Wiederkehr der an der Spitze des Liedes stehenden Formel בָּרְכִי נַפְשִׁי יָ׳ Nichts beweisen, deren liturgischer Character im Gegentheil ebenso unverkennbar ist, wie der der viel häufigeren Formel הַלְלוּיָהּ. Beide pflegen ganz ausserhalb der eigent-

lichen Versglieder zu stehn, obgleich sie sich auch in diese sehr wohl einfügen lassen, wie man aus 103, 1. 2. und 135, 3. ersieht. Immer aber sind sie bestimmt gewesen beim Gottesdienste der Gemeinde mit vorgetragen zu werden und unterscheiden sich dadurch wesentlich von allen in den Ueberschriften der Pss. und ähnlichen äusserlichen Zuthaten enthaltenen Angaben. Uebrigens variirt in Handschriften und Ausgg. die Schreibart der letzten kurzen Schlussformel, indem bald הַלְלוּיָהּ als ein einziges Wort geschrieben wird, bald הַלְלוּ־יָהּ mit Maqqef, bald הַלְלוּ יָהּ ohne Maqqef.

PSALM CV.

Inhalt. Danket dem Herrn und thut seine Thaten kund unter den Völkern! Haltet euch zu ihm allezeit und vergesst seine Wohlthaten nicht! V. 1—6. Er ist unser Gott und gedenkt seines Bundes, den er mit Abraham und Isaac geschlossen V. 7—12. Er hat Israel geführt und beschützt, aus Aegypten befreit und in Besitz der Länder fremder Völker gesetzt V. 13—44., auf dass sie seine Gebote bewahrten V. 45.

Von strophischer Anlage kann nicht die Rede sein; V. 1—6. bilden eine Einleitung, V. 45. einen paränetischen Schluss.

Bestimmte Anzeichen der Abfassungszeit fehlen; seinem ganzen Character nach möchte der Ps. in die Zeit nach der vollständigen Beseitigung des syrischen Druckes gehören, als Israel sich wieder im vollen Besitze seines von Gott ihm verheissenen Landes fühlte. Mit Ps. LXXVIII. hat er die Ausführlichkeit der Erinnerungen aus der israelitischen Vorzeit gemein, aber der nächste Zweck ist ein andrer; hier wird Gottes Güte gegen sein Volk gepriesen und dieses vorzugsweise zur Dankbarkeit und Treue gegen seinen gütigen Beschützer aufgefordert; dort wurde die Geschichte zum Zwecke einer ernsten Verwarnung betrachtet. — V. 1—15. wiederholen sich 1 Chr. 16, 8—22. und sind dort in nicht sehr angemessener Weise mit Ps. XCVI. zu Einem Liede verschmolzen; denn wenn sich V. 15. hier aus besonderen, jetzt nicht mehr deutlich erkennbaren Gründen zum Abbrechen des bis dahin behandelten Gegenstandes eignen konnte, so scheint doch die Weiterführung durch Ps. XCVI. auf keinen Fall Billigung zu verdienen. Dass aber jene ersten funfzehn VV. aus dem Ps. entlehnt, und nicht umgekehrt im Ps. zu einer weitläuftigeren Darstellung benutzt sind, ist bei der untadelhaften Abrundung des Ps., der den Gegenstand bis dahin führt, wohin er nach V. 11. geführt werden musste, und bei dem compilatorischen Character des Liedes in der Chronik unzweifelhaft; vgl. oben die Vorbem. zu Ps. XCVI. Die nicht erheblichen Abweichungen des Textes in der Chron. sollen hier mit berücksichtigt werden.

V. 1. Wörtlich entlehnt aus Jes. 12, 4. *Rufet seinen Namen an*, d. h. verehrt ihn, den Herrn. Zum 2. Gl. vgl. Stellen wie 18, 50. 57, 10. — 2. שִׁירוּ] hier schwerlich s. v. a. *sinnet*, sondern (nach *Ges.*): *singet*, preiset; vgl. 104, 34. — V. 3. *Rühmet euch seines heiligen Namens;* wahrsch. des Namens als „Gott Israel's". —

V. 4. *Wendet euch* in allen Nöthen, die euch treffen könnten; *an den Herrn und an seine Macht,* die allein für alle Fälle genügt, *suchet sein Antlitz,* seinen gnädigen Blick, *immerdar.* Der Sinn des תמיד gehört natürlich zu beiden Versgliedern. — V. 5. Die Grossthaten und Wunderzeichen geschahen zu Gunsten Israels, die Richtersprüche seines Mundes beziehen sich wohl hauptsächlich auf die Bestrafung seiner Feinde. Für פיו steht 1 Chr. 16, 12. פִּיהוּ. — V. 6. Anrede, zum Schlusse der Einleitung: *ihr, Same Abraham's, seines Knechtes!* 1 Chr. 16, 13. setzt *Israel* an die Stelle von Abraham, nach der so häufigen Parallelisirung, die sich auch V. 10. wiederfindet; doch ist die Lesart hier ganz unbedenklich. — V. 7. Das Lob- und Danklied selbst beginnt zwar hier mit einigen allgemeinen Worten, wendet sich aber schon mit dem folg. V. zu der ältesten Wohlthat, die Gott dem Hause Abraham's erwiesen. *Er ist der Herr, unser Gott,* den wir verehren und der uns besonders beschützt, zugleich aber ist er der mächtige Herrscher der ganzen Welt, denn *über die ganze Erde* ergeht oder erstreckt sich *sein Gericht,* d. i. seine richterliche Macht. — V. 8. *Er gedenkt* von jeher und *in alle Zukunft seines Bundes;* vgl. V. 42. statt des Perf.'s זכר giebt 1 Chr. 16, 15. den Imper. זָכְרוּ, wozu dann aber (um von dem ferneren Verlaufe des Ps. ganz abzusehen) V. 20. f. ebenda nicht gut stimmt. *Des Wortes,* *das er geboten,* d. h. gleichsam: dem er Gültigkeit gegeben, *für* (oder *auf*) *tausend Generationen;* vgl. Deut. 7, 9. — V. 9. [אשר כרת Dafür dass dieser Relativsatz auf בְּרִיתוֹ zurückbezogen werden soll, scheint ausser dem herrschenden Gebrauche auch V. 10. zu sprechen, s. unten. Andre wollen denselben in der Art von Hagg. 2, 5. auf דָּבָר beziehen. Das 2. Gl. hängt natürlich von זָכַר ab. Der Ausdruck *sein Schwur an Isaac* ist sehr kurz, aber unverdächtig. — V. 10. [ויעמידה wahrsch. im Anschlusse an אשר כרת V. 9.: *und den er hinstellte,* aufstellte; dann bezieht sich das Suff. auf בְּרִיתוֹ zurück, wodurch zugleich die Auffassung des 1. Gl. von V. 9. bestimmt werden würde. Die von Andern versuchte Beziehung des Suff. auf שְׁבוּעָתוֹ und die Auffassung desselben im Sinne unsres Neutrum's (bei *de Wette*) machen eine Anknüpfung des Vav cons. an זָכַר V. 8. nothwendig, scheinen jedoch nicht den Vorzug zu verdienen, obgleich sich nicht läugnen lässt, dass die Darstellung nach der erstgedachten Auffassung etwas verwickelt und ungelenk ist. לחק und nachher bloss ברית ע' ist unbedenklich und kann ganz passend nachgeahmt werden: *zum Gesetz* und *als einen ewigen Bund.* Die beiden folgenden VV. tragen nun noch Nebenbestimmungen nach. — V. 11. Ob hier zunächst bloss Abraham als angeredete Person anzusehen ist, oder jeder der Patriarchen, gegen den das göttl. Versprechen wiederholt wurde, lässt sich nicht bestimmen und scheint ziemlich gleichgültig; dass am Schlusse die Rede in den Plur. übergeht, könnte für das Letztere sprechen, aber auch durch die Erwähnung (des Volkes) Israel V. 10. veranlasst sein. [חבל נ' *als euren erb- und eigenthümlichen Besitz;* vgl. zu 78, 55. — V. 12. Und dies geschah wunderbarer Weise zu einer Zeit, *als sie,* die Vorfahren des Volkes,

erst eine geringe Zahl ausmachten, *noch leicht zu zählen waren.* 1 Chr. 16, 19. liest man: בִּהְיוֹתָם *als ihr waret* u. s. f., was weder einen entschiedenen Vorzug verdient, noch durchaus verwerflich genannt werden kann. כמעט] steigernd, wie es scheint, neben dem vorhergehenden sinnverwandten Ausdrucke: gleichsam nicht mehr, als was einer Kleinigkeit gleich kommt. וגרים בה] Das Suff. geht natürlich auf das Land Kanaan V. 11. — V. 13. *Und* (als sie) *so wanderten von Volk zu Volk, von einem* (nicht: von dem) *Reiche zu einem andern Volke;* als Fortsetzung der Zeitbestimmung im vorigen V., nach *Ewald.* Andre sehen die Sache jedoch so an, als wenn sich sofort hier (und nicht erst im folg. V.) die vom Verf. beabsichtigte eigentliche Erzählung anschlösse, und von dem mit וַיְבַר V. 8. beginnenden, lang ausgesponnenen Satze frei machte. Da sich hier nicht der Massstab europäischer Darstellungsweise anlegen lässt, so ist die äusserliche Verknüpfung mit der vorhergehenden Nebenbestimmung dieser Auffassung nicht hinderlich. Das Perf. in V. 14. verhielte sich dann zu V. 13. ähnlich, wie die Perff. V. 17. sich zu V. 16. verhalten, und V. 25. ff. zu V. 24. — V. 14. *Nicht liess er Menschen sie bedrücken,* während dieser Zeit, wo sie sonst schutzlos umherzogen; die Constr. von הניח ganz wie die von נתן in derselben Bedtg., s. z. B. Gen. 20, 6. 31, 7. Statt des Accus. אדם hat jedoch 1 Chr. 16, 21. לְאִישׁ, wozu man vgl. Pred. 5, 11. Das 2. Gl. zielt auf Erzählungen wie Gen. 12, 17. 20, 3. ff. — V. 15. Die eigne Anrede Gottes an die Könige, und zwar nach freier Darstellung des Dichters; vgl. jedoch für den Ausdruck Gen. 26, 11. *Meine Gesalbten und Propheten;* die Patriarchen erscheinen zugleich als Stammfürsten und Priester, weshalb die spätere Zeit sie nothwendig als Gesalbte des Herrn ansieht, und ein Prophet wird Abraham auch Gen. 20, 7. genannt. 1 Chr. 16, 22. heisst es: וּבִנְבִיאַי, gegen den gewöhnl. Sprachgebrauch. — V. 16. *Und darauf rief er,* d. i. brachte er durch sein Gebot, *eine Hungersnoth über das Land* Kanaan, wo Israel damals weidete; *zerbrach jeden Stab des Brodes,* beraubte das Volk jedes Mittels zur Fristung des Lebens; vgl. Jes. 3, 1. und oben 104, 15. — V. 17. Aber Gott half auch in dieser Gefahr: *er sandte vor ihnen her einen Mann,* der näml. bestimmt war, sie zu erretten; dass dies vor dem Eintritt der Hungersnoth geschah, ist wahr, doch wird es nach der Darstellungsweise des Verf.'s nicht nöthig sein, das Perf. hier im Deutschen durch das Plusquampf. zu ersetzen. — V. 18. *Man quälte mit der Fessel seine Füsse;* der Sing. עֶבֶל mag ohne hinreichenden Grund das Q'rî רַגְלוֹ veranlasst haben. *In das Eisen kam,* gerieth, *seine Seele,* d. h. seine Person, er selbst; vgl. 107, 10. Uebrigens hätte man grade bei ברזל wohl eine Präp. (בְּ) erwarten mögen, da der Fall doch von solchen Beispielen, wie V. 23. 100, 4. Klagel. 1, 10. u. d. m., ziemlich verschieden ist. — V. 19. *Bis zur Zeit des Eintreffens seines* (weissagenden) *Wortes,* zur Zeit, da *des Herrn Rede ihn bewährte,* d. h. die ihm zu Theil gewordene göttl. Offenbarung, dadurch dass sie eintraf, ihn wie aus einer scharfen Prüfung bewährt hervorgehn liess. צָרְפָה, sonst durch Schmelzen

entw. läutern, oder prüfen, hat hier die weiter abgeleitete Bedtg.: mit Erfolg aus der Probe hervorgehn lassen, gleichsam: *als probehaltig erweisen.* — V. 20. *Der König* (ohne Art., wie 21, 2. u. ö.) *sandte hin und löste ihn;* eig. seine Bande, aber das Wort wird, wie פֶּתַח im 2. Gl., auf die Gefangenen selbst übertragen, vgl. 146, 7. Die Darstellung im genauen Anschlusse an Gen. 41, 14. — V. 21. *Und zum Herrscher über alles, was er besass;* durch „sein Reich" wird man קִנְיָנוֹ schwerlich übersetzen dürfen, wenn auch V. 22. auf die staatlichen Verhältnisse übergeht. — V. 22. *Dass er seine* (des Königs) *Grossen fessle nach seinem Gefallen,* eig. durch seinen blossen Willen, ohne Rücksicht auf den eignen Willen des Königs. Genau so ist נַפְשׁוֹ sonst nirgend angewandt. *Und seine Aeltesten,* die sich doch so weise dünkten, *Weisheit lehre;* vgl. Jes. 19, 11. — V. 23. *Und so kam Israel,* dem diese Zuflucht nun bereitet war, zu seinem Heile bei der damaligen Noth *nach Aegypten,* wo es dann, obgleich nur noch als Gast aufgenommen, zu einem zahlreichen Volke heranwuchs. — V. 24. *Und machte es stärker als seine Dränger;* nach Ex. 1, 9. — V. 25. Als aber die Sache soweit gediehen war, da wandelte Gott das Herz dieser Bedränger, so dass sie gegen Israel einen Hass fassten und Arglist übten (vgl. Ex. 1, 10.); womit Gott die Einleitung zur Gründung von Israel's Selbstständigkeit traf, denn er liess diesem zugleich seinen Beistand zu Theil werden. — V. 27. שָׂמוּ־בָם] Vgl. 78, 43. דִּבְרֵי] umschreibend, wie 65, 4.; s. zu d. St. — V. 28. וַיַּחְשֵׁךְ] nach der Ueberlieferung mit *i* in der letzten Sylbe statt des sonst üblichen *é,* was sich sonst nur bei schliessendem א öfter zu zeigen pflegt, vgl. unten V. 43. 78, 16. Andre Beispiele sind verzeichnet bei *Ew.* §. 224 b. Dieses *i* darf aber nicht für kürzer gehalten werden, als das sonst plene geschriebene *i* des Hif., wie *Ew.* §. 232 d. annimmt. Das Hif. scheint hier intransitiv gefasst werden zu müssen: *und es ward finster*; viell. nach späterem Sprachgebrauche, denn die Punctation des Wortes als Impf. Qal hätte überhaupt näher gelegen, sowohl hier, als Jer. 13, 16. Dass übrigens hier auf die neunte Plage Ex. 10, 22. f. hingedeutet wird, lässt sich bei der nachfolgenden Aufzählung der meisten übrigen Plagen nicht wohl bezweifeln, obgleich man nicht sieht, warum grade die neunte vorangestellt ist, während die übrigen, soweit sie überhaupt vorkommen, fast genau in derselben Ordnung aufgezählt werden, wie im B. Exodus. Um vieles auffallender ist indessen neben diesem Versgl. der Inhalt des damit verbundenen 2. Gl.: *und sie waren nicht widerspenstig gegen sein Wort,* oder nach dem K'tîb, das unverwerflich ist: *gegen seine Worte.* Soll dies auf die Aegypter gehn, so kommt es früher, als passend ist, da noch die ganze Aufzählung der Plagen folgt, bis V. 36. einschliesslich. Und doch ist dies immer noch die allein wahrscheinliche Erklärung; der Entschluss einer weiteren Ausführung mag dem Verf. erst später gekommen sein. Mehrere Ausleger haben die Schwierigkeit dadurch zu beseitigen gesucht, dass sie יָרֵא in dem Sinne von חָרֵא nahmen: *waren sie* (die Aegypter) nämlich *nicht widerspenstig,* so dass sie Strafe verdienten? wobei man sich auf Stellen

beruft, wie Ex. 8, 22. Lev. 18, 28. Hiob 2, 10., die jedoch in Wahrheit ganz anders gewendet sind, als diese Worte hier. Auch macht die ganze Art und Weise des Schriftstellers diese Wendung durchaus unwahrscheinlich. Andre wollen die Worte auf Mose und Aharon beziehen, die damals bei Vollziehung des göttl. Willens keinen Ungehorsam bewiesen hätten, wie ihnen anderswo vorgeworfen wird, Num. 20, 12. 27, 14.; aber dieser Umstand scheint nach der Absicht des Verf. auf keine Weise hieher zu gehören. — V. 30. Das 2. Gl. sieht aus, als wäre es verstümmelt. Viell. ist nach Ex. 7, 28. f. zu Anfang des Gl. וַיַּבְא oder וַיַּעַל einzufügen. — V. 31. Die Gliederung ist hier befriedigend, zumal wenn man übersetzt: *er befahl und es kamen Fliegen; Mücken waren* (fanden sich ein) *in ihrem ganzen Gebiete.* — V. 32. *Ihre Regenschauer machte er zu Hagel,* d. h. verwandelte er in Hagel; während sie auf jene rechneten, kam statt ihrer verheerender Hagel. *Flammenfeuer war* (fuhr nieder) *in ihrem Lande;* mit Beziehung auf das Gewitter, das den Hagel brachte, vgl. Ex. 9, 23. Die Gliederung ebenso wie im vorigen V. — V. 33. Die Erwähnung des Weinstocks, wie 78, 47. Ex. 9, 25. erwähnt nur der Bäume im Allgemeinen. — V. 34. וַיֹּאמֶר] Statt dessen wird 78, 46. der חָסִיל genannt; Ex. 10. ist nur von אַרְבֶּה allein die Rede. וְאֵין מִסְפָּר] *und nicht war eine Zahl* (ihnen), also: in zahlloser Menge; s. zu 104, 25. — V. 36. Der Herr ist natürlich Subj. Uebrigens ist der Ausdruck 78, 51. sehr ähnlich. — V. 37. Beide Suff. gehn auf das Volk Israel, obgleich dasselbe seit V. 25. nicht genannt war. Uebrigens vgl. zum 1. Gl. Ex. 12, 35. f.; zum 2. Gl. Jes. 5, 27. — V. 38. Vgl. Ex. 12, 31. ff. und zum 2. Gl. besonders Ex. 15, 16. — V. 39. לְמָסָךְ] *zu einer Decke,* so dass sie eine schützende Decke für Israel bildete, viell. mit Anspielung auf Ex. 14, 19. f., wo der Erleuchtung während der Nacht ebenfalls gedacht wird. Doch könnte auch der Schutz gemeint sein, der dem Volke überhaupt auf seiner Wanderung durch die Nähe der Wolken- und Feuersäule zu Theil wurde. Das Feuer ist wohl nur durch ein Zeugma mit demselben Verbum verbunden, wie die Wolke. — V. 40. שְׁאֵל] näml. das Volk; der Plur. wäre wünschenswerther gewesen. שְׁלוֹ] Durch das Q'rî wird hier, wie Ex. 16, 13. Num. 11, 32., die Schreibart שְׂלָיו empfohlen, die auf keine Weise gebilligt werden kann. Das *Himmelsbrod* ist die Manna; vgl. Ex. 16, 4. und oben 78, 24. — V. 41. נָהָר] *als ein Strom;* übrigens ist dies nur erträglich, wenn man im genauen Anschlusse an die Accentuation übersetzt: *sie rannen, in den Steppen ein Strom,* d. i. als ein Strom in den Steppen. — V. 42. Rückkehr zu dem Inhalte von V. 8. ff. Das 2. Gl.: (weil er dachte) *an Abraham, seinen Knecht,* dem er die Erfüllung des Versprechens an seinen Nachkommen schuldig war. Andre: (des Worts, das er geredet) *mit* oder *zu Abraham,* vgl. V. 9.; aber der Parallelismus spricht nicht dafür. — V. 43. וַיּוֹצִא וגו׳] *und so führte er sein Volk heraus,* aus Aegypten; indem Alles, was V. 39—41. erwähnt ist, doch auch noch zu der Geschichte dieses Auszuges gehört. Wegen der Verbalform vgl. oben zu V. 28. — V. 44. וַיִּתֵּן וגו׳] *indem sie das Er-*

worbene von Nationen in Besitz nahmen; עָמָל wohl nicht in dem Sinne von יְגִיעַ 78, 46., sondern mit Beziehung darauf, dass jene Völker den Besitz ihres Landes mit Mühe im Kampfe errungen hatten. — V. 45. בַּעֲבוּר] als Conjunction: *damit sie beobachteten,* abhängig von dem 1. Gl. des vorigen V. Dies war Gottes Absicht bei ihrer Einsetzung in Kanaan und zugleich die Bedingung eines ungestörten Besitzes; es lag aber nicht im Plane des Verf., diesen Gegenstand weiter zu verfolgen.

PSALM CVI.

Inhalt: Danket dem Herrn, denn er ist allezeit gütig! Wer vermöchte ihn genügend zu preisen? V. 1. 2. Wohl denen, die recht thun zu jeder Zeit! V. 3. Gedenke meiner, o Herr, mit der Liebe, die Du gegen Dein Volk hegst, und steh mir bei, auf dass ich seines Glückes theilhaft werde! V. 4. 5. (Vergieb uns, denn) wir haben uns vergangen, wie einst unsre Väter V. 6. Von der ägyptischen Zeit an stets mit Gottes Wohlthaten überhäuft, sind sie doch immer wieder ungehorsam gewesen und von ihm abgefallen; vielfältig hat er sie bestrafen müssen und am Ende sein Volk in die Hand seiner Feinde gegeben; doch seines Bundes gedenkend, hat er sie Erbarmen finden lassen bei denen, die sie in die Gefangenschaft geführt hatten V. 7—46. Hilf uns (auch jetzt), o Herr, und sammle uns wieder aus der Zerstreuung unter die Völker, auf dass wir Deinen Namen preisen V. 47.

Gleichmässige Strophen finden sich nicht. V. 1—6. bilden, obgleich äusserlich etwas lose an einander gereiht, doch einen im Ganzen recht passenden Eingang zu der geschichtlichen Uebersicht, die der Verf. vornehmlich zu geben beabsichtigte. Es ist möglich, dass innerhalb dieses Eingangs beim Vortrage ein Wechsel der Stimmen Statt fand, wie *Ewald* annimmt. Ihm zufolge leitete die ganze Gemeinde das Lied mit V. 1—3. ein, dann führte gleichsam ein Chorführer den Sinn der Gemeinde aus der alten Geschichte weiter aus, bis diese selbst wieder mit der Bitte V. 47. schloss. Sicherheit lässt sich jedoch in dieser Beziehung nicht mehr erlangen und viell. ist die Annahme überhaupt unnöthig.

Der Inhalt des Ps. giebt keinen Aufschluss darüber, ob derselbe dem Zeitraume vor oder nach den syrischen Bedrückungen angehöre, da die Zerstreuung der Israeliten unter den Heiden, sowie die Wünsche rücksichtlich ihrer Wiedervereinigung in der Heimath (V. 47.), nach wie vor unverändert blieben. Doch spricht die ganze Haltung des Liedes mehr für die spätere Periode, und wenn der Bedrückungen durch die Syrer gar keine Erwähnung geschieht, so erklärt sich dies am natürlichsten aus dem Umstande, dass das Lied zunächst für den Gottesdienst einer noch unter den Heiden lebenden Gemeinde bestimmt war. Bei dieser Annahme erscheint die Folge der Gedanken im Eingange natürlicher, als sonst, und die Fassung von V. 4. f. 47. machen dieselbe in hohem Grade wahrscheinlich. Uebrigens hat der hier

gegebene Ueberblick über die frühere Geschichte Israel's einen ganz andern Zweck, als der in Ps. LXXVIII. und CV., indem es sich hier bloss um ein reuiges Bekenntniss von Israel's Schuld und Anerkennung der unverdienten Gnade Gottes handelt.

V. 1. Eine jüngere, wahrsch. auf Jer. 33, 11. beruhende, liturgische Formel, die häufig wiederkehrt; s. 107, 1. 118, 1. 136, 1. 1 Chr. 16, 34. — V. 2. Man kann nie genug thun in dankbarer Anerkennung der grossen Thaten, die Gott zu Gunsten seines Volkes verrichtet hat; sie sind zu zahlreich, um sie alle erzählen zu können, vgl. 40, 6. — V. 3. *Wohl denen, die das Recht beobachten,* (wohl) *dem, der Gerechtigkeit übt zu jeder Zeit;* gemeint ist wohl: Heil Israel, wenn es Gottes Gebote stets befolgt! denn dann ist es des göttl. Schutzes gewiss. Aber leider hat es sich oft genug gezeigt, dass Israel nicht gehorsam ist, aller Liebe ungeachtet, die Gott ihm gezeigt. Das fühlt die fromme Gemeinde auch in diesem Augenblicke, wo zu ihrem Glücke noch etwas Wesentliches fehlt, nämlich die Rückkehr in die Heimath. Sie bittet deshalb zwar V. 4. 5., Gott wolle sie an dem Glücke Theil nehmen lassen, das er in seiner Liebe seinem Volke bestimmt habe, aber nicht ohne zugleich V. 6. einzuräumen, dass sie, gleich den Vorfahren, um ihrer Sünden willen leide. Der Gegensatz von V. 6. zu V. 3. ist durch die dazwischen geschobene Bitte äusserlich etwas geschwächt, aber doch unverkennbar. — V. 4. Der Gebrauch des Sing. zur Bezeichnung der redenden Gemeinde im Wechsel mit dem Plur. (V. 6. 47.) darf nicht sonderlich befremden und dieselbe Erscheinung wiederholt sich öfter; doch wird das Schroffe, was darin für uns liegen kann, gemildert, sobald man hier (mit *Ewald*) den Vortrag einer einzelnen Stimme annimmt. בְּרָצוֹן עַמֶּךָ] *mit dem Wohlgefallen,* der Liebe, *die Du Deinem Volke gewidmet hast,* wie die Erfahrung so oft gelehrt hat. *Blicke mich an,* suche mich auf, *mit Deinem Beistande,* für den bestimmten Zweck, der V. 47. ausgesprochen wird. — V. 5. *Damit ich schaue,* auch meinerseits erlebe, *das Glück Deiner Auserwählten, mich freue mit der Freude, die Du Deinem Volke bestimmt hast,* das jetzt wieder sicher wohnt auf dem von Dir verliehenen Boden, *und mich* Deines Beistandes *rühme mit Deinem Eigenthume,* d. i. wie es die Brüder in der Heimath vermöge Deiner Gnade jetzt wieder können. נָוָךְ] vom Volke Israel selten; doch vgl. z. B. 33, 12. Zeph. 2, 9. — V. 6. *Mit unsern Vätern,* d. h. gleich ihnen. הֶרְשַׁעְנוּ] *wir haben gefrevelt,* wie Hiob 34, 12. — V. 7. לֹא־הִשְׂכִּילוּ] *sie achteten nicht darauf,* zogen daraus nicht die Lehre, die für sie darin lag. וַיַּמְרוּ] *und sie empörten sich,* näml. etwa אֶת־רוּחוֹ, wie es V. 33. heisst, oder עָלָיו, wie 78, 17. עַל־יָם und בְּיַם־סוּף neben einander fällt wegen des Wechsels der Präp. auf; בְּ steht wie Ez. 10, 15. u. anderwärts. Uebrigens wird hier auf Ex. 14, 11. f. gezielt. — V. 8. *Um seines Namens willen;* vgl. zu 23, 3. — V. 9. וַיַּחֲרֵב] als wäre der Weg trocken *wie die Steppe.* — V. 12. Vgl. Ex. 14, 31. 15, 1. — V. 13. 14. Bald hatten sie seine Thaten wieder vergessen und warteten in ihrer Ungeduld seinen Rathschluss zu ihrem Besten nicht ab, sondern

griffen ihm durch unbescheidene Bitten vor; vgl. Ex. 16, 3. und besonders Num. 11, 4. — V. 15. Da gewährte er zwar ihr Verlangen, zugleich aber sandte er Schwindsucht gleichsam *in sie;* genauer lässt sich בנפשם im Deutschen nicht wohl wiedergeben. Vgl. übrigens die Darstellung 78, 27—31., wo der Ausdruck מְשֹׁבְעֵיהֶם den vollständigsten Gegensatz zu dem רָזוֹן hier bildet; s. Jes. 10, 16. — V. 16. Vgl. Num. 16, 1. ff. 41. ff.; doch gehn V. 17. f. nur auf die erste der beiden Stellen ein. — V. 17. תִּפְתַּח־אֶרֶץ] Vollständiger ist der Ausdruck Num. 16, 32. Wegen des Imperf. ohne Vav cons. hier, wie V. 19., vgl. *Ew.* §. 333 c. — V. 19. Vgl. Ex. 32, 4. — V. 20. *Ihren Ruhm* (oder Stolz), den lebendigen Gott, dessen sie sich mit Recht rühmen konnten. בתבנית] Vgl. Deut. 4, 16. f. — V. 23. Beziehung auf Ex. 32, 10., der Ausdruck jedoch im Anschlusse an Deut. 9, 13. f.: *er sprach* den Entschluss aus, *sie zu vertilgen.* Die folgenden Glieder des V. werden in der Constr. mit dem Vorhergehenden nicht zu verbinden sein, sondern machen einen Bedingungssatz aus, zu dem der Hauptsatz ergänzt werden muss: *wenn nicht Mose vor ihm,* ihm gegenüber, *in den Riss getreten wäre um seinen Zorn zu wenden,* abzuwehren, *dass er* (sie) *nicht vertilgte,* — so wäre es um sie geschehen gewesen; vgl. den ähnlichen Fall 27, 13. Der bildliche Ausdruck *in den Riss,* die Bresche, *treten* in gleichem Sinne Ez. 22, 30. vgl. 13, 5. Uebrigens erscheint die Gliederung des V. nicht ganz regelrecht. — V. 24. ארץ חמדה] Vgl. Jer. 3, 19. *Nicht glaubten sie seinem Worte,* seiner Verheissung in Betreff des heil. Landes. Das Ganze bezieht sich auf Num. 13. 14. — V. 26. *Und er hob ihnen seine Hand auf,* er schwur ihnen zu, Num. 14, 28. ff. להפיל] mit Beziehung auf den Ausdruck Num. 14, 29. 32. — V. 27. Diese Drohung wird hier aus Lev. 26, 33. Deut. 28, 64. eingemischt. Der Herr will den Samen Israels fallen lassen (hinstreuen) unter die Heiden, wo nicht der rechte Boden für das Gedeihen Israels ist. Andre erklären mit Beziehung auf Lev. 26, 38.: *zu fällen,* umkommen zu lassen; aber minder passend für die Verbindung mit זרעם und für die Parallele. — V. 28. *Da verbanden sie sich dem Baal Peor;* der eigenthümliche Ausdruck נִצְמַד, hier aus der Grundstelle Num. 25, 3. 5. entlehnt, mag doch wohl nach der Vermuthung von *J. D. Michaelis* (Suppl. ad lexica Hebr. n. 2159.) auf einen besondern Ritus bei der Verehrung dieses Götzen Bezug haben. Gewöhnlich übersetzt man bloss: *sie hingen ihm an* (oder hängten sich an ihn). זבחי מתים] *Opfer,* die *todten* Götzen dargebracht werden; Gegensatz gegen den lebendigen Gott. Für diese Erkl. spricht besonders die Vergleichung von Num. 25, 2. An nekromantische Opfer zu denken, ist hier gar keine Veranlassung. — V. 29. *Sie reizten zum Zorne,* näml. den Herrn; das Obj. ist ausgelassen, wie oben V. 7. bei וַיַּמְרוּ, und unten V. 32. bei וַיַּקְצִיפוּ. Zum 2. Gl. vgl. Num. 25, 8. f. — V. 30. ויעמד] *da trat auf,* nach jüngerem Sprachgebrauche; Num. 25, 7. heisst es noch: וַיָּקָם. Das Verbum פָּלַל *richten* ist aller Wahrscheinlichkeit nach hier in dem Sinne von *Gerechtigkeit üben* zu nehmen, wiewohl die LXX. an הִתְפַּלֵּל denken: *καὶ ἐξιλάσατο.* Die

Erzählung Num. 25. und der folg. V. sprechen aber zu entschieden für die erste Erkl. — V. 31. *Zur Gerechtigkeit*, als eine pflichtgemässe Handlung, obgleich sie in Mose's Gegenwart nicht ihm zunächst oblag. Der Ausdruck aus Gen. 15, 6. Uebrigens vgl. Num. 25, 10. ff. — V. 32. Vgl. Ex. 17, 1. ff. Num. 20, 2. ff., und zum 2. Gl. besonders Num. 20, 12. — V. 33. אֶת־רוּחוֹ] Der Ausdruck wird doch nur auf den Herrn bezogen werden dürfen, nicht mit vielen Auslegern auf Mose. Die unbedachtsame Rede Mosis wird übrigens im B. Num. nicht hervorgehoben; möglich ist jedoch, dass hier V. 10. daselbst eine solche nachtheilige Deutung erfahren hat. — V. 34. Vgl. besonders den Befehl Deut. 20, 16. ff., wo auch die Völker genannt werden, die hier gemeint sind. — V. 35. Vgl. z. B. Richt. 1, 27. ff. 3, 5. ff. — V. 36. *Zu einem Fallstricke;* vgl. Deut. 7, 16. — V. 37. 38. Viell. ist hier urspr. eine andre Gliederung beabsichtigt gewesen, so dass ein Theil von V. 38., etwa bis דָּם נָקִי einschliesslich, als 2. Gl. noch zu V. 37. gehören sollte. לְשֵׁדִים] Dieser Ausdruck findet sich nur noch Deut. 32, 17. wieder. Dass die Grundbedeutung *Herren* ist, kann nicht für ausgemacht gelten; Götzen von der Art des Molech scheinen jedenfalls gemeint zu sein. LXX.: *τοῖς δαιμονίοις.* וַיִּחֳנֻף] Vgl. Num. 35, 33. — V. 39. Der Ausdruck im 2. Gl. ist seltsam; gemeint ist aber: sie brachen *durch ihre Handlungen* die Treue, die sie Gott schuldig waren. — V. 40—42. Zunächst denkt der Verf. wohl nur an die unglücklichen Ereignisse während der Richterzeit; der Uebergang auf das Exil scheint erst V. 43. am Ende gemacht zu werden. — V. 43. בְּעֲצָתָם] *in ihrem* eigenwilligen *Rathschlusse.* Die Präp. בְּ hat freilich sonst bei עֵצָה eine andre Bedtg., s. z. B. 5, 11. Ez. 20, 8.; doch ist hier wohl keine andre Erkl. zulässig, als die angegebene. וַיִּמַּכּוּ] *sie sanken zusammen* oder viell.: *sie schwanden hin;* das Qal kommt nur hier vor. Aehnlich ist aber Lev. 26, 39.: וְנָמַקּוּ בַּעֲוֹנָם, und es wäre möglich, dass dieselbe Form auch hier beabsichtigt war; vgl. noch Ez. 24, 23. 33, 10. Jedenfalls scheint durch diesen etwas vagen Ausdruck die letzte grosse Unterjochung durch die Chaldäer sammt ihrer wichtigen Folge, der Zerstreuung unter die Heiden, bezeichnet zu sein; vgl. V. 46. — V. 44. *Da sah er* mitleidsvoll *die Noth an, die sie betroffen;* die Constr. mit בְּ in demselben Sinne wie Gen. 29, 32. 1 Sam. 1, 11. — V. 45. לְהֶם] wie 98, 3. וַיִּנָּחֵם] *und er fühlte Mitleid,* näml. gegen sein Volk; vgl. z. B. 90, 13. Das K'tib sollte wohl als Sing. חַסְדּוֹ gelesen werden und bedurfte keiner Aenderung. — V. 46. *Und liess sie Erbarmen finden;* der Ausdruck ganz wie 1 Kön. 8, 50.; vgl. auch Neh. 1, 11. לִפְנֵי כָּל־שׁוֹבְיֵהֶם] Es wird hier wohl weniger auf die ertheilte Bewilligung zur Rückkehr aus dem Exile gezielt, als auf die gute Behandlung, welche die Juden unter den Nachfolgern Alexanders grossentheils im Auslande erfuhren; wenn auch nicht alle in der Zerstreuung lebende Israeliten Gefangene im eigentlichen Sinne des Wortes waren, wird doch ihre Entfernung von der Heimath im Allgemeinen immer als eine fortgesetzte שְׁבוּת betrachtet worden sein. — V. 47. Der V. wiederholt sich mit wenigen Abän-

derungen 1 Chr. 16, 35. und wird aus dem Ps. entlehnt sein. Eigenthümlich ist der Ausdruck: להשתבח בתהלתך *uns Deines Preises zu rühmen*, d. i. Deines Dienstes.

V. 48. Nach Analogie von 41, 14. 72, 18. f. 89, 53. ist dieser V. als Schlussformel des 4. Buchs der Pss. zu betrachten. Dass derselbe beim liturgischen Gebrauche des Psalters gleichsam als Epiphonem zu dem zuletzt vorhergehenden Ps. gezogen sei, ist nicht wohl zu bezweifeln, und daher ist auch dessen Uebertragung in die Stelle 1 Chr. 16, 36. zu erklären, wo nur am Schlusse eine für die Geschichtserzählung passender scheinende Abänderung vorgenommen wurde.

FÜNFTES BUCH.

PSALM CVII.

Inhalt. „Danket dem Herrn, denn er ist allezeit gütig!“ So mögen alle sprechen, die der Herr aus Feindes Gewalt erlöst, aus den Ländern ringsum wieder gesammelt hat V. 1—3. Ihn mögen preisen, die in der Wüste irrten, ohne Obdach, hungrig und durstig V. 4—9.; die in finstrem Kerker schmachteten V. 10—16.; die in Krankheit dem Tode nahe waren V. 17—22.; die gefährliche Meeresfahrt zu bestehn hatten V. 23—32. Ein mächtiger, gerechter und gütiger Gott ist er V. 33—41. Des freuen sich die Redlichen, aber die Bosheit verstummt V. 42. Wer weise ist achte auf des Herrn Gnadenerweise! V. 43.

Auf die allgemeine Einleitung V. 1—3. folgt in vier Absätzen von sehr ähnlichem Zuschnitte, aber ungleicher Länge, eine speciellere Betrachtung dessen, was die einzelnen von Gott Erlösten erduldet hatten, und was er für sie gethan; worauf dann zum Schlusse Gottes Lob in allgemeinerer Weise zusammengefasst und das Verhalten der Frommen, wie der Frevler, zu Gottes Verfahren angedeutet wird V. 33—42. Der letzte V. erscheint als ein liturgisches Epiphonem.

Während im vorigen Ps. eine fromme Gemeinde im Auslande noch ihre Sehnsucht nach der Wiedervereinigung mit den Brüdern in der Heimath aussprach, liegt hier ein Lied vor, das diejenigen, welchen ein besseres Loos bereits zu Theil geworden war, zum Danke gegen Gott auffordert. Als die geeignetste Zeit für die Abfassung desselben wird diejenige anzusehen sein, wo nach Beendigung des Kampfes gegen die Syrer eine verhältnissmässig grosse Ruhe und Sicherheit für Israel eintrat. *Hitzig* (II. S. 170.) bezieht das

Lied wahrsch. zu speciell auf die Freigebung der israelitischen Gefangenen durch Bacchides, 1 Macc. 9, 72.

V. 1. Vgl. zu 106, 1. — V. 2. (So) *mögen sagen,* als Wunsch. — V. 3. וּמִיָּם] *und vom Meere her,* d. h. nach feststehendem Sprachgebrauche wieder: *von Westen;* man hätte eher erwarten sollen: וּמִתֵּימָן *und von Süden,* vgl. 89, 13. Jes. 43, 5. f. Viell. aber folgt der Verf. unpassender Weise der Stelle Jes. 49, 12., wo jedoch der Westen nicht ausserdem genannt wird. — V. 4. Nach Massgabe von V. 10. 17. 23. dürfte man hier ein Particip, etwa תֹּעֵי, erwarten, das leicht in תָּעוּ entstellt ward. Dasselbe würde sich nicht sowohl an das Vorhergehende anschliessen, als vielmehr das Subj. zu dem V. 8. folgenden Verbum יוֹדוּ ausmachen: *die da irrten in der Wüste, in der wegsamen Oede;* wobei es sich denn von selbst versteht, dass die „wegsame Oede" nur unabsichtlich an die Stelle der „unwegsamen" getreten ist; vgl. unten V. 40. und lies: בִּישִׁימוֹן לֹא־דֶרֶךְ. Wie alt der Fehler im officiellen Texte sei, zeigt die Art und Weise, wie sich die LXX., das Richtige verfehlend, hier zu helfen suchen; sie ziehen דרך zum folg. Gl. *Ohne eine bewohnte Stadt zu treffen,* oder viell. erreichen zu können. Es scheint sich hier lediglich um die Fährlichkeiten bei der Rückkehr aus fernen Landen zu handeln, nicht etwa um solche Israeliten, die einen dauernden Aufenthalt in der Wüste hatten nehmen müssen, und bei denen natürlich nicht vom Erreichen einer bewohnten Stadt die Rede sein könnte. — V. 5. נִשַּׁם וגו׳] *die* vor Entkräftung gleichsam *die Besinnung verloren;* vgl. zu 77, 4. — V. 6. Auch dies muss noch als Relativsatz an das Vorige angeknüpft werden: *und* (die) *da um Hülfe riefen* u. s. w. Der V. wiederholt sich mit geringen Abweichungen, die viell. theilweise nur der Sorglosigkeit der Schreiber zur Last fallen, V. 13. 19. 28. — V. 7. בדרך ישרה] nicht: *auf ebnem Wege;* sondern hier, wo die Verirrten geleitet werden: *auf gradem,* d. h. richtigem *Wege.* — V. 8. Wiederholt V. 15. 21. 31. לבני א׳] die er *für die Menschen,* zu ihrem Besten, thut. — V. 9. Indem sie zu bewohnter Stadt geführt wurden, wurden sie näml. vom Verschmachten errettet. Wegen der Form שִׂקָּקָה s. *Ew.* §. 188 b. — V. 10. Eine andre Noth, die sich aber nicht auf die Rückkehr selbst bezieht, sondern auf die vorhergehende Misshandlung durch den Feind; vgl. V. 2. אֲשֶׁר גְּאָלָם מִיַּד־צָר. Viele Israeliten hatten im finstern Kerker geschmachtet, worauf hier sämmtliche Ausdrücke zu beziehen sind. Wegen צלמות *dichte Finsterniss* vgl. zu 23, 4. *Gefesselt in Leid und Eisen;* der Ausdruck עֳנִי mag viell. ganz speciell auf die Schmerzen gehn, welche die angelegte Fussfessel verursachte, vgl. 105, 18. — V. 11. *Weil sie widerspenstig gewesen waren;* sonst hätte Gott solche Plage nicht zugelassen. *Den Rathschluss des Höchsten,* insofern sie nicht den Weg einschlagen wollten, den Gott ihnen gewiesen. — V. 12. בעמל] womit eben ihre Gefangenschaft gemeint ist. כשלו] nicht: (die da) *strauchelten,* was zu wenig zu der schon geschilderten Lage passt, sondern: (die) *zusammenbrachen,* hinsanken. — V. 16. Entlehnt aus Jes. 45, 2. — V. 17. Dass hier von solchen die Rede ist,

die durch Krankheit geplagt waren, scheint aus V. 20. hervorzugehn, und auch diese Plage wird als Folge eigner Schuld betrachtet; aber sie ist für die Verhältnisse der aus Feindeshand Erlösten und in die Heimath Zurückgekehrten viel weniger characteristisch, als die übrigen hier erwähnten Leiden. Dennoch ist es sehr die Frage, ob man die Krankheit hier bloss als Bild des Leidens überhaupt ansehen dürfe. אולים] Gewiss durfte man hier weder nach den zunächst folg. Worten, noch nach dem Parallelgliede und den parallelen VV. 4. 10. 23., diesen Ausdruck erwarten, der nicht auf den Zustand der Leidenden geht, sondern auf dessen Ursache. Wahrsch. hat hier urspr. ein Derivat der Wurzel אמל gestanden, vgl. 6, 3., oder auch חוֹלִים, so dass jedenfalls der Sinn wäre: *die da siechten in Folge ihres sündhaften Wandels, und wegen ihrer Vergehungen litten.* — V. 18. Sie waren so krank, dass ihnen keine Speise mehr schmeckte, ja sie waren dem Tode nahe; vgl. Hiob 33, 20. 22. und oben 88, 4. — V. 20. *Die zu heilen er sein Wort entsandte*, sein Geheiss ergehn liess; die Umstellung der Worte ist nur geschehen, um im Deutschen die Art der Anknüpfung an das Vorhergehende klar zu machen. *Und sie entkommen liess ihren* (d. h. den für sie gleichsam schon bereiteten) *Gruben*, Gräbern. Der Ausdruck שְׁחִיתוֹת nur noch Klagel. 4, 20. Sonst vgl. Stellen wie 16, 10. 103, 4. Hiob 33, 28. — V. 22. Das 1. Gl. viell. nach 50, 14. zu verstehn. — V. 23. Mit Rücksicht auf den gesammten Inhalt des Ps. und namentlich auf V. 2. f. wird man bei diesem Absatze an solche Israeliten zu denken haben, die durch das Unglück des Vaterlandes aus diesem vertrieben, längere Zeit hindurch, wahrsch. als Handeltreibende, das Meer zu befahren veranlasst waren und nunmehr gern in die Heimath zurückkehrten, Wunderbares von den Gefahren berichtend, denen sie ausgesetzt gewesen waren. Man wird daher nicht übersetzen dürfen: *die das Meer befahren*, sondern: die dasselbe *befuhren* u. s. w. *Die zum Meere hinabstiegen in Schiffen* d. h. und dasselbe befuhren in Schiffen. עשי מלאכה] *Geschäfte betreibend*, wird auf den Handel zu beziehen sein, dem sich die Israeliten im Auslande frühzeitig widmeten, nicht auf die Geschäfte, welche die Schiffahrt als solche mit sich bringt; als Seeleute erscheinen sie nirgend. — V. 24. Was die zur See Fahrenden geschaut und erlebt, nimmt als das Fremdartigste den Dichter am meisten in Anspruch und er widmet daher diesem Gegenstande einen längeren Abschnitt, als allem, was früher erwähnt war. Die *Thaten* und *Wunder* in der Tiefe, d. i. auf dem Meere, mögen wohl vornehmlich auf die gewaltigen Stürme und den Wogendrang gehn, welche im Folg. beschrieben werden. — V. 25. ויאמר] wiederum vom Befehl; vgl. 105, 31. 34. גליו] Das Suff. geht auf das Meer, יָם V. 23., obgleich das Fem. מְצוּלָה dazwischen getreten war. Andre wollen freilich unter Bezugnahme auf 42, 8. das Suffix auf Gott deuten. — V. 26. Ob die Wogen oder die Seefahrenden Subj. zum 1. Gl. sind, lässt sich nicht mit Sicherheit entscheiden. Die ähnlich lautende Stelle 104, 8. kann zur Feststellung des Sinnes Nichts beitragen, da die dort ausgemalten Begebenheiten

ganz andrer Art sind. שמים] = שָׁמֵמָה; und darnach ist auch תהומות s. v. a. *in die Tiefen,* dem Grund des Meeres zu. *In der Noth zerfliessi ihre Seele,* vor Angst. — V. 27. יהוגו] Die Schreibart lässt vermuthen, dass hier eine Form von הוּג hat stehen sollen, welches mit הגג wesentlich gleichbedeutend war. Ob aber hier der Sinn von *tanzen,* oder etwa der von *schwindeln* beabsichtigt war, ist nicht klar; doch passt Ersteres besser zu dem folg. וירוצו. Sinn des 2. Gl.: sie wussten sich selber auf keine Weise mehr zu helfen. — V. 29. יקם] statt יָקֵם, wie V. 33. 35. 90, 3. *Den Sturm macht er stehn,* d. i. gleichsam: sänftigt oder mässigt er *zu einem* blossen *leisen Säuseln.* גליהם] Das Suff. ist doch eher auf die grossen Gewässer (V. 23.) zu beziehen, als auf die Seefahrenden, denen die Wogen Gefahr drohten. — V. 30. [אל-מחוז ח׳] wahrsch.: *zu dem von ihnen ersehnten Hafen;* מָחוֹז kommt sonst nicht vor und die Bedtg. der Wurzel ist ungewiss. — V. 32. *Im Kreise der Alten,* vgl. zu 1, 1. Dort erzählen sie ihre Erlebnisse, dort mögen sie auch den Herrn für die gewährte Rettung preisen. — V. 33. Hier wendet sich die Rede in allgemeinerer Weise zum Preise der Macht Gottes und seiner Weltregierung, so dass es nicht rathsam erscheint, das Folgende mit *v. Leng.* als den Lobgesang anzusehen, den die zuletzt gedachten Geretteten nach V. 32. in der Versammlung des Volkes und im Kreise der Alten anzustimmen aufgefordert würden. Die Imperfecta hier und im Folg. in Beziehung auf die fortdauernd dem Herrn inwohnende Macht: *er macht,* wann und wenn er will, *Ströme zur Wüste* u. s. f.; dass jedoch für den Dichter bei seiner Darstellung die Erfahrungen aus der Geschichte wenigstens theilweise leitend sind, kann nicht geläugnet werden. — V. 34. Wahrsch. Anspielung auf das Schicksal von Sodom und Gomorrha, wenn auch mit eigenthümlicher Abweichung von der Darstellung in der Genesis. — V. 36. *Und lässt dann Hungrige dort wohnen, die sodann eine bewohnte Stadt gründen;* ohne Beziehung auf irgend eine bekannte Thatsache. — V. 37. *Und machen,* gewinnen, *Frucht des Ertrages,* d. h. Frucht als Ertrag ihrer Aecker und Weinberge. — V. 38. *Und ihr Vieh lässt er nicht gering an Zahl sein;* so wird der Gedanke richtiger getroffen sein, als bei der Uebersetzung: ihr Vieh *mindert* er nicht. — V. 39—41. Der Uebergang von dem Vorhergehenden ist hier bei V. 39. sehr unbequem und unklar; doch scheint es nothwendig anzunehmen, dass hier ein Gegensatz ausgeführt werden soll. Die Armen (Hungrigen V. 36.) hebt Gott empor aus ihrem Elende und segnet sie, dass sie sich mehren und reich werden; wenn dann unmittelbar nachher die Rede von solchen ist, die sich mindern und gebeugt werden, so werden das Andre sein, und zwar Reiche, ganz wie oben neben der Verwandlung quellreicher Orte in dürres Land die umgekehrte Verwandlung aufgeführt wurde. Auch V. 40. spricht für diese Auffassung; aber die Form des Uebergangs bleibt anstössig. Viell. ist eine Lücke im Texte anzunehmen, oder auch, was den Vorzug verdienen möchte, eine Umstellung der beiden VV. 39. 40. vorzunehmen; wenigstens möchte an dem Zusammenhange Nichts auszusetzen sein, wenn es hier so hiesse: *er giesst*

(umgekehrt) *Schmach aus über Reiche* (oder Mächtige, Fürsten) *und lässt sie umherirren in unwegsamer Oede; und so mindern sie sich und werden gebeugt durch den Druck des Unglücks und des Kummers.* Auch die Stellung des Satzes V. 40. mit seinem Partic. wird durch diese Anordnung eine weit vortheilhaftere. Dass zum Schlusse V. 41. noch einmal zu dem Armen zurückgekehrt wird, erscheint freilich ziemlich überflüssig; doch darf man nicht vergessen, dass der Verf. bei diesem eben an Israel denkt und dessen glückliche Erhebung nicht genug hervorgehoben werden konnte. V. 40. beruht übrigens durchaus auf Hiob 12, 21. 24. Das 2. Gl. von V. 41. bezieht sich wohl eher auf die erfreuliche Mehrung der Geschlechter, als auf die schützende Beaufsichtigung durch Gott, den Hirten Israels. *Ewald* vergleicht dazu Hiob 21, 11. — V. 42. Mit Freuden sehen die Redlichen Gottes gerechte und gütige Weltregierung, aber die Bosheit muss ohnmächtig und beschämt schweigen; vgl. Hiob 5, 16. — V. 43. *Wer ist weise, dass er dies beachte, dass sie merken auf des Herrn Gnadenerweise?* Der Uebergang in den Plur. erscheint uns freilich hart, dem Hebr. aber kaum, und erklärt sich um so eher, da מִי natürlich in Bezug auf eine Mehrheit gemeint ist. *Ewald* übersetzt: „dass *verstanden werden Jahve's Gnaden;* doch lässt sich diese Auffassung durch den Sprachgebrauch nicht bestimmt rechtfertigen. Andre übersetzen: *wer weise ist, der beachtet* (oder *beachte*) *dies,* unter Berufung auf 25, 12., wo aber die Frageform ebenfalls besser beibehalten wird; vgl. noch Hos. 14, 10. Uebrigens schwankt die Schreibart auch hier zwischen חַסְדֵי (edit. Mant.) und חַסְדֵי; vgl. zu 89, 2.

PSALM CVIII.

Inhalt. Ich bin getrosten Muthes; früh will ich den Herrn preisen unter den Völkern V. 2—5. Zeige Dich, Gott, in Deiner Herrlichkeit! V. 6. Hilf, damit Deine Lieblinge gerettet werden! V. 7. Gott hat gesprochen: „mein ist das ganze Land! mir sind die Nachbarländer dienstbar!“ V. 8—10. O wär' ich in fester Stadt! fern in Edom! V. 11. Aber Du hast uns ja verlassen, o Gott! V. 12. Errette uns aus der Noth, da Menschen es nicht vermögen! V. 13. Nur mit seiner Hülfe können wir stark werden, nur er kann unsre Feinde zertreten V. 14.

Das Ganze zerfällt in zwei Theile von ungleicher Länge und ungleichem Zuschnitte, V. 2—6., identisch mit 57, 8—12.. und V. 7—14., identisch mit 60, 7—14.

Die beiden Theile des Ps. passen ihrem Inhalte nach nicht gut zusammen; die Zuversicht, die sich in dem ersten Abschnitte ausspricht, fehlt in dem zweiten gänzlich, wo im Gegentheil eine fast trostlose Stimmung herrscht. Da nun der erste Abschnitt als wesentlicher Theil von Ps. LVII. zugleich durch einen dort wiederkehrenden Refrainvers kenntlich ist, der in mancher Hinsicht schwierige zweite Theil aber hier keineswegs klarer ist, als in Ps. LX., so wird man unbedenklich annehmen dürfen, dass Ps. CVIII. nur durch eine nicht

recht passende Verschmelzung von Theilen jener früheren Gedichte entstanden ist, nicht aber umgekehrt jene aus diesem entlehnten. Auch der Character einzelner Abweichungen im Texte führt auf dieselbe Ansicht, vgl. namentlich zu 57, 8. 60, 10.

Wegen Erklärung des Einzelnen vgl. oben Ps. LVII. und LX.

PSALM CIX.

Inhalt. Schweige nicht, o Gott, da ich von Frevlern ohne Grund angefeindet werde, meine Liebe mit Hass vergolten wird V. 1—5. Strafe den Frevler und die Seinigen, rotte sein Geschlecht aus! V. 6—20. mich aber errette aus meiner Noth! V. 21—25. Mich errette, damit jene Dich kennen lernen; sie aber mögen zu Schanden werden, damit ich den Herrn preisen könne V. 26—31.

Regelmässige Strophen lassen sich nicht mit Sicherheit nachweisen.

Die Vergleichung verschiedener Pss., bei denen die Lage des Redenden eine ähnliche ist, macht es sehr wahrscheinlich, dass auch dieses Gedicht von jeher für den öffentlichen Gottesdienst bestimmt gewesen ist; vgl. z. B. Ps. XXXV. LXIX. LXXI. Allerdings mögen die persönlichen Erfahrungen des Dichters bei der Abfassung zunächst berücksichtigt sein, aber dieselben Erfahrungen machten ohne Zweifel zu gleicher Zeit viele seiner Glaubensgenossen; ähnlich ist in dieser Hinsicht z. B. Ps. XXXVIII. Wir werden durch die trostlosen Verhältnisse des Redenden, namentlich durch die Art der Verfolgungen, über welche dieser klagt, und nicht minder durch das glühende Rachegefühl, das ihn durchdringt, in die traurigsten Zeiten der syrischen Bedrückungen geführt. Es sind jedoch hier nicht die fremden Feinde, über welche geklagt wird, sondern augenscheinlich die gefährliche Classe der abtrünnigen Israeliten, und so mag der Ps. am ersten in die Zeit gehören, wo Alkimos so verderblich im Lande schaltete, 1 Macc. 7, 8—25. 9, 1—27. 50. ff. Die von *Hitzig* (II. S. 174.) vermuthete Beziehung auf 1 Macc. 9, 73. passt nicht, da es sich hier in der Wirklichkeit nicht um Unterdrückung der unterliegenden Gegner handelt, sondern um Abwendung äusserster Gefahr, die den Frommen droht, und wo Jonathan Richter war, wird ein Frommer von den Verläumdungen der Abtrünnigen schwerlich viel zu fürchten gehabt haben.

V. 1. Nur ein Halbvers; vgl. zu 18, 2. *Gott meines Preises*, d. i. Gegenstand meines Preises. *Schweige nicht;* wie 28, 1. 35, 22. 39, 13. 83, 2. — V. 2. Die Feinde, welche hier Subj. sind, werden gar nicht ausdrücklich genannt; die Darstellung leidet aber dadurch in keiner Beziehung. פי רשע] Neben פי מרמה hätte man ohne Zweifel eher die Punctation רָשָׁע erwarten dürfen, und so wollen mehrere Kritiker lesen; viell. mit Recht, obgleich man nicht sieht, wie die Ueberlieferung hier fehl gehn konnte. לשון שקר] Die Constr. wie 3, 5. 66, 17. und ähnl. Stellen. Welcher Art die trügerischen und lügnerischen Reden der arglistigen Gegner waren, lässt sich nicht näher

bestimmen; es wird aber an falsche Beschuldigungen aller Art gedacht werden dürfen, die den Frommen ins Verderben führen konnten; ein Beispiel liefert 69, 5., vgl. 35, 11. — V. 3. *Sie umgeben mich,* dringen gleichsam von allen Seiten auf mich ein, *mit Reden des Hasses.* — V. 4. Zum 1. Gl., wie zum folg. V. vgl. 35, 12. ff. 38, 21. Im 2. Gl. ist der Ausdruck von sehr bedenklicher Kürze und kaum kann der allerdings ähnliche Fall 120, 7. zur Rechtfertigung genügen. Viell. darf man vermuthen, dass der Text verstümmelt ist und urspr. ein ähnlicher Gedanke ausgeführt war, wie in der verwandten Stelle 35, 13. *Hitzig* u. AA. übersetzen: *ich bin ganz Gebet.* — V. 5. וישימו עלי] Der Ausdruck „*auferlegen*" ist in dieser Verbindung ungewöhnlich; sonst heisst es: יָשִׁית עָלָיו. Doch ist der Text allem Anscheine nach richtig. — V. 6. Die Verwünschung wendet sich zunächst gegen einen Einzelnen unter den Feinden; vgl. einen ähnlichen Fall 55, 14. Wer derselbe sei, lässt sich nicht mehr erkennen. Mit Rücksicht auf V. 6. 8. hat man geglaubt, ihn für einen öffentlichen Beamten ansehen zu dürfen; doch ist dies durchaus nicht sicher. Mit Recht wird man dagegen aus dem Ziele der Verwünschung V. 6. 7. vermuthen dürfen, dass er vornehmlich den Dichter bei der heidnischen Obrigkeit verläumdet und dadurch veranlasst hat, dass dieser vor Gericht gezogen ist. *Gieb ihm einen Frevler zum Vorgesetzten,* und so zugleich zum Richter; denn das Parallelglied bezieht sich auf das gerichtliche Verfahren. Das Ganze in Uebereinstimmung mit der vom Dichter wahrsch. gemachten Erfahrung. *Und ein verläumderischer Ankläger stehe zu seiner Rechten;* diese specielle Bedtg. des Wortes שָׂטָן scheint der Zusammenhang bestimmt zu fordern. Dass der Ankläger vor Gericht zur Rechten des Beklagten stand, geht auch aus Zach. 3, 1. hervor. — V. 7. רשע] der eigentliche Kunstausdruck für den im Gerichte *Verurtheilten.* Das 2. Gl. befremdet in der Parallele mit dem Vorigen: *und sein Gebet* zu Gott selbst *werde zur Sünde.* Man hat sogar, zum Theil mit Rücksicht hierauf, V. 6. 7. lieber von einem göttlichen Gerichte verstehn und demnach auch den שָׂטָן des B. Hiob hier wiederfinden wollen; doch scheint das 1. Gl. von V. 6. mit dieser Ansicht unvereinbar. — V. 8. מעטים] Dieser Plur. nur noch Pred. 5, 1. פקדתו] *sein Amt,* wie viele Ausleger wollen; nach Andd. jedoch: *seine Habe,* wie Jes. 15, 7., was viell. den Vorzug verdient; vgl. oben 49, 11. — V. 10. Bei שְׁאֵלוּ und דָּרְשׁוּ hat man wohl לֶחֶם als Obj. hinzuzudenken, vgl. 37, 25. Klagel. 4, 4.. מחרבותיהם] *fern von ihren Trümmern,* von ihren ehemaligen, dann zertrümmerten Wohnsitzen. Die LXX. übersetzen dagegen: *ἐκβληθήτωσαν ἐκ τῶν οἰκοπέδων αὐτῶν;* wahrsch. suchten sie eine bequemere Anknüpfung für die Präp. מִן und vermutheten, dass eine Passiv-Form von נָדַשׁ habe vorhergehn sollen. — V. 12. משך חסד] *der ihm länger Gnade,* Nachsicht, *angedeihen lasse;* höchst wahrsch. mit Beziehung auf den Gläubiger V. 11. Auch der Ausdruck חונן (vgl. 37, 21.) passt dazu sehr gut in der Parallele. — V. 13. *Seine Nachkommenschaft sei der Vertilgung bestimmt, und im andern* (d. h. im nächsten) *Geschlechte möge ihr Name erlöschen.*

Das Suff. in שְׁמָם mag durch den Collectiv-Ausdruck אַחֲרִית veranlasst sein, obgleich eigentlich der Name des gegenwärtigen Widersachers gemeint ist. — V. 14. *Die Schuld seiner Väter werde gegen den Herrn erwähnt*, ihm stets wieder in Erinnerung gebracht, damit die Strafe dafür auch ihn noch treffe. — V. 15. Subj. sind die Schuld und die Sünde der Eltern V. 14., die dem Herrn stets gegenwärtig sein sollen; vgl. den Ausdruck 90, 8. זרכם] viell. wieder mit Rücksicht auf die Nachkommenschaft, s. oben zu V. 13. Uebrigens vgl. 9, 7. 34, 17. — V. 16. Die Motivirung der vorher ausgesprochenen Verwünschung, welche wie es scheint bis zum Schlusse von V. 18. fortgeht, worauf sich dann eine neue Verwünschung anschliesst. למותתו] *um ihn zum Tode zu bringen*, zum Tode verurtheilen zu lassen; vgl. die בְּנֵי תְמוּתָה 79, 11. 102, 21. — V. 17. Die Hauptsätze noch abhängig von יַעַן אֲשֶׁר V. 16., so dass die Nebensätze ותרחק ויאהבהו und ממנו gleichsam als Parenthesen erscheinen: *und weil er den Fluch liebte (der ihn denn nun auch trifft), und nicht Freude am Segen hatte (der ihm denn auch ferne bleibt).* Dasselbe Verhältniss findet wohl im folg. V. statt. — V. 18. *Weil er Fluch anzog, wie sein Gewand*, in demselben Sinne, wie V. 17.: ויאהב קללה. Doch sehen Andre hier mit Rücksicht auf das 1. Gl. von V. 19. eine Fortsetzung des letzten Nebensatzes, den sie als Wunsch fassen wollen: sei er (der Segen) denn fern von ihm, *und so ziehe er Fluch an* u. s. w. Indessen würde dann zweimal dieselbe Verwünschung ausgesprochen, nur mit Verwendung verschiedener Verbalformen, was viell. noch bedenklicher ist, als die bei der ersten Erkl. vorhandene gar zu genaue Uebereinstimmung zwischen der Thatsache V. 18 a. und der Verwünschung V. 19 a. Nach dem 2. und 3. Gl. durchdringt nun der Fluch das ganze Innere des Frevlers, so dass er sich von ihm wieder zu befreien nicht im Stande ist. — V. 19. *Sei er* (der Fluch) *ihm* also *gleich dem Kleide, das er anzieht, und ein Gürtel, den er beständig anlegt;* also ein unzertrennlicher Begleiter, wozu er selbst ja nach V. 18., wenn auch in andrem Sinne, den Fluch gemacht hatte. — V. 21. Es scheint, dass der Dichter sagen will: *verfahre mit mir nach Deiner Gnade, um Deines Namens willen rette mich!* Aber der Ausdruck, wie er vorliegt, ist unbefriedigend und viell. ist der Text in Unordnung gerathen. *Hitzig* schlägt vor zu lesen: עֲשֵׂה־אִתִּי חַסְדְּךָ הַצִּילֵנִי לְמַעַן שִׁמְךָ כִּי־טוֹב; natürlicher wäre wohl: עֲשֵׂה־אִתִּי כַּטּוּב חַסְדְּךָ הַצִּילֵנִי לְמַעַן שִׁמְךָ, vgl. 119, 124. Ohne einige Gewalt wird hier nicht geholfen; es ist aber nicht undenkbar, dass der Verf. selbst sich so verworren ausgedrückt habe, wie der Text zeigt. Auch kehrt die Formel כִּי־טוֹב חַסְדֶּךָ 69, 17. wieder, und zur Noth könnte man bei עֲשֵׂה־אִתִּי als Obj. חֶסֶד hinzudenken. — V. 22. Zum 1. Gl. vgl. 40, 18. Im 2. Gl. ist חָלַל angeblich s. v. a. *verwundet sein;* das Verbum kommt sonst nicht vor, indessen s. *Ew.* §. 126 a., vgl. mit §. 149 a. — V. 23. Statt נִטְּיתִי hätte man eher erwarten sollen: נִטְתָּה, *gleich dem Schatten wann er sich streckt;* vgl. 102, 12. נהלכתי] Dieses Nif. nur hier; der Sinn wird sein: *ich bin dahin geschwunden. Gescheucht bin ich* fortwährend, *gleich der Heuschrecke*, die

man, wo sie erscheint, zu vertreiben sucht; vgl. *Niebuhr* Beschr. von Arabien S. 174. Dass hier bloss gemeint sei, der Redende sei gleichsam schon spurlos verschwunden, wie Heuschrecken, die man davonjagt, ist nicht wahrscheinlich; vielmehr wird auf die schlechte Begegnung hingedeutet sein, die er bei den jetzigen Machthabern erfährt. — V. 24. מצום] *in Folge des* schwächenden *Fastens*, zu dem ihn sein Unglück veranlasst, um durch die Kasteiung Gottes Gnade wieder zu gewinnen; vgl. 35, 13. 69, 11. *Mein Fleisch fällt ab*, magert ab, *ohne Fett*, so dass von Fett bei ihm nicht mehr die Rede sein kann. שֶׁמֶן wie Jes. 10, 27., מֶן aber in andrem Sinne, als im 1. Gl. Dagegen *v. Leng.*: „weil es an Oel fehlt", d. h. an jeder körperlichen Pflege. — V. 25. *Und ich*, der ich Solches auf keine Weise verdient habe (V. 4. 5.), *bin ihnen zum Hohne geworden;* vgl. 22, 7. 8. 31, 12. — V. 29. כמעיל] gesuchter, als die analogen Ausdrücke oben V. 18. 19. — V. 30. Es ist nicht deutlich, ob hier ausschliesslich an die Zukunft gedacht wird (*ich werde* dann, wenn meine Wünsche erfüllt sind, *den Herrn preisen*), oder ob auch die Gegenwart mit gemeint ist, in sicherer Erwartung der nicht ausbleibenden Hülfe. — V. 31. לימין א׳] anders zu verstehn, als der ähnl. Ausdruck oben V. 6. Hier ist aber nicht vom Gerichtsgebrauche die Rede; vgl. vielmehr 16, 8. 110, 5. 121, 5. 142, 5. שָׁפַט hier in dem Sinne von *verurtheilen*, und zwar mit נַפְשׁוֹ, wie es scheint, s. v. a. *zum Tode* verurtheilen; vgl. oben V. 16. am Ende.

PSALM CX.

Inhalt. Gott hat dir, meinem Herrn, den Ehrensitz neben sich eingeräumt und wird dir deine Feinde unterwerfen V. 1. 2. Willig ist dein Volk zum Kriege V. 3. Gott hat dich eingesetzt als Priester und Herrscher für und für V. 4. Dir beistehend hat er Könige zerschmettert und richtet unter den Heiden V. 5. 6. Aus dem Bache trinkt er (der Herrscher) und erhebt sein Haupt V. 7.

Da dieses Gedicht am Schlusse verstümmelt zu sein scheint, so lässt sich über etwanige strophische Gliederung desselben nicht mit Sicherheit urtheilen. Viell. hat man V. 1—3. und V. 4—6. als vollständige Strophen zu betrachten, V. 7. als Ueberrest einer dritten.

Dass sich der Ps. auf einen Herrscher Israel's bezieht, von dem man glänzende Waffenthaten erwartete und auch wohl bereits kannte (V. 5. f.), kann nicht zweifelhaft sein. Da derselbe jedoch nach V. 4. von Gott zum Priester nach Malkizedek's Weise, d. h. zum Priester und zugleich zum Herrscher, eingesetzt war, so wird man nach *Hitzig's* Vorgange (II. S. 174. ff.) mit Ausschluss aller früheren israelitischen Könige, da diese nicht Priester waren, nur an einen der hasmonäischen Hohenpriester denken dürfen, die gleichzeitig die weltliche Gewalt in Händen hatten. Unter diesen bietet sich als der nächste *Jonathan* dar, auf welchen *Hitzig* den Ps. deutet. Von Alexander Balas zum Hohenpriester ernannt und mit Purpur und Krone bekleidet (1 Macc. 10, 20.) trat er sofort das priesterliche, wie schon

früher das weltliche Herrscheramt an (ebenda 9, 30. f. 10, 21.), ohne jedoch den Königstitel anzunehmen. Auch hier in dem Ps. wird der Königstitel nicht gebraucht; wenn man indessen wegen der Königswürde des Priesters Malkizedek (Gen. 14, 18.) die Beziehung auf Jonathan, der nur Fürst (נָשִׂיא, ἡγούμενος) war, für unzulässig halten wollte, so würde sich eine geeignete Person in der jüdischen Geschichte wohl nicht vor Alexander Jannaeus finden lassen, d. i. vor demselben Könige, auf den *Hitzig* den einigermassen verwandten Ps. II. deutete. *Hitzig* bezieht den Ps. auf den Act der Annahme des Pontificats durch Jonathan, und allerdings würden V. 1—3., vgl. mit 1 Macc. 10, 21., dazu sehr gut passen. Doch scheint es nach V. 4— 6., als wenn seit jenem Acte bereits einige Zeit verflossen sei, während welcher sich gezeigt hatte, wie entschieden Gott seinen Willen aufrecht zu erhalten entschlossen sei, indem er, seinem Schützlinge beistehend, Könige niedergeschmettert und die Erde mit Leichen bedeckt hatte. Hiermit könnte viell. auf die entscheidende Schlacht gezielt sein, worin Alexander Balas den Demetrius überwand und dieser selbst fiel, 1 Macc. 10, 50. Wahrscheinlich hat auch Jonathan mit seinem Heere an dieser Schlacht Theil genommen und jedenfalls waren damals die Aussichten für Israel und seinen Herrscher glänzender, als je zuvor; die Rolle, die sie bei der Entscheidung über den syrischen Königsthron gespielt hatten, musste es ihnen ganz besonders zum Bewusstsein bringen, dass der Herr unter den Heiden richte V. 6. Als er demnächst wieder zu einem Kampfe auszog, wie z. B. gegen den Apollonius 1 Macc. 10, 74., war ein Gedicht, wie dieser Ps., allem Anscheine nach ganz angemessen. Noch eine andre passende Gelegenheit liesse sich zur Noth aus etwas späterer Zeit nachweisen, als nach dem Tode von Alexander und Ptolemaeus Philometor 1 Macc. 11, 15—18. gegen Demetrius II. ein gefährlicher Aufstand in Antiochia ausbrach, der mit Hülfe der Juden unterdrückt ward, ebenda V. 44—51. Doch war Jonathan dabei nicht selbst zugegen, wozu V. 7. nicht gut zu stimmen scheint. Jedenfalls bietet weder die Regierung der nächsten Nachfolger Jonathans, noch die des Königs Alexander Jannaeus, so bequeme Anhaltspuncte für die historische Deutung des Ps. dar, als die des Jonathan. Dass übrigens der Ps. sehr früh eine messianische Deutung erhalten hat, ist unzweifelhaft und konnte auch, da die darin ausgesprochenen Erwartungen noch immer unerfüllt blieben, kaum anders sein.

V. 1. Die Einleitungsformel נְאֻם יְ׳ erweckt sofort den Verdacht, dass zu Anfang des Ps. einige Worte ausgefallen sein möchten; denn es ist Regel, dass jene in die angeführte Rede eingeschoben oder erst an deren Ende gesetzt wird. Indessen ist die Sache doch keineswegs sicher, da einige Male wenigstens menschliche Aussprüche ebenso durh נְאֻם eingeleitet sind, wie hier der göttliche; s. Num. 24, 3. f. 15. f. 2 Sam. 23, 1. Spr. 30, 1. Sollte wirklich der Anfang des Gedichtes fehlen, so müsste dieser wohlwollende Worte enthalten haben, ähnlich wie das Folg. שב לימיני. Wenn es nun

heisst: *des Herrn Spruch zu meinem Herrn*, d. i. zu dir, mein Herrscher, *ist* u. s. w., so folgt daraus nicht, dass dieser Spruch erst soeben ergangen und geoffenbart sei, sondern es kann sehr wohl von einem schon früher bekannt gewordenen Spruche die Rede sein, der natürlich seine Gültigkeit behalten hat, und für diese Auffassung spricht sehr entschieden der Inhalt von V. 4. [לַאדֹנִי] höflicher Ausdruck statt der directen Anrede לְךָ; vgl. Gen. 33, 8. 44, 7. u. ähnl. Stellen. Es folgt daher auch die zweite Person V. 2. 3. 5. Gott hat also zu seiner Zeit gesagt: *setze dich zu meiner Rechten;* wie die vornehmste Person im Reiche den Ehrensitz zur Rechten des Königs einzunehmen pflegte, vgl. z. B. 1 Kön. 2, 19. *Joseph.* Arch. VI, 11, 9., so soll hier Israel's Beherrscher denselben Platz neben dem Herrn, Israel's eigentlichem Könige, einnehmen. Gewiss gehört die Anwendung dieses Bildes auf das Verhältniss eines israelitischen Herrschers zu Gott ebensosehr ausschliesslich einem späten Zeitalter an, wie das ähnliche Bild von der Sohnschaft 2, 7. 89, 28. An eine *Mitherrschaft* darf aber in einem Falle, wie dieser, wohl nicht gedacht werden; solche Vorstellung würde zu stark gegen die streng theokratische Gesinnung verstossen, und Juda's Fürst herrscht wohl *unter* dem Herrn V. 2., aber nicht neben ihm. Diese Auszeichnung des Beherrschers von Israel soll nun natürlich nicht aufhören, wenn Gott nach dem letzten Gl. dessen Feinde zum Schemel seiner Füsse gemacht, d. h. ihm völlig unterworfen haben wird, sondern es ist gemeint, dass die Einräumung des Ehrenplatzes ihm eine Bürgschaft dafür sein soll, dass Gott wirklich so mit seinen Feinden verfahren werde. Es ist, als wenn etwa gesagt wäre: und warte mit Zuversicht, *bis ich deine Feinde machen werde* u. s. w. Beispiele des Gebrauchs von עַד, wo ähnliche Sinnesergänzungen nöthig sind, s. Gen. 28, 15. Deut. 7, 24. und unten 112, 8. *Ewald* nimmt an, der Herrscher (näml. David, nach seiner Ansicht) werde von Gott aufgefordert, sich neben ihn *auf den Siegeswagen* zu setzen, bis die Feinde vor demselben erliegen, unter Hinweisung auf Stellen, wie 44, 10. 2 Sam. 5, 24. Schwerlich mit Recht; namentlich spricht auch der parallele Gottes-Ausspruch V. 4. gegen diese Auffassung. — V. 2. Im Vertrauen auf das angeführte Gotteswort ruft nun auch der Redende, d. h. die fromme Gemeinde, bei Gelegenheit eines bevorstehenden Kriegszuges dem Fürsten zu: *dein Machtscepter*, d. i. deinen Herrscherstab, *wird der Herr von Zion her ausstrecken*, gleichsam weit hinaus reichen lassen, er wird dir die Feinde unterwerfen, die du jetzt zu bekämpfen im Begriffe bist; *herrsche du* denn in Folge dessen *inmitten deiner Feinde*. Ganz ähnlich steht der Imperativ 128, 5. Gen. 20, 7. hinter dem Wunsche. — V. 3. *Dein Volk ist Willigkeit*, d. h. willig; ein Ausdruck, bei welchem natürlich nicht dieselben Bedenklichkeiten obwalten können, wie bei 109, 4. am Ende. Dass von der Willigkeit zum Kriegsdienste die Rede sei, zeigt das Folg.: *am Tage deiner Heeresmacht*, d. h. an dem Tage, wo du mit deiner Heeresmacht ausziehst. An der Spitze des 2. Gl. ist der Ausdruck בהדרי־קדש nicht unbedenklich; einestheils eignet sich

der Begriff von הָדָר überhaupt nicht wohl zur Pluralbildung und der heilige Schmuck heisst sonst immer הֲדַרַת קֹדֶשׁ 29, 2. 96, 9. 1 Chr. 16, 29. 2 Chr. 20, 21.; anderntheils passt der heil. Schmuck sehr schlecht zu dem Bilde, worin dieses Versgl. die zahlreiche junge Mannschaft darstellt. Es ist daher nicht zu verwundern, dass in manchen Hdschriften und Ausgg., wie auch bei einigen alten Uebersetzern, aus Conjectur etwas Anderes an die Stelle gesetzt ist, näml. בְּהַרְרֵי־קֹדֶשׁ. Und wirklich scheint damit das Richtige getroffen zu sein, man mag nun diese Worte als Bezeichnung des heil. Landes überhaupt, oder lieber nach 87, 1. als Aequivalent der heil. Stadt anzusehen geneigt sein. Man könnte zwar versuchen, die Worte des officiellen Textes zum 1. Gl. zu ziehen, und dadurch würde allerdings das zweite Bedenken beseitigt; aber das erste bestünde in voller Kraft und recht passend kann es auch nicht erscheinen, dass die Kämpfer *am Tage des Heereszuges* im heiligen Schmucke auftreten, und nicht im Kriegsschmucke. Auch sind die Krieger 2 Chr. 20, 21. *gewappnet*, während die Sänger im heil. Schmucke vor ihnen her ziehen. Wenn es hiernach nun hiesse: *auf heiligen Bergen ist dir aus dem Schoosse des Morgenroths der Thau deiner Jugend*, so ist freilich im Ausdrucke Einzelnes auffallend, die Darstellung im Ganzen jedoch von der Art, dass sie bei einem begeisterten Dichter keinen Tadel verdient. Der Sinn wäre näml.: wie das Frühroth Thau in unzählbaren Tropfen auszuschütten pflegt, so bringt es dir heute auf Zion eine unzählbare Menge von Jünglingen, die deines Gebotes gewärtig sind. Auffallend sind aber im Einzelnen: der Ausdruck מְשָׁחַר = שַׁחַר, der nur hier vorkommt; die Bedtg. des Worts יַלְדוּת, sonst die *Jugendzeit*, hier s. v. a. *die junge Mannschaft*; endlich das Suffix an diesem Worte, nachdem schon לָךְ vorhergegangen war. Ein Hinderniss für das sichere Verständniss erwächst indessen aus diesen Eigenthümlichkeiten der Rede nicht; nur deuten sie alle mehr oder weniger auf einen späteren Sprachgebrauch hin. Uebrigens würde die Gliederung des V. auch bei der hier empfohlenen Veränderung des Textes durch Vereinigung des בהררי־ק׳ mit dem 1. Gl. gewinnen. — V. 4. An die Spitze einer neuen Strophe tritt abermals ein Ausspruch Gottes, der dem ersten parallel ist: *geschworen hat der Herr*, nicht jetzt erst, sondern vorlängst; *und nicht gereut es ihn* etwa jetzt, so dass er dir seinen Schutz entzöge: *du sollst Priester sein für und für nach der Weise Malkizedek's*. Dass dieser alte König von Salem (Gen. 14, 18.) hier wegen der Vereinigung priesterlicher Würde mit der weltlichen Herrschermacht erwähnt werde, kann nicht zweifelhaft sein; die Beziehung auf ihn war aber um so passender, da Salem für gleichbedeutend mit Jerusalem gehalten wurde. Da es nun hier heisst, der jetzige Herrscher solle *Priester* sein nach der Weise jenes Königs der Vorzeit, so scheint auf dieses Amt der verhältnissmässig höhere Werth gelegt zu werden, was bei der Stellung des Hohenpriesters in der nach-exilischen Zeit, wenigstens bis zur Wiederherstellung der Königswürde, sehr begreiflich ist. Da indessen dieser Gottesspruch nothwendig aus der

Zeit des Amtsantrittes des Hohenpriesters herstammen muss, so könnte die Hervorhebung des Priesters auch darin ihren Grund haben, dass eben das Priesterthum etwas zu der schon vorhandenen Herrscherwürde neu Hinzukommendes war, wie dies wenigstens bei Jonathan wirklich der Fall gewesen ist. Dass der Herrscher zugleich Priester sein soll *für und für*, erklärt sich aus der bei Begrüssungen von Herrschern und gewiss besonders bei Inaugurationen üblichen hebr. Formel; vgl. 1 Kön. 1, 31. Neh. 2, 3., auch 1 Macc. 14, 41. und Stellen wie oben 61, 7. f. u. ähnliche. [על-דבריתי] Vgl. wegen der Endung des stat. constr. *Ew.* §. 211 b. — V. 5. An diesen zweiten göttl. Ausspruch (oder viell. zweiten Theil eines und desselben Ausspruches) knüpfen sich nun, die schon angedeutete Aufrechthaltung desselben bewahrheitend, die VV. 5. 6., grade so wie sich an den ersten V. 2. 3. anschlossen: *der Herr ist zu deiner Rechten*, als dein Beistand und Beschützer jedesmal am Tage des Kampfes, nicht bloss des bevorstehenden, sondern, wie das folg. Perf. zeigt, auch schon bei früheren Gelegenheiten; vgl. wegen des Ausdrucks 109, 31. *Er hat am Tage seines Zornes Könige zerschmettert;* dass hier eine bestimmte historische Beziehung Statt hat, hätte nie verkannt werden sollen; vgl. die Andeutungen, die in den Vorbemerkungen versucht sind. — V. 6. *Er richtet unter den Völkern;* natürlich ist der Herr Subj., wie im Vorhergehenden. Er hält Strafgericht durch die Siege, die er dem neuen Malkizedek verleiht. Dieser Satz verhält sich zu den folgenden Perfect-Sätzen grade so, wie das 1. Gl. des vorigen V. zu dem Perf. im 2. Gl.; der thatsächliche Beweis der Wahrheit des ausgesprochenen Satzes wird sofort aus der Geschichte geführt. Die Gliederung ist aber hier minder einfach, als V. 5., und die Constr. des 2. Gl. unvollendet geblieben: *er füllt mit Leichen* —; das Obj. mag hinausgeschoben sein, um zuvor noch einen zweiten Satz einzufügen, der sich ebenfalls auf dasselbe bezieht, aber sich so gestaltet, dass nun nicht mehr der Acc. folgen kann, sondern die Genitivergänzung hinter einer Präp. nothwendig wird. Der Sinn wäre darnach etwa dieser: *er füllt mit Leichen ein grosses Land, zerschmettert Häupter auf demselben;* denn als Collectiv wird der Sing. ראש gefasst werden müssen, wenn anders der Text hier wohl erhalten ist. אֶרֶץ רַבָּה s. v. a. was sonst lieber אֶרֶץ רְחָבָה heisst, Ex. 3, 8. Neh. 9, 35. Die Benennung würde sehr gut auf Syrien passen; vgl. die Vorbemkgen. — V. 7. Dieser letzte V. fällt durch seine isolirte Stellung, durch die Schroffheit des Ueberganges und das plötzliche Abbrechen des Ps. gleich sehr auf. Dass hier nicht mehr der Herr Subj. ist, sondern der bisher angeredete priesterliche Beherrscher Israel's, versteht sich von selbst und der Uebergang in die 3. Pers. braucht auf keine Weise Anstoss zu gewähren. Ebensowenig würde ein plötzlicher Uebergang zur Schilderung der eignen Thätigkeit, die der Herrscher bereits im Kampfe gezeigt hatte, wie solche hier augenscheinlich vorliegt, zu tadeln sein; aber dass der Dichter sich bei einer solchen raschen und kühnen Wendung nicht zunächst, oder gar ausschliesslich, mit dem Labetrunk beschäftigt haben werde, den der tapfere Krieger unterwegs aus dem

Bache geschöpft, darf man mit Zuversicht annehmen und sonach schliessen, dass hier zwischen V. 6. und 7. eine summarische Andeutung von Heldenthaten ausgefallen sei, welche in natürlicher Weise auf den Augenblick hinleitete, wo jener sich erschöpft durch einen Trunk aus dem nahen Bache labt und dann erquickt sein Haupt aufs Neue stolz erhebt. Zugleich aber ist es nicht wahrscheinlich, obgleich nicht unmöglich, dass sich das grossartig angelegte Gedicht urspr. mit diesem Zuge schloss; es mag also auch am Ende noch irgend etwas vom Texte verloren gegangen sein. Wie sehr übrigens das Verständniss des Ganzen erschwert wird, wenn man in diesem V. nicht eine lebendige Schilderung aus der Vergangenheit erblickt, sondern eine Beziehung auf Zukünftiges, leuchtet ein; auch greift man wohl aus dem Erlebten einen Zug heraus, wie den hier geschilderten, aber in eine Weissagung führt man ihn nicht leicht ein.

PSALM CXI.

Inhalt. Den Herrn preise ich in der Gemeinde V. 1. Gross sind seine Thaten allezeit, trefflich seine Gebote V. 2—8. Er hat sein Volk erlöst, heilig ist sein Name V. 9. Die Furcht des Herrn ist die wahre Weisheit, sein Ruhm ewig! V. 10.

Alphabetische Anordnung, und zwar hier, wie Ps. CXII., nach Halbversen; dass das הללויה zu Anfang nur ein liturgisches Beiwerk ist, versteht sich von selbst. Strophen sind nicht vorhanden.

Dass der Ps. aus später Zeit stammt, zeigt die gesammte Haltung desselben; er wird in die Zeit gehören, wo die Befreiung vom syrischen Joche vollendet war, und auf diese mag auch V. 9. speciell zu beziehen sein.

V. 1. ועדה] Wie es scheint, steht das formell unbestimmte Wort in dem Sinne von וַעֲדָתָם *und in ihrer Gemeinde;* diese Ausdrucksweise ist aber als incorrect zu betrachten und ein ähnlicher Fall war oben 64, 7. überhaupt nicht füglich zu gestatten. — V. 2. *Gesucht von allen, die ihre Freude an ihnen haben,* d. i. von ihnen ersehnt, herbeigewünscht und erbeten. Etwas anders fasst *Gesen.* (thes. p. 356 b.) den Ausdruck auf: „*quaesita* (inventa) *ab omnibus diligentibus eum* (vielmehr: *ea*); sententia est, maxima quaeque Dei facinora ab eo obtineri precibus piorum." Jedenfalls ist חפציהם Plur. von חֵפֶץ, nicht von חָפֵץ, und neben חֲפָצַי 35, 27. 40, 15. 70, 3. um Nichts auffallender als שִׂמְחֵי Jes. 24, 7. neben עַמְחֵי Ps. 35, 26. — V. 4. Ein ruhmvolles Andenken hat er seinen Grossthaten verschafft; Beziehung auf die Vorzeit Israel's und namentlich wohl auf die Erlösung aus der ägyptischen Knechtschaft. — V. 5. טרף] hier wahrsch. *Nahrung,* vgl. Mal. 3, 10. Spr. 31, 15., mit Anspielung auf die Speisung in der Wüste. Diese Wohlthat beruht darauf, dass Gott seines Bundes mit Israel nie vergisst, nach dem 2. Gl. — V. 6. הגיד] in dem Sinne von הוֹדִיעַ, was wohl auf Rechnung des späteren Sprachgebrauchs zu schreiben ist. לתת] *indem er gab,* wie 78, 18. u. ö. Dass hier von der ersten Besitznahme des heil. Landes die Rede ist,

darf nicht bezweifelt werden. — V. 7. אמת] sind eitel *Treue* gegen seine Frommen; *Wahrheit* passt hier nicht. *Seine Gebote sind zuverlässig*, unfehlbar, wie 19, 8., s. zu der St.; auch vgl. 93, 5. — V. 8. סמוכים] *gestützt*, d. h. unwandelbar festgestellt für alle Zeiten. באמת וישר] abgefasst *mit Redlichkeit und Geradheit;* viell. wäre statt וְיָשָׁר richtiger punctirt worden: וְיָשַׁר. — V. 9. Die beiden letzten VV. sind dreigliedrig und ebenso ist es in Nachahmung dieser Stelle 112, 9. f. gehalten. *Für alle Zeiten hat er seinen Bund bestellt*, angeordnet, wie man daraus sieht, dass er auch in jüngster Zeit wieder sein Volk aus der Knechtschaft befreit hat. Eine abermalige Beziehung auf die Befreiung aus Aegypten würde hier (hinter V. 5. 6.) nicht mehr am Orte sein; vgl. die Vorbemerkungen. — V. 10. Das 1. Gl. nach Spr. 1, 7. 9, 10. לכל-עשיהם] Das Suff. wird auf פִּקּוּדָיו V. 7. zurückzubeziehen sein. תהלתו] natürlich nur von *Gottes* Ruhm zu verstehn.

PSALM CXII.

Inhalt. Wohl dem, der den Herrn fürchtet und an seinen Geboten sich freut! V. 1. Ihm und seinen Nachkommen wird es wohl gehn V. 2—9. zum Verdrusse des Frevlers, dem sein Wunsch nicht erfüllt wird V. 10.

Die äussere Anlage ist der des vorigen Ps. ganz gleich, welcher hier als Vorbild gedient haben wird.

Auch der Inhalt knüpft sich an den Schluss des vorigen Ps. an, so dass es offenbar auf ein Seitenstück zu demselben abgesehen war. In der Zeit werden beide nicht weit aus einander liegen; ob aber der Verf. derselbe sei, ist zweifelhaft.

V. 3. Das 2. Gl., in Ps. CXI. von Gott selber ausgesagt, wird hier auf den Frommen übertragen, was grade wegen des sichtlichen Parallelismus zwischen beiden Liedern einigermassen befremdet, obgleich der Sinn des Wortes צִדְקָה natürlich etwas anders gefasst werden muss; es scheint dadurch die *Pflichttreue*, als Quelle alles äussern Glückes nach der hebr. Ansicht, bezeichnet zu sein. — V. 4. Mitten in der Finsterniss des Unglücks ist den Redlichen ein tröstliches Licht aufgegangen, näml. *der Gnädige* u. s. w. (111, 4.), d. i. Gott selber, Israel's Licht Jes. 10, 17.; vgl. besonders Jes. 60, 1—3. Viell. bezieht sich dies auf die neuste Hülfe, die Israel von Gott empfangen (vgl. 111, 9.); doch kann es auch allgemeiner verstanden werden, da sich dieselbe Sache in der Geschichte öfter wiederholt hat. Dass aber die Worte חנון וגו׳ nicht auf die Redlichen gehn, sondern wie überall sonst den Herrn selber bezeichnen, kann nicht zweifelhaft sein. — V. 5. טוב-איש] = אַשְׁרֵי-אִישׁ V. 1.: *wohl dem Manne, der schenkt und ausleiht*, nach 37, 26. (und 21.) Das 2. Gl. bezeichnet noch nicht den Lohn, der ihm für seine Wohlthätigkeit zu Theil wird, sondern fügt eine andre Tugend hinzu: seinen Streit vor Gericht führt er nicht mit ungerechten Mitteln, sondern er *stützt seine Sache* nur *auf* wirkliches *Recht*. Dafür wird ihm dann der Lohn, den V. 6. aussagt. — V. 6. *Zu ewigem* rühmlichen *Gedächtniss wird der*

Pflichtgetreue, d. i. ihm wird ein solches zu Theil. — V. 7. בטח] Die Defectiv-Schreibart lässt vermuthen, dass vielmehr das einfache בָּטַח *er vertraut* beabsichtigt war. Die Verbindung wäre dann ganz wie im folg. V.: סָמוּךְ לִבּוֹ לֹא יִירָא. — V. 8. סמוך] = נָכוֹן; vgl. 111, 8. Zum 2. Gl. vgl. 94, 13.: er fürchtet sich nicht und braucht seiner Feinde nicht zu achten, *bis er* am Ende völlig über sie triumphirt. — V. 9. פזר] von der Freigebigkeit, wie Spr. 11, 24. Das 2. Gl. wie V. 3.; wegen des 3. Gl. vgl. zu 75, 5. — V. 10. *Der Frevler sieht es und ärgert sich;* nicht bloss auf die Zukunft zu beziehen, vielmehr täglich kann man die Beispiele davon sehen. *Mit den Zähnen knirscht er* vor Wuth, wie 37, 12. ונמס] *und er zerfliesst*, d. i. vergeht, hier vor Verdruss; am ähnlichsten ist der Gebrauch 22, 15. תאות וגו׳] *der Wunsch der Frevler wird zu Nichte*, geht nicht in Erfüllung. Scharfsinnig ist die Vermuthung von *Hupfeld* (bei *de Wette*, 4. Aufl., S. 656.), dass תִּקְוַת zu lesen sei statt תאות; wenigstens sprechen Stellen, wie Spr. 10, 28. und oben 9, 19. sehr für eine solche Aenderung.

PSALM CXIII.

Inhalt. Preiset den Herrn, ihr seine Verehrer! Zu allen Zeiten und aller Orten sei sein Name gepriesen V. 1—3. Hoch erhaben ist er V. 4—6. Er erhebt den Geringen hoch und beglückt Unglückliche V. 7—9.

Sehr bequem zerlegt sich das Ganze in drei Strophen von je drei VV.

Es scheint nicht, als wenn der Ps. irgend eine specielle historische Beziehung habe, er wird aber in die Zeit der wiederhergestellten Selbstständigkeit Israel's nach den syrischen Bedrückungen gehören; vgl. zu V. 7. 8. Ueber den liturgischen Gebrauch desselben, sowie der folgenden Pss., zunächst bis zum Schlusse von Ps. CXVIII., dann weiter bis Ps. CXXXVII., vgl. *Buxt.* Lex. Chald. p. 613. sqq.

V. 3. מהלל] *gepriesen sei!* wie 18, 4. — V. 4. *Ueber die Himmel* hinaus geht seine Herrlichkeit; vgl. zu V. 6. — V. 5. Nirgend im A. T. erscheinen die verlängerten Formen des Stat. constr. so gehäuft, wie hier bis zum Schlusse des Ps. Wahrsch. hat man darin ein Streben nach alterthümlicher Weise zu erkennen. Vgl. übrigens *Ew.* §. 211 b. und 289 c. Dass der Stat. constr., wo er nicht von vor dem Genitiv steht, mit dem Artikel versehen werden kann, wie hier und V. 6., auch unten 123, 1., versteht sich von selbst. — V. 6. *Der* von seinem hohen Sitze *tief herabblickt* auf das, was vorgeht *im Himmel und auf der Erde*, indem er nach der allerdings nicht gewöhnlichen Vorstellungsweise des Dichters noch oberhalb des Himmels zu thronen scheint; vgl. V. 4. — V. 7. 8. Grösstentheils entlehnt aus 1 Sam. 2, 8. Das letzte Gl. von V. 8. ist, wie es scheint, bloss der Parallelgliederung zu Liebe hinzugefügt, aber nicht ganz passend, wenn die Ausdrücke דל und אביון, sowie die עֲקָרָה V. 9., im Grunde doch nur eine Bezeichnung der

frommen Gemeinde sein sollen. אֶשֶׁת ist übrigens nicht Plur., sondern Sing., s. *Gesen.* lex. man. s. v. — V. 9. Da der Ausdruck עקרת הבית soviel ist als: אֲשֶׁר בֵּיתָהּ עָקָר, so übersetze man: *der diejenige, deren Haus kinderlos war, als die Mutter von Söhnen fröhlich wohnen lässt;* auffallend und vermuthlich incorrect ist dabei jedoch die Setzung des Artikels vor dem Worte בָּנִים. Vgl. wegen des Sinnes Jes. 54, 1. ff. Sonst ist hier 1 Sam. 2, 5. berücksichtigt.

PSALM CXIV.

Inhalt. Als Israel aus Aegypten zog, ward sein Land Gottes heiliges Reich V. 1. 2. und der Erdkreis zitterte V. 3. 4. Er zitterte vor des Herrn allmächtigem Walten V. 5—8.

Viell. darf man zwei Strophen von je vier VV., oder auch vier Strophen von je zwei VV. annehmen.

Das Ganze hat im Grunde zu wenig Inhalt für ein selbstständiges Gedicht und ist viell. nur als Fragment zu betrachten. Specielle Beziehungen auf die Zeit der Abfassung fehlen; der Ps. wird in dasselbe Zeitalter gehören, wie das vorhergehende Lied.

V. 1. מעם לעז] Die fremde Sprache erscheint als Incommodum; Israel konnte sich dabei nicht heimisch fühlen in Aegypten. — V. 2. Es lässt sich zwar nicht behaupten, dass die Eigennamen hier wegen des femin. Geschlechts als Bezeichnung des *Landes Juda* und des *Landes Israel* (vgl. 1 Sam. 13, 19. 2 Kön. 6, 23.) aufgefasst werden *müssen* (s. z. B. die Ansicht von *Ewald* §. 174 b.); doch scheint diese Auffassung immer auch hier die natürlichste: damals *ward Juda,* das Land, *zu seinem Heiligthume,* d. h. ihm, den Herrn, heilig oder geweiht; *Israel* (ebenfalls das Land) *ward seine Herrschaft,* sein Reich. Der Name Gottes, auf den sich die Suffixa hier beziehen, ist gar nicht vorher genannt; doch würde daraus noch nicht grade auf eine Unvollständigkeit des Textes geschlossen werden dürfen; sowenig wie auf einen engen äusserlichen Zusammenhang mit dem vorhergehenden Ps. Eigenthümlich ist die Anwendung des Plur. ממשלותיו; an die Stammeintheilung darf man dabei gewiss nicht denken. — V. 3. Anspielung auf den Durchgang durch das Schilfmeer und den Jordan. — V. 4. Wahrsch. Anspielung auf Ex. 19, 18.; vgl. auch Richt. 5, 4. f. Nah. 1, 5. Hab. 3, 6. Ps. 68, 9. Aeusserlich ist auch Ps. 29, 6. ähnlich. — V. 5. 6. מִי im 1. Gl. von V. 5. übt seinen Einfluss natürlich auch auf die folgenden Gll. — V. 7. Auf die Apostrophe V. 5. 6. folgt keine directe Antwort, aber in sehr passender Wendung wird eine Aufforderung an die Stelle gesetzt, die zugleich den Grund des Schreckens der ganzen Natur erklärt. — V. 8. Gott hat eben damals die merkwürdigsten Beweise seiner Allmacht gegeben; s. Ex. 17, 6. Num. 20, 11. למעינו־מים] Die Endung des Stat. constr. auf ִי — ist selten, vgl. *Ew.* §. 211 b.; hier fällt sie neben der Form החצי und in der Nähe der ähnlichen Beispiele 113, 5—9. auf und viell. liegt nur eine leichte Beschädigung des Textes zum Grunde, indem urspr. לְמַעְיְנֵי־מ geschrieben sein mochte; vgl. die מֹצָאֵי מָיִם 107, 33. 35.

PSALM CXV.

Inhalt. Verschaffe Deinem Namen Ehre, o Herr! V. 1. Warum sollten die Völker unsres Glaubens spotten, da unser Gott allmächtig ist, während die Götzen sammt ihren Verehrern ohnmächtig sind? V. 2—8. „Vertraut, ihr Frommen, auf den Herrn!“ „Ihr Beschützer ist er!“ V. 9—11. „Er wird die Frommen segnen V. 12—13., wird euch mehren V. 14.; gesegnet seid von ihm, dem Schöpfer des Himmels und der Erde!“ V. 15. Den Himmel hat er sich vorbehalten, aber den Menschen die Erde gegeben; die Todten preisen ihn nicht, wir aber wollen ihn verherrlichen immerdar V. 16—18.

Regelmässiger Strophenbau wird vermisst. Ein Hauptabschnitt findet sich hinter V. 8. *Ewald* nimmt bei V. 12. einen Wechsel der vortragenden Stimmen an und theilt V. 12—15. dem Oberpriester, alles Uebrige der Gemeinde zu; viell. tritt aber ein Stimmenwechsel schon bei V. 9. ein; s. z. d. St.

Die an Gott gerichtete Aufforderung V. 1. lässt auf eine besondere Veranlassung zur Abfassung des Ps. schliessen und man könnte namentlich an einen bevorstehenden Kriegszug gegen heidnische Feinde denken. Dass aber Israel diesen gegenüber in einer besonders ungünstigen Lage gewesen sei, geht aus dem Inhalte und der ganzen Haltung des Liedes nicht hervor; vielmehr ist die Stimmung entschieden vertrauensvoll. Man darf dasselbe viell. in die letzten Zeiten des Hasmonäers Jonathan setzen. *Hitzig* (II. S. 186. f.) denkt insbesondre an den Feldzug, von dem 1 Macc. 11, 60—74. berichtet wird.

Verschiedene Hdschriften und Ausgg., sowie LXX., *Syr.* und andre alte Uebersetzer, verbinden diesen Ps. mit dem vorhergehenden zu Einem Ganzen; aber Inhalt und Haltung beider Lieder lassen keinen Zweifel über ihre ursprüngliche Unabhängigkeit von einander zu.

V. 1. Die Bitte, wie sie in den beiden ersten Gll. vorliegt, erklärt sich gewiss am natürlichsten aus einem bevorstehenden Kriegszug, für den sich die Gemeinde den göttl. Beistand wünscht, aber nicht um ihres eignen Vortheils willen, sondern allein zur Ehre Gottes. Das letzte Gl. stimmt aber schlecht zu dem Vorhergehenden, da die Gnade Gottes und seine Treue doch jedenfalls Israel zugewandt sind und ihm zu Gute kommen müssen. Es hat den Anschein, als wären die letzten Worte formelartig einer Bitte angefügt, zu welcher sie nach deren Fassung gar nicht passen. — V. 2. Ganz ähnlich wie 79, 10., obgleich die Situation durchaus verschieden ist, und man deshalb hier am besten übersetzen wird: *warum sollten die Völker sagen* u. s. w. Uebrigens vgl. noch 42, 4. — V. 3. Als Zustandssatz zu fassen: *da doch unser Gott* u. s. w. Sonst vgl. 135, 6. Jon. 1, 14. Weish. 12, 18. — V. 4—7. Vgl. die ganz ähnliche Stelle 135, 15—17., auch Deut. 4, 28. Weish. 15, 15. Der Gegensatz gegensatz gegen V. 3. ist äusserlich gar nicht angedeutet, aber ohnehin klar. — V. 7. *Ihre Hände* anlangend, *so greifen sie* (die Götzen)

nicht (mit denselben); vgl. wegen der Constr. *Ew.* §. 301 b. 335 a. Die Verba חָלַךְ und הָגָה werden ganz einfach und natürlich durch *gehn* und *sprechen* zu übertragen sein. — V. 8. Wörtlich wiederholt 135, 18. *Ihnen gleich*, d. h. ohnmächtig wie sie, *sind die, welche sie gemacht haben*, oder wohl eher nach der Auffassung von *Ewald: seien sie!* als Wunsch. — V. 9—11. Nach dem officiellen Texte enthalten die Vorderglieder dieser drei VV. eine Aufforderung zum Vertrauen auf den Herrn, während die alten Versionen בָּטַח und בָּטְחוּ im Perf. ausdrücken. Der Zusammenhang mit dem Vorigen und mit dem Folg. ist lose genug um beide Auffassungen an sich als möglich erscheinen zu lassen; die Schlussglieder der VV. mit ihren Suffixis der 3. Pers. verbinden sich sogar bequemer mit der 3. Pers. des Perf., als mit dem Imperativ; doch beweist dies die Ursprünglichkeit der Perfectformen nicht. Die Imperative scheinen vielmehr den Vorzug zu verdienen, indem hier passender Weise und ganz wie 118, 2—4. an die verschiedenen Classen der anwesenden Frommen nach einem bestimmten Formular die Aufforderung, etwa von Seiten des obersten Priesters, ergeht, im Gegensatze gegen die ohnmächtigen Götzen dem wahren Gotte ihr Vertrauen zu schenken. Dadurch wird zugleich ein sehr angemessener Uebergang zum Folgenden (V. 12. ff.) vermittelt. Die blosse Aussage des Vorhandenseins von Vertrauen würde nicht so gut zu dem deutlich vorliegenden liturgischen Character der Stelle passen und das Folgende sich minder bequem anschliessen. Der Wechsel der Person in den Schlussgliedern der drei VV. wird sich am natürlichsten aus der Annahme eines Wechsels der Stimmen erklären: jede angeredete Classe oder auch irgend ein bestimmter Chor an ihrer Statt erwiederte in einem der Aufforderung entsprechenden Sinne, mit den Worten: *ihr Beistand und ihr Schild ist er!* Die dreifache Theilung der Frommen kehrt wieder V. 12. 13. 118, 2—4. und mit Hinzufügung des Hauses Levi 135, 19. 20. Die letzte Anrede an „die, *welche den Herrn fürchten*" wird von mehreren Auslegern auf die Proselyten bezogen, viell. mit Recht; doch könnten auch solche Fremde mit darunter begriffen sein, die ohne sich gradezu zum Judenthume zu bekennen, doch als andächtige Theilnehmer am Gottesdienste zugegen waren. Eine blosse Zusammenfassung Israel's und des Hauses Aharon's wird man nicht darin finden dürfen. Uebrigens vgl. zu den Schlussgliedern 33, 20. — V. 12. Sehr passend wird hier der fungirende oberste Priester als redend angesehen; s. die Vorbemkgen. Das Perf. זכרנו steht schwerlich mit Rücksicht auf irgend eine einzelne Thatsache, die den Beweis von Gottes fortdauernder (oder wiederkehrender) Gnade gegeben, sondern in allgemeinem Sinne von Vergangenheit und Gegenwart und begründet auch so die Zuversicht, die sich in dem folg. יברך ausspricht: *er wird segnen!* — V. 13. *Die Kleinen sammt den Grossen*, d. i. wahrsch. s. v. a. die Geringen, wie die Vornehmen; vgl. z. B. Jer. 6, 13. — V. 14. [יסף וגו׳] *er wird euch mehren;* vgl. *Ew.* §. 127. b. Andre wollen die Worte als Wunsch fassen, was mindestens nicht nöthig ist. — V. 15. Vgl. 134, 3. Auch hier ist die Auffassung als Wunsch nicht

grade nöthig. — V. 16—18. Die Erwähnung des Himmels und der Erde am Schlusse der priesterlichen Anrede, führt die ganz allgemein gehaltene Schlussäusserung der Gemeinde herbei: die himmlische Wohnung zwar hat Gott sich allein vorbehalten, den Menschen aber hat er in seiner Güte die Erde eingeräumt; hierfür verdient er ihren Dank. Da nun die Todten ihn nicht preisen können, so wollen wir es thun, die wir leben, immerdar! Statt zu sagen: *der Himmel ist eine Wohnstätte für den Herrn* (V. 16.), tritt in eigenthümlicher Weise der specielle Name dieser Wohnstätte sofort wieder ein: *der Himmel ist ein Himmel für den H.* דומה (V. 17.), wie 94, 17.

PSALM CXVI.

Inhalt. Ich freue mich, dass der Herr mich hört, wenn ich ihn rufe; auch jetzt hat er mir sein Ohr geneigt, und lebenslänglich werde ich ihn anrufen V. 1. 2. Mich umgaben grosse Gefahren, da rief ich zu ihm: „Hilf, o Herr! V. 3. 4. Der Herr ist ja gnädig und gerecht und behütet die Einfältigen; bin ich elend, steht er mir bei V. 5. 6. Beruhige dich wieder, meine Seele; denn er thut dir wohl V. 7.; denn Du (o Herr!) hast mich (bisher) vom Tode errettet und so werde ich vor ihm wandeln im Lande der Lebendigen" V. 8. 9. Ich vertraute (auf Gott) in meiner Noth und an den Menschen verzweifelnd V. 10. 11. Wie soll ich dem Herrn danken? Ihn werde ich anrufen, ihm meine Gelübde bezahlen, vor dem ganzen Volke geschehe es! V. 12—14. Theuer ist dem Herrn das Leben seiner Frommen V. 15. Ich bin Dein Knecht, o Herr, Du hast meine Fesseln gelöst V. 16. Dir werde ich Dank opfern, Dir meine Gelübde bezahlen, vor dem ganzen Volke geschehe es! in den Vorhöfen des Heiligthums, in deiner Mitte, Jerusalem! V. 17—19.

Regelmässige Strophen sind nicht vorhanden. V. 14. kehrt V. 18. wieder, doch ist die Stellung im Verhältnisse zu den Umgebungen nicht ganz dieselbe. Ein Hauptabschnitt scheint hinter V. 11. zu sein, während die LXX. und einige andere alte Versionen ohne allen hinreichenden Grund hinter V. 9. einen neuen Ps. beginnen. Ein kleinerer Abschnitt findet sich hinter V. 14.

Durch die nicht eben sehr klare Anordnung des Gedichtes ist die Auffassung der Lage des Redenden nicht wenig erschwert worden. Wenn jedoch die oben gegebene Uebersicht über den Inhalt richtig ist, so wird man annehmen dürfen, dass das Gedicht von einem Frommen (oder auch für einen solchen) geschrieben ist, der dem Herrn für die Errettung aus grosser Gefahr in öffentlicher gottesdienstlicher Versammlung zu danken beabsichtigte. Da man den Umständen nach annehmen darf, dass derselbe eine ausgezeichnete Stellung in der Gemeinde einnahm, so läge es an sich nahe etwa mit *Hitzig* (II. S. 186. f.) an den Hasmonäer *Jonathan* zu denken, der nach 1 Macc. 11, 70. f. bei dem Kampfe gegen das Heer des Demetrius in Galiläa in grosse Gefahr gerathen, aber durch Gottes Hülfe glücklich errettet und Sieger geblieben war. Doch müsste es auffallen, dass eben

des Sieges gar keine Erwähnung geschieht, und der Ausdruck V. 16. am Ende: „Du hast meine Fesseln gelöst", würde bildlich zu verstehn sein, ohne doch ein passendes Bild abzugeben. Es wird deshalb rathsam sein, die Sache noch unentschieden zu lassen, und zwar um so mehr, da die chaldaisirenden Formen V. 7. 12. 19. nicht bloss auf ein spätes Zeitalter, sondern zugleich auf einen Verf. hinzuweisen scheinen, der wenigstens längere Zeit hindurch ausserhalb Palästina's in den syrischen Ländern gelebt hatte; vgl. die Einl.

V. 1. אהבתי] *Ich liebe es*, es ist mir lieb, dass u. s. w. Der Ausdruck kommt in ähnlicher Verbindung nicht weiter vor und wird im Deutschen, wo diese Wendung für das Verhältniss zu Gott nicht recht angemessen erscheint, am besten mit einem anderen vertauscht werden; man übersetze etwa: *ich freue mich* od. ähnlich. Andre wollen bei אהבתי den Namen Gottes als Obj. aus dem Folg. ergänzen, was jedoch nicht gebilligt werden kann. Uebrigens spricht sich schon hier die Befriedigung deutlich aus, welche nur der bereits gewährten Rettung zu verdanken ist. *Dass der Herr hört*, so oft ich ihn rufe. את־קולי תחנוני] Die Worte sind nicht ohne Anstoss; man erwartete etwa: את־קול ת', vgl. 28, 2. 6. u. a. St. Mehrere Ausleger wollen freilich קוֹלִי als die längere Form des stat. constr. ansehen, aber der Verf. macht von dieser sonst keinen Gebrauch und die Accentuatoren haben jedenfalls verstanden: *meine Stimme, mein Gebet.* Aber auch diese Nebeneinanderstellung ist ungewöhnlich und קולי statt קוֹל konnte leicht verschrieben werden, da jenes allein genügen könnte, wenn תחנוני ganz wegbliebe. — V. 2. So darf ich sprechen, *denn er hat mir* auch jetzt wieder *sein Ohr geneigt*, in einem bestimmten Falle. ובימי א'] *und mein Leben lang werde ich* (eben darum) *ihn anrufen*, und keinen andern Gott. Der Ausdruck ist grade nicht gewöhnlich und man hätte etwa erwarten dürfen: וְכָל־יָמַי חַיַּי אֶלָיו אֶקְרָא; vgl. 23, 6. 27, 4. Doch mag derselbe durch das ähnliche בְּחַיַּי 104, 33. hinlänglich gerechtfertigt erscheinen; s. noch Bar. 4, 20.: *κεκράξομαι πρὸς τὸν αἰώνιον ὕψιστον ἐν ταῖς ἡμέραις μου.* — V. 3. Beschreibung der Lage des Redenden zu der Zeit, als er zuletzt von Gott Erhörung erlangte. Das 1. Gl. aus 18, 5. *Und die Aengste der Unterwelt erreichten mich* schon; ähnlicher Gedanke, wie 88, 4. 107, 18. *Auf Bedrängniss und Kummer stiess ich*, zu der Zeit, auf welche die Perfecta gehn. Die doppelte Wendung in dem Gebrauche von מָצָא ist untadelhaft. — V. 4. *Da rief ich* zu derselben Zeit *den Namen des Herrn an*, mit den Worten: *bitte, o Herr! errette mich!* אנה] hier wie V. 16., minder genaue Schreibart für אָנָּא, wobei aber die Aussprache des folg. Gottesnamens nicht von Einfluss gewesen sein kann. — V. 5. Das Gebet ist wohl mit jenen wenigen Worten nicht beendigt, sondern wird allem Anscheine nach unter Einmischung frommer Betrachtungen, wie sie in manchen Bittpsalmen ebenfalls vorkommen, bis zum Schlusse von V. 9. fortgesetzt. Uebrigens vgl. hier 111, 4. 112, 4. — V. 6. *Die Einfältigen*, Arglosen, die sich nicht selber zu schützen wissen vor arglistigen Feinden, *behütet der Herr;* durch die Punctation פְּתָאִים

ist die regelrechte Pluralform פָּתָיִם ohne Aenderung der Consonanten des Textes wieder an die Stelle der euphonisch abgeänderten Form פְּתָאִים (*Ew.* §. 186 e.) gesetzt. Mit Rücksicht auf das Parallelglied wird man das 2. Gl. ganz allgemein zu fassen haben: *bin ich ins Elend gerathen, so hilft er mir* jedesmal. Auf den speciellen Fall, der den Ps. veranlasst hat, kommt der Verf. erst bei V. 9. zurück. Wegen der Form יְהוֹשִׁיעַ s. *Ew.* §. 192 c. — V. 7. Die vorhergehenden Betrachtungen (V. 5. 6.) sind dem Betenden Grund genug, sich zu beruhigen; er darf auch jetzt dem bewährten Helfer vertrauen. Die Anrede an die Seele ähnlich wie 42, 6. 12. 43, 5. [שובי mit dem Tone auf der letzten Sylbe; vgl. *Ew.* §. 228 d. למנוחיכי] Wegen der Form des Suff. vgl. zu 103, 3. *Denn der Herr thut dir wohl* (vgl. 13, 6.) allezeit, wie die Erfahrung bereits gelehrt hat. — V. 8. Indem die Berufung auf die Erfahrung eintritt, wendet sich der Betende zugleich wieder an den Herrn: *denn Du hast mich* auch sonst *vom Tode errettet;* vgl. die ähnliche Wendung 3, 8. 4, 2. Das Verbum passt übrigens zum 2. und 3. Gl. nur durch ein Zeugma; in der Stelle 56, 14., die hier zum Grunde liegt, heisst es nicht חִלַּצְתָּ, sondern חִלַּלְתָּ, was jedoch nicht viel bequemer ist; s. zu d. St. — V. 9. So kann der Betende schliesslich mit vollem Vertrauen sagen: *ich werde* auch ferner, nach Ueberwindung der gegenwärtigen Gefahr, *vor dem Herrn wandeln in den Landen der Lebendigen;* vgl. auch hier 56, 14., sowie 27, 13. — V. 10. Das in der Gefahr gesprochene Gebet kann nun als geschlossen angesehen werden; noch aber fügt der Redende Einiges über seine damalige Lage oder vielmehr über seine Gemüthsverfassung hinzu, das in naher Beziehung zu dem Gebete steht: *ich war voll Vertrauen,* zu Gott näml., *denn ich sprach* (damals): *ich bin sehr gebeugt,* und darf deshalb in so grosser Noth desto zuversichtlicher auf Gottes Beistand rechnen. הֶאֱמַנְתִּי in dem Sinne des Vertrauen Habens ganz ähnlich oben 27, 13. Nahe verwandt ist auch die Bedtg. des Wortes in der Stelle Hiob 15, 22. מִי יגר׳ weist den Grund seines Vertrauens nach, aber freilich in unvollständiger Ausführung, welche zu ergänzen oben versucht ist. Die gesprochenen Worte selbst werden im 2. Gl. ohne Vermittlung des Verbi אָמַר angeführt. Die Ausleger weichen in ihrer Auffassung der Stelle sehr von einander ab; es wird jedoch auf andrem Wege kaum ein so angemessener Sinn gewonnen werden, als auf dem oben bezeichneten. אני steht auch hier wohl nicht ohne Nachdruck: *ich* bin sehr unglücklich; was nicht jeder sagen kann, der Gott um Hülfe anruft. — V. 11. Eine andre damals in der Herzensangst ausgesprochene Betrachtung, die einen neuen Grund für das Vertrauen auf Gott hinzufügt: *ich sagte in meiner Angst,* was eben auch nicht jeder sagt: *alle Menschen täuschen!* d. h. alle menschliche Hülfe täuscht, vgl. 60, 13. 118, 8. f., und so bleibt der Herr allein ein zuverlässiger Beistand. Das 1. Gl. ganz wie 31, 23. Wegen des Part. Qal כֹּזֵב vgl. *Ew.* §. 170. — V. 12. Hier wäre die Stelle gewesen, wo der Redende über den Erfolg seines vertrauensvollen Gebetes passend hätte berichten können; statt eines erzählenden Berichtes zieht er

es jedoch vor, sich einer Wendung zu bedienen, die in lebendigerer Weise von jenem Erfolge Kunde giebt. Auch war ja die Hauptsache (nach der oben befolgten Auffassung) schon V. 2. ausgesprochen. *Wie soll ich dem Herrn erstatten alles, was er an mir gethan?* d. h. wie soll ich es ihm vergelten, wie kann ich mich ihm dankbar genug beweisen? Der Ausdruck ist so, wie er unter Menschen passend wäre. Wegen des chaldäischen Suff. in תגמולוהי vgl. *Ew.* §. 258 a. Not. 1. Auch die Nominalform selbst (= גְּמוּל) ist jüngeren Ursprungs. — V. 13. Was für jetzt in den Kräften des Redenden steht, um seine Schuld gegen Gott abzutragen, das spricht sich hier in dem Entschlusse aus: *ich werde den Becher der Rettung* (oder des Heiles) *erheben und des Herrn Namen anrufen,* näml. mit Danksagung. Den Becher der Rettung erklärt *Gesen.* lex. man. p. 428 b. durch folg. Erläuterung: *Jehovae libabo poculum gratiarum actionis ob praestitum auxilium;* viell. ist dies das Richtige. *De Wette* denkt an ein Opfermahl, bei dem der Redende zum Danke gegen den Herrn den Becher ergreifen und seinen Tischgenossen umherreichen will, nach Art der Dankbecher beim Pascha-Feste. *Ewald* unter Bezugnahme auf 16, 5.: *des Heiles Becher nehm' ich hin.* — V. 14. Fernerer Entschluss: *ich werde dem Herrn meine Gelübde bezahlen,* sei es an Danksagungen, oder an Opfern, oder auch an beiden; vgl. hier besonders 56, 13. נגדה־נא [נגדה wird von נֶגֶד nicht wesentlich verschieden sein, aber das hinzugefügte נָא modificirt den Sinn in einer Weise, die im Deutschen etwa so ausgedrückt werden könnte: *geschehe es* (oder: möge es geschehen) *vor den Augen seines ganzen Volkes!* Der Ausdruck erscheint ganz passend, wenn man sich das Lied etwa unmittelbar vor der Darbringung eines feierlichen Dankopfers vorgetragen denkt. — V. 15. 16. Dass das Lied noch einmal zur Erwähnung von Gottes gütiger Gesinnung und thätigem Beistande zurückkehrt, um dann V. 17. ff. abermals auf den Dank des Geretteten zu kommen, hat nichts Auffallendes; leider ist aber der Text hier, wie es scheint, stark beschädigt. Man übersetzt V. 15.: *theuer* (oder kostbar) *ist in des Herrn Augen der Tod für seine Frommen* (oder: der Tod seiner Fr.), was denn soviel heissen soll als: er legt Werth auf ihr Leben. So drückt man sich jedoch sonst nicht aus, sondern man würde etwa sagen: die Seele oder das Blut (72, 14.) seiner Frommen ist in Gottes Augen theuer (kostbar). Da nun hier noch die seltsame Form הַמָּוְתָה (vgl. *Ew.* §. 173 h.) hinzukommt, so liegt Grund genug vor, die Richtigkeit des Textes zu bezweifeln. Viell. hat gesagt werden sollen: *theuer ist dem Herrn das Leben seiner Verehrer, nicht giebt er seine Verehrer dem Tode Preis;* dabei mag המותה aus הַמְּטִירָה entstanden sein, vgl. 79, 11. 102, 21., und eine ähnliche Wendung Statt gefunden haben wie 78, 66. im 2. Gl. In V. 16. fallen die beiden ersten Glieder nach Inhalt und Fassung sehr auf, während das letzte Gl. zu dem muthmasslichen Sinne von V. 15. vollkommen gut passt. Die ersten Gll. scheinen nämlich eine freilich mehr angedeutete, als ausgesprochene *Bitte* und deren Begründung zu enthalten, die hier kaum mehr erwartet werden durften, es sei denn als

Anführung in einer abermaligen Erzählung dessen, was vorgefallen war, ähnlich wie V. 4. Zwar findet sich etwas ganz Aehnliches wieder 118, 25., wo mitten in das Danklied die Bitte tritt: „bitte, o Herr, hilf! bitte, o Herr, gieb Erfolg!“ Nur ist hier die unzweifelhafte enge Verbindung zwischen dem Vorhergehenden und dem nachfolgenden letzten Gl. des V. so sehr störend und überdies die Art, wie die Bitte sich hier gestaltet, an sich höchst seltsam; denn dieselbe besteht lediglich in den Worten: אנה יי, wogegen die nachfolgende Begründung, obgleich von geringerer Wichtigkeit, doch ausführlich genug lautet. Es wäre möglich, dass der Text urspr. etwa aussagen sollte: *ich sagte* während meiner Noth: *bitte, Herr! steh mir bei; denn ich bin Dein Knecht* (und nicht der Feind), *ich Dein Knecht, der Sohn Deiner Magd* (vgl. zu 86, 16.); *und Du erhörtest mich, Du löstest meine Fesseln.* Die Präp. ל scheint nach aramäischer Weise gradezu das Obj. des Verbi zu bezeichnen; vgl. *Ew.* §. 299 d. am Ende. Zum Inhalte des letzten Gl. vgl. 68, 7. 107, 14. — V. 17—19. Parallele zu V. 13. f. Wegen בתוככי s. zu 103, 3.

PSALM CXVII.

Inhalt. Preiset den Herrn, alle Völker! weil seine Gnade über uns waltet ewiglich V. 1. 2.

Weniger ein selbstständiger Ps., als eine liturgische Formel, die beim Gottesdienste häufiger wiederkehren mochte. Manche Hdschriften und Ausgg. verbinden dieses Stück mit dem folg. Ps., was jedoch nicht gebilligt werden kann.

Die Aufforderung an die Heiden, Gott wegen seiner Gnadenerweise gegen Israel zu preisen, findet sich auch sonst in spätern Gemeindeliedern, z. B. 96, 1. ff. 7. ff. 98, 4. ff. 100, 1. ff. Ueber die Bedeutung solcher Aufforderungen vgl. zu 96, 1. 2.; es liegt dabei in der Regel gewiss eine specielle Veranlassung zum Grunde, welche bei den Heiden namentlich die Ueberzeugung von Gottes *Gerechtigkeit* zu erwecken geeignet war; ob hier ebenfalls dergleichen anzunehmen sei, ist zweifelhaft, wenigstens wird hier (wie Ps. C.) nur in allgemeinen Ausdrücken auf seine Gnade und Treue gegen Israel hingewiesen, wodurch das Ganze bei dem schroffen Gegensatze der Israeliten und Heiden ein weniger natürliches Ansehen erhält. Jedenfalls wird das Stück sich am besten aus den Wünschen und Erwartungen erklären, die in Israel durch die Wiederherstellung seiner Selbstständigkeit nach der syrischen Zeit lebendig geworden sein müssen.

V. 1. Der Plur. אמים nur hier; früher heisst es אמות Gen. 25, 16. Num. 25, 15. — V. 2. Zum 1. Gl. vgl. 103, 11.

PSALM CXVIII.

Inhalt. „Danket dem Herrn, denn er ist allezeit gütig! V. 1. Alle Frommen mögen sagen: ewig währt seine Gnade!“ V. 2—4. Ich rief den Herrn an in der Noth und er erhörte mich; unter

seinem Schütze bin ich sicher und werde ich über meine Feinde triumphiren V. 5—7. Besser ist auf ihn vertrauen, als auf Menschen V. 8. 9. Alle Völker haben mich feindselig umringt, aber ich werde sie vernichten V. 10—12. Du (der Feind) hast mich stürzen wollen, aber der Herr stand mir bei V. 13. Ihn preise ich und mir hilft er V. 14. Jubelnd preisen die Pflichtgetreuen seine Thaten V. 15. 16. Er wird mich am Leben erhalten und ich ihn preisen V. 17. Gezüchtigt hat er mich, aber nicht dem Tode Preis gegeben V. 18. Oeffnet mir die Thore des Heils, auf dass ich den Herrn preise! V. 19. „Dies ist das Thor des Herrn, mögen die Pflichtgetreuen einziehen!“ V. 20. Ich preise Dich, dass Du mich erhört hast! V. 21. Der verworfene Stein ist durch des Herrn Hülfe zum Eckstein geworden V. 22. 23. Diesen Tag hat der Herr uns bereitet, frohlocken wir drum! V. 24. Bitte, o Herr, hilf uns und gieb uns Erfolg! V. 25. „Gesegnet sei wer im Namen des Herrn kommt! V. 26. Der Herr erleuchtet uns; bindet das Opferthier und führt es zum Altare!“ V. 27. Dich preise ich, mein Gott! V. 28. „Danket dem Herrn, denn er ist allezeit gütig!“ V. 29.

Von strophischer Anordnung kann hier nicht wohl die Rede sein; dagegen lässt sich nicht verkennen, dass hier ein liturgisches Stück mit mehrfach wechselnden Stimmen vorliegt, so eigenthümlich, wie kein andres das aus dem hebr. Alterthume erhalten ist. Dass es sich um die Darbringung eines feierlichen Dankopfers auf Anlass einer überstandenen Gefahr handelt, ist klar, und ebensowenig kann wohl zweifelhaft sein, dass diese Darbringung im Namen und unter Theilnahme des ganzen Volkes vor sich geht. Schon der Eingang V. 1—4. hat den Character eines festen liturgischen Formulars und mag mit wechselnden Stimmen vorgetragen sein. Es liegt wenigstens sehr nahe anzunehmen, dass jede der angeredeten Classen der an sie gerichteten Aufforderung (des fungirenden Priesters) beim Gottesdienste auch wirklich entsprochen und die solenne Formel כי לעולם חסדו wiederholt habe; vgl. zu 115, 9—11. Den Hauptkörper des Ganzen bildet der Vortrag der Gemeinde, oder viell. eines Führers, der in ihrem Namen redet V. 5—18. Daran schliesst sich die Aufforderung derselben, ihr die Thore zum Heiligthume zu öffnen V. 19., und viell. ist V. 20. die gewährende Antwort darauf von priesterlicher Seite. V. 21—25. gehören der Gemeinde (oder theilweise ihrem Vertreter). V. 26. 27. ist Segnung von Seiten der Priester und Aufforderung an die Gemeinde in Betreff des Opfers. V. 28. redet wieder letztere oder ihre Führer. V. 29. schliesst die Liturgie mit derselben Formel, mit welcher sie begann. Aehnlich wird die Anordnung des Ps. auch von *Ewald* beurtheilt. Das Ganze wird derselben Zeit angehören, in der die letztvorhergehenden Lieder entstanden sind, und namentlich Ps. CXV., mit welchem hier so deutliche formelle Berührungen Statt finden. *Hitzig* (II. S. 186. ff.) bezieht den Ps. speciell auf die Rückkehr Jonathan's aus dem Feldzuge in Galilaea 1 Macc. 11, 74. Geeigneter wäre viell. ein etwas früherer Zeitpunkt; vgl. zu V. 22.

V. 2—4. S. die Vorbemerkungen und zu 115, 9—11. — V. 5.

קראתי יה] mit Dag. forte conjunct. im Anlaute des Wörtchens יָהּ, was hinter dem I-Laute selten vorkommt; doch s. unten V. 18. Jer. 20, 9. Uebrigens ist da, wo der verdoppelte Buchstab י ist, wie hier und V. 18., im Grunde nur eine euphonische Umwandelung des vorhergehenden ī eingetreten und man hat jetzt zu sprechen: *qārā-tijjāh* (mit kurzem ĭ). Im 2. Gl. ist die Constr. hart, der Text jedoch wahrsch. ganz richtig. Man erklärt gewöhnlich: *erhört hat mich, ins Freie* (mich führend), *Jah;* vgl. 18, 20. Richtiger wohl: *erhört hat mich* (d. h. auf meine Bitte beschenkt) *Jah mit weitem Raume*, mit Freiheit und Glück. Aehnlich auch *Ewald.* — V. 6. Vgl. 56, 5. 12. — V. 7. Vgl. 54, 6. 9. *Der Herr ist mir unter meinen Helfern,* d. i. unter meinen Helfern (vgl. 45, 10. 99, 6.) habe ich (vor allen) den Herrn. — V. 8. 9. Vgl. 60, 13. 116, 11. In der Wiederholung derselben Formeln hier, wie V. 10—12. und 15. 16., zeigt sich deutlich der Character der spätern Liturgie. — V. 10. *Alle Heiden umringten mich;* allerdings war dies die Lage, worin Israel sich fortwährend befand, und man könnte daher geneigt sein zu übersetzen: *sie umringen mich.* Aber nach V. 12. ist doch wahrsch. von einer bestimmten einzelnen Thatsache die Rede, von der V. 5. erwähnten Noth; die Imperfecta der Schlussglieder von V. 10—12. beziehen sich aber nicht bloss auf denselben Zeitpunct in der Vergangenheit, sondern ebensowohl auf Gegenwart und Zukunft. Uebrigens hat der Ausdruck im 2. Gl. verschiedene Auffassungen veranlasst, indem der Sinn der Partikel כִּי in dieser Stellung nicht klar ist. *Ewald* vergleicht 128, 2. und sieht כִּי als Versicherungspartikel an: *ja!* Andre haben das vorhergehende בְּשֵׁם יי als Schwur nehmen wollen: *bei dem Namen des Herrn* (schwöre ich), *dass ich* u. s. w. Einen gewissen Nachdruck giebt die Part., so gestellt, der Rede jedenfalls; viell. übersetzte man hier am passendsten: *im Namen des Herrn ist es, dass ich* u. s. w. אמילם] Die Bedtg. ist nicht sicher bekannt. *Ges., de Wette* u. AA.: *ich werde sie vertilgen* (oder vertilge sie); LXX.: ἠμυνάμην αὐτούς, und darnach *Ew. ich wehre sie ab,* obgleich sich schwerlich eine angemessene etymologische Begründung für diese Bedtg. finden lässt. Wieder Andre haben das Wort im Anschlusse an die gewöhnliche Bedtg. von מוּל von der künftigen Beschneidung der (bekehrten) Heiden verstanden, wie denn ja die Idumaeer und Andre wirklich zur Annahme dieses Bundeszeichens gezwungen wurden, *Jos.* Arch. 13, 9. 1. 11, 3. Wegen des Suffixes vgl. *Ew.* §. 249 b. — V. 11. סבבוני גם־סבבוני] Ziemlich matte Wiederholung; vgl. *Ew.* §. 193 b. Not. 1. und wegen des גַּם die ähnl. Stelle 1 Sam. 24, 12. — V. 12. Das Bild von den stechenden Bienen (vgl. Deut. 1, 44.) wird sofort wieder verlassen und die (geschehene) Vernichtung der Feinde unter dem neuen Bilde eines schnell verlöschenden Feuers von Dorngesträuch dargestellt; vgl. Jes. 33, 12., sowie oben 58, 10. — V. 13. Der Feind wird selber angeredet: *fort und fort stiessest du mich um mich zu Falle zu bringen; aber der Herr stand mir bei,* und so gelang Dein eifriges Bemühen nicht. — V. 14. Wie Jes. 12, 2. nach Ex. 15, 2. וְזִמְרָת statt וַיְזַמְּרֵנִי, viell. nur ein alter Fehler

in der Grundstelle, veranlasst durch das nachfolgende ה zu Anfang des Wortes הָיָה. Indessen vgl. die Ansicht von *Ew.* §. 329 b. Weil Israel seinen Gott beständig preist, so war auch dieser zur Hülfe bereit. — V. 15. Nach Ueberwindung der Gefahr herrscht nun Jubel in den Wohnungen der Pflichtgetreuen, der sich in den folg. Worten des 2. Gl. und in V. 16. ausspricht. *Die Rechte des Herrn übt Macht*, d. h. erweist sich mächtig; vgl. Num. 24, 18. — 16. רוממה] *erhaben* (= siegreich), Participialform, s. *Ew.* §. 120 d., vgl. 170. und 188 b. Andre wollen auf רום = רמם zurückgehn, wozu man *Ew.* §. 114 a. vergleichen mag. — V. 17. So hat Israel die Ueberzeugung gewonnen, dass Gott es auch ferner am Leben erhalten werde und es fortfahren könne, seine Thaten zu preisen. — V. 18. Wegen des Dag. forte conj. s. zu V. 5. Statt יִסְּרַנִּי (*Ew.* §. 250 a.) hat die Mantuanische Ausg. das einfache יְסָרַנִּי. — V. 19. שערי-צדק] Wohl nicht: *die Thore der Gerechtigkeit*, sondern *des Heils*, das dem Pflichtgetreuen zu Theil wird. *De Wette* erklärt: „die Thore des Tempels," — vielmehr wohl des innern Vorhofes, — „in welche man aus Frömmigkeit geht." *Ew.*: „die Thore des Gnadenrechts." אבא-בם] *damit* ich einziehe in dieselben u. s. w. — V. 20. Vgl. oben die Vorbemerkungen. — V. 21. Die eigentliche Danksagung nach dem Eintritte in den innern Vorhof, woran sich dann bis V. 25. einschliesslich, obgleich viell. mit wechselnden Stimmen, weitere Aeusserungen der Gemeinde anknüpfen. — V. 22. Der von den Bauenden verworfene und nun zum Ecksteine, also zu dem wichtigsten unter allen, gemachte Stein kann dem ganzen Inhalte des Ps. nach nur Israel sein. Ueber die genauere Deutung des Bildes sind die Ausleger sehr verschiedener Meinung; wahrsch. ist die Beziehung jedoch rein weltlicher Art und kein Zeitpunct in der maccabäischen Periode würde für das Verständniss geeigneter sein, als jener, wo der König Demetrius II. dem Beistande Israel's, des verachteten Volkes, seine Rettung bei dem grossen Aufstande in Antiochia verdankte, 1 Macc. 11, 44—48. Eine so merkwürdige Veränderung in Israels Lage konnte nur als eine ausserordentliche und wunderbare Veranstaltung von Seiten Gottes (V. 23.) angesehen werden. — V. 23. נפלאת] Vgl. *Ew.* §. 194 b. — V. 24. Diesen ausserordentlichen Festtag hat uns der Herr bereitet; זה היום bildet zusammen das Obj. und es ist kein Grund vorhanden, hier an einen der gewöhnlichen Festtage zu denken. — V. 25. Die Bitte um Beistand könnte hier, wo es sich von einem Dankopfer handelt, befremden; doch ist sie allem Anscheine nach ohne alle specielle Beziehung, und dass die fromme Gemeinde mit dem Danke die Bitte um Gottes fernere Gnade verbindet, ist in Wahrheit nur geziemend. Etwas anders waren die Umstände 116, 16. הצליחה] mit dem Tone auf der letzten Sylbe; ein Beispiel, das bei *Ew.* §. 228 b. unberücksichtigt geblieben ist. Nach der *Mischna* (Succoth 4, 5.) wurde dieser V. am Laubhüttenfeste bei den feierlichen Umgängen um den Altar gesungen, woraus jedoch für die urspr. Bestimmung des Ps. natürlich Nichts geschlossen werden kann. — V. 26. Priesterlicher Segen über jeden, der bei dieser Gelegenheit mit zum

Heiligthume kommt. Obgleich die Accente darüber keine Auskunft geben, ist doch viell. (nach *v. Leng.*) zu übersetzen: *gesegnet sei wer da kommt, im Namen des Herrn!* Vgl. 129, 8. Deut. 21, 5. 2 Sam. 6, 18. ברכנוכם] *wir segnen euch;* vgl. *Ew.* §. 135 b. — V. 27. *Der Herr,* den wir verehren, *ist Gott* in Wahrheit, *und er lässt uns leuchten,* näml. sein Antlitz, das Licht seines Antlitzes; vgl. Stellen wie 31, 17. u. ähnl., die hinreichend beweisen, was hier gemeint ist, wenn auch sonst nicht grade dieselbe Präposition gebraucht wird. Die Worte auf die Vergangenheit zu beziehen, ist weder nöthig, noch für die Situation des Augenblickes passend. אסרו - חג וגו׳] *Bindet das Festopfer mit Seilen;* die letzte Vorbereitung zur feierlichen Handlung selbst. חג, wie Ex. 23, 18. Mal. 2, 3. עד - קרנות ה׳] Es wird zu ergänzen sein: *und führet es her — bis an die Hörner des Altars.* Minder gut *Ewald:* „bindet es und hebt es so auf, bis es komme zu den Hörnern des Altars, oben auf den Altar."

PSALM CXIX.

Inhalt. Heil dem, der die Gebote des Herrn kennt und befolgt! Ich wünsche, o Herr, und bestrebe mich, sie immer besser zu erkennen, und halte sie! Drum nimm Schmach und Verachtung von mir und erhalte mich am Leben, da mich Frevler umgeben, ohne Ursache verfolgen und fast vertilgen V. 1—176. Dieselben Betrachtungen und Bitten kehren mit geringer Abwechselung im Ausdrucke das ganze Gedicht hindurch immer wieder.

Das Ganze bildet 22 Strophen von je acht Versen; innerhalb jeder Strophe beginnt jeder Vers mit demselben Buchstaben, und zwar so dass der Anfangsbuchstabe durch alle Strophen hindurch nach der Ordnung des Alphabets wechselt. Nicht uneben kann jede Strophe als ein kleines Gedicht für sich betrachtet werden, das dann einzeln genommen bei seinem geringen Umfange dem Vorwurfe der Monotonie, den man dem Ganzen gemacht hat, weniger ausgesetzt ist; von grosser Kunst und dichterischem Talent kann freilich nicht wohl die Rede sein. Das Ganze erscheint als ein Gebet Israel's in einer Zeit der Noth, zugleich aber blickt mehrfach ein didactischer Zweck durch. Die Haltung ist im Allgemeinen nicht von der Art, dass man lebhaft an die Zeit der grössten Noth Israel's unter dem Drucke der Seleuciden erinnert würde; vielmehr ist die ganze Anschauungsweise eine solche, wie sie erst durch das standhafte Ausharren in jener Prüfungszeit hervorgerufen zu sein scheint. Die specielle Veranlassung und den Zeitpunct der Abfassung genauer nachzuweisen, wird kaum mehr möglich sein, einzelne Züge möchten ihre Erklärung am ersten durch die Annahme finden, dass der Verf. als Mitglied einer vielfach gefährdeten frommen Gemeinde in fremden Landen lebte. Obgleich nämlich das Ganze für Israel überhaupt berechnet war, übten doch begreiflicher Weise die persönlichen Verhältnisse des Verf's und die seiner nächsten Umgebung auf die Darstellung im Einzelnen ihren Einfluss. Es mag in dieser Hinsicht na-

mentlich auf die Vertretung des wahren Glaubens heidnischen Königen gegenüber (V. 46.) hingedeutet werden, wogegen der „Aufenthalt in der Fremde“ V. 54. viell. nur auf das irdische Leben überhaupt Bezug haben soll. *Hitzig* (II. S. 188. ff.) stellt die sehr unwahrscheinliche Ansicht auf, der Hohepriester Jonathan habe den Ps. geschrieben während der mit seinem Tode endigenden Gefangenschaft 1 Macc. 12, 48. 13, 12. 19. 23.

V. 1. תמימי־דרך] Vgl. 18, 31. 101, 6. התהלכים בתורת י׳] Vgl. zu 1, 1. — V. 3. Die Perff. in Bezug auf längst bestehende und noch dauernde Zustände. — V. 4. *Du hast Deine Befehle erlassen, damit man* (sie) *sehr in Acht nehme;* oder viell. bloss: *Du hast befohlen, Deine Gebote sehr in Acht zu nehmen.* — V. 5. אחלי] Ausdruck des Wunsches, der aber nach 2 Kön. 5, 3. zu schliessen das Suff. der 1. Pers. mit in sich fasst; das Suff. stellt dann einen sog. casus abs. dar. יכנו דרכי] Der Sinn wird sein: *möchten doch meine Pfade* (d. h. mein Wandel) *beständig sein, Deine Vorschriften zu beobachten*, von deren Beobachtung nicht ablassen. Andre: „möchten sie darauf *gerichtet* sein“. — V. 6. Das 2. Gl. dient wohl bloss dazu, den auf V. 5. zurückweisenden Ausdruck אָז nochmals zu erläutern: *dann* (wenn mir dies gelingt) *werde ich nicht zu Schanden werden*, (dann näml.,) *wenn ich auf Deine Befehle den Blick richte*, sie im Auge behalte und deshalb nicht verletze. Anders jedoch *Ewald* u. AA.: „alsdann werde ich nicht erröthen, wenn ich auf alle Deine Befehle sehe“, so dass das 2. Gl. bloss den Zeitpunct des Nicht-Erröthens angiebt. — V. 7. *Ich preise Dich mit redlichem Herzen*, d. i. mit Aufrichtigkeit, *wenn ich Deine gerechten Satzungen lerne;* weil sich dabei Gottes Gerechtigkeitsliebe so klar zeigt. — V. 8. עד־מאד] hier s. v. a. *ganz und gar.* — V. 9. Das 2. Gl. wird von den Auslegern als die Antwort auf die Frage im 1. Gl. betrachtet: *dadurch dass er ihn* (den Weg oder Wandel) *innehält in Uebereinstimmung mit Deinem Worte;* es ist jedoch nicht ohne Härte, dass die Antwort auf die Frage בַּמֶּה durch diese Wendung gegeben werde, und man würde wohl besser den ganzen V. als Frage fassen: *wodurch kann ein Jüngling rein halten seinen Wandel, sodass er* (*ihn*) *innehält Deinem Worte gemäss?* Eine directe Antwort würde dann gar nicht erfolgen, allein der Inhalt des nächsten V. lässt über die Meinung des Verf. keinen Zweifel: durch ernstes Bemühen und unter Gottes Beistand kann es ihm gelingen, dieses hohe Ziel zu erreichen. Aus der Fassung von V. 10. würde dann hervorgehn, dass der Verf. selber noch ein junger Mann sei, während man bei der gewöhnlichen Erkl. aus V. 9. die entgegengesetzte Folgerung zu ziehen pflegt. Wegen der Punctation בַּמֶּה vgl. zu 4, 3. כרבך] Nach der Masora und den alten Versionen wäre das Wort als Plur. anzusehen und in verschiedenen Hdschriften und Ausgg. findet sich auch die Plenarschreibart mit י; nichtsdestoweniger kann sehr wohl der Sing. ursprünglich beabsichtigt sein; vgl. zu V. 16. — V. 10. *Ich habe Dich gesucht* und suche Dich fortwährend; darum *mögest Du mich nicht* wider Willen *abweichen lassen von Deinen Befehlen*, d. h. dies ver-

hindern. — V. 13. סִפַּרְתִּי] rühmend *zähle ich auf.* — V. 14. Man übersetzt gewöhnlich: *über den Weg Deiner Verordnungen*, d. h. den diese vorschreiben und ich zu wandeln mich bestrebe, *freue ich mich, wie über allen Reichthum*, und scheint so die Constr. mit בְּ im 1. Gl. und mit עַל im 2. als gleichgeltend zu betrachten; doch ist es wahrscheinlicher, dass beide Präpositionen eine verschiedene Beziehung haben sollen. Um sich die Sache klar zu machen, beachte man, welchen Sinn die Worte haben würden, wenn die Präp. כ nicht vor עַל stünde; es wäre dann gewiss zu übersetzen: — — *freue ich mich über allen Reichthum* hinaus, d. h. mehr, als über alten R. Die Einschiebung der Präp. כְּ ändert an diesem Sinne Nichts, als dass sie die Vergleichung mit der Freude über irdische Güter etwas schwächt: *gleichsam mehr, als* u. s. w. עֵדוּתֶיךָ] von עֵדוּת, wechselnd mit עֵדֹתֶיךָ (V. 22. 24. u. s. w.) von עֵדָה. — V. 15. Der Voluntativ ist nicht ausser Acht zu lassen, wie von mehreren der neueren Erklärer geschehen ist. אֶחְתֶּה] Vgl. 25, 4. — V. 16. דְּבָרֶךָ] Die Auffassung als Plur. kommt hier in gleicher Weise vor, wie bei V. 9., und ist ebenso zu beurtheilen, wie dort. Dasselbe gilt bei der Wiederkehr dieses Wortes V. 17. 25. 28. 42. 101. — V. 17. אֶחְיֶה] *auf dass ich lebe*, am Leben erhalten werde in der mir drohenden Gefahr; man erwartete aber in Uebereinstimmung mit V. 77. 116. 144.: וַאֶחְיֶה. Andre verbinden zwar das Wort mit dem Folg. und übersetzen: *möge ich leben und Dein Wort in Acht nehmen;* aber die angeführten Parallelstellen und die in den Accenten liegende Tradition sprechen dagegen. וְאֶשְׁמְרָה דְּ'] *so will ich* (d. i. dann will ich) *Dein Wort halten.* Andre bloss: *und* (auf dass ich) *halte.* — V. 18. גַּלֵּה עֵינַי וְאַבִּיטָה נִפְלָאוֹת] *und lass mich schauen* (oder: *auf dass ich schauen möge*) *Wunderdinge* gleichsam *aus Deinem Gesetze heraus*, also solche, die darin für das gewöhnliche Auge verborgen liegen. Der Ausdruck נִפְלָאוֹת kehrt in gleichem Sinne V. 27. wieder. — V. 19. Wer sich als Fremdling in einem Lande aufhält, bedarf einer Unterweisung in den ihm noch unbekannten Gesetzen, die dort gelten; so auch der Mensch auf seiner irdischen Pilgerschaft. — V. 20. גָּרְסָה] nur hier, ein intransit. Verbum, welches das Leiden der Seele bei der Sehnsucht bezeichnet, etwa = *consumitur;* die Grundbedtg ist aber unsicher. LXX.: ἐπεπόθησεν ἡ ψυχή μου τοῦ ἐπιθυμῆσαι τὰ κρίματά σου ἐν παντὶ καιρῷ. Aehnlich der *Syr.* und *Chald.* Gewöhnlich übersetzt man nicht ganz passend: *zermalmt ist meine Seele.* לְתַאֲבָה] wahrsch.: *durch Sehnsucht* oder *vor Sehnsucht*, obgleich man eher die Präp. בְּ erwartet hätte. Das Nomen ebenfalls nur hier, doch vgl. unten V. 40. 174. אֶל-מִ'] *nach Deinen Satzungen*, bloss von תַּאֲבָה abhängig. — V. 21. *Bedräut hast Du verfluchte Uebermüthige*, (bedräut) *die, welche abweichen von Deinen Befehlen;* so kann man die Worte in Verbindung mit dem Folg. verstehn, indem der Gedankengang des Verf. dann dieser wäre: so mache nun Deine Drohung wahr und nimm die Schmach von mir, die jene auf mich häufen. Andre in allgemeinerem Sinne: Du hast gescholten und schiltst zu jeder Zeit, — ich aber gehöre nicht zu diesen Frevlern

(V. 22.). Uebrigens werden hier die abtrünnigen Israeliten gemeint sein, die den Frommen oft feindseliger waren, als die Heiden; vgl. V. 53. — V. 22. גל] *wälze ab*, vgl. Jos. 5, 9. Sonst lautet der Imperat. גֹּל (גּוֹל), s. z. B. 37, 5. Spr. 16, 3. — V. 23. גם] Die Beziehung ist nicht ganz deutlich, doch soll wahrsch. an V. 21. angeknüpft werden, wo der übermüthigen Abtrünnigen gedacht wurde, die den Frommen mit Schmach überhäufen: *auch* sitzen Fürsten u. s. w. Es werden heidnische Fürsten gemeint sein. בי נדברו] *indem sie sich wider mich bereden*, berathen. Das letzte Gl. bildet einen Gegensatz: *Dein Knecht* (d. h. ich) dagegen *sinnet* (dessen ungeachtet) *nach über Deine Vorschriften;* woran sich dann V. 24. mit גַּם anschliesst, das aber dort wenig mehr Kraft hat, als das blosse וְ. — V. 25. Zum 1. Gl. vgl. 44, 26. Angst und Kummer haben den Frommen in den Staub gebeugt. חיני] *erhalte mich am Leben*, oder wie Andre wollen. *belebe mich wieder*, wie 71, 20. 85, 7., vgl. unten V. 28. כדברך] *nach Deinem Worte*, das dem Frommen Gottes Beistand verheisst. — V. 26. Der Zusammenhang ist hier so lose, dass man nicht mit Sicherheit erkennt, ob der Verf. im 1. Gl. dieses V. auf frühere Erfahrungen zurückgeht, oder einen Satz ausspricht, der auch für Gegenwart und Zukunft Gültigkeit haben soll. *Ewald* übersetzt: *erzählt hab' ich mein Schicksal, Du hast mich erhört.* Andre: *meine Wege erzähle ich* u. s. w., d. i. (nach *de Wette*): ich trage Dir meine Angelegenheiten im Gebete vor. דרכי] ähnlich wie der Sing. 37, 5. Die Bitte im 2. Gl. wahrsch. mit Beziehung darauf, dass der Fromme durch Befolgung der göttl. Gebote, sobald er dieselben nur kennt, den Dank für Gottes Hülfe abzustatten sich bestreben wird. — V. 29. *Den Weg der Lüge*, den die Abtrünnigen gehn, *halte fern von mir*, lass nicht auch mich auf denselben gerathen; *und mit Deiner Lehre begnadige mich*, beschenke mich gnädiglich. — V. 30. שויתי] Das Wort wird in dieser Parallele nach 16, 8. zu erklären sein. *Ewald: ich habe beachtet*, mit Beziehung auf seine Erkl. von Jes. 38, 13. (die poet. Bücher des A. B. I. S. 116.) *Hitzig:* „auf Deine Verfügungen harre ich", nach seiner Erkl. derselben St. — V. 32. *Denn Du machst mein Herz weit*, entw. indem Du es von seinen Aengsten befreist, vgl. 25, 17. Jes. 60, 5., oder in dem Sinne von: „Du giebst mir Einsicht", vgl. 1 Kön. 5, 9. — V. 33. ואצרנה] Vgl. *Ew.* §. 251 b., wo jedoch die Punctation mit ־ ohne Grund auf die Pausa beschränkt ist. עקב] hier und V. 112. adverbiell, und zwar auffallender Weise in dem Sinne von: *bis zu Ende*. — V. 36. *Und nicht* (neige es) *dem Gewinne* irdischer Güter *zu.* — V. 37. *Lass mein Auge an der* irdischen *Eitelkeit vorübergehn, so dass es* dieselbe *nicht sieht* und ich nicht nach ihr zu trachten gereizt werde. Man könnte auch übersetzen: *wende mein Auge ab*, wodurch man sich dem Sinne desselben Imp. V. 39. mehr näherte. בדרכך חיני] *auf Deinen Wegen belebe mich;* auch die Plenarschreibart findet sich, wogegen LXX. (und *Ew.*) den Sing. ausdrücken. Der Chald. drückt בדבריך aus, vgl. V. 25.; am ersten hätte man בִּדְבָרְךָ erwarten dürfen. — V. 38. *Halte aufrecht*, d. h. erfülle

Deinem Knechte Dein Wort (Versprechen), *das Deiner Furcht* (der Gottesfurcht) gegeben *ist*. Andre beziehen das 2. Gl. auf den Knecht, *der Deiner Furcht* ergeben *ist*, Dich fürchtet; so schon der *Syr.*, und allerdings spricht V. 85. stark für diese Erklärung. Dagegen *Ewald:* „fürder bestät'ge Deinem Knecht Dein Wort, das Wort: zu fürchten Dich!" — V. 39. *Wende meine Schmach, die ich fürchte, ab;* vgl. Pred. 11, 10. Esth. 8, 3. und oben V. 37. Es ist wohl dieselbe Schmach gemeint, die der Fromme nach V. 22. schon kennt und deren Erneuerung er fürchtet; er weiss aber auch, dass Gottes Satzungen gut sind und die Befolgung derselben keinen Hohn verdient. Andd. verstehn מִשְׁפָּטֶיךָ von göttl. Gerichten, welche die Frevler treffen; vgl. V. 43. — V. 40. *Durch Deine Gerechtigkeit* oder *in D. Gerechtigkeit*, d. h. gerecht, wie Du bist, *erhalte mich am Leben* (oder wie Andd. wollen: belebe mich). Unpassend Andd.: „in der Ausübung Deiner Gerechtigkeit belebe (stärke) mich". — V. 41. וִיבֹאנִי] hier und V. 77. in Bezug auf das zu Theil werden eines Gutes, was nicht häufig vorkommt. — V. 42. *Dann werde ich dem, der mich schmäht, eine Antwort geben;* עָנָה דָּבָר wohl nur s. v. a. חֵשִׁיב דָּ, und dann von dem Gebrauche Hiob 33, 13. verschieden. So lange Gott dem Leidenden keine Hülfe angedeihen lässt, vermag er nicht dem, der ihn um seines Glaubens willen höhnt, mit Erfolg zu antworten. — V. 43. *Entziehe meinem Munde nicht zu sehr das Wort der Wahrheit*, die beweisende und überzeugende Rede, wenn ich meinen Feinden antworte. הַצֵּיל in einer ziemlich seltnen Anwendung; עַד־מְאֹד wie V. 8. Die göttl. Strafgerichte (2. Gl.) sollen, wie es scheint, den überführten Gegner sofort treffen. — V. 44. 45. *Möge ich Dein Gesetz bewahren, — auf weiter Bahn wandeln*, d. h. glücklich, wegen meiner Pflichttreue. — V. 46. knüpft an das letzte Gl. von V. 45. an: *und reden will ich mit Deinen Verordnungen*, gleichsam mit den eignen Worten Deines Gesetzes, selbst *vor Königen ohne zu erröthen*, ohne Furcht und Scheu und ohne Beschämung. — V. 48. Die Hände zu den göttl. Befehlen erheben kann doch schwerlich anders verstanden werden, als von der Bereitwilligkeit zur Vollziehung derselben. — V. 49. *Gedenke zum Besten Deines Knechtes* (vgl. 98, 3. 106, 45.) Deines *Wortes*, des von Dir verheissenen Beistandes; man vermisst aber bei דָּבָר sehr ungern das Suff. der 2. Pers. Im 2. Gl. steht יִחַל (sonst *hoffen*) in dem ungewöhnlichen Sinne von *hoffen lassen*, Hoffnung bei jemd. erregen. — V. 50. *Das ist mein Trost in meinem Elend, dass mich Deine Verheissung am Leben erhalten hat;* gemeint ist wohl: Deine Verheissung ist der Trost, der mich am Leben erhalten hat; ohne sie wäre ich bereits dem Tode verfallen. — V. 51. 52. Trotz aller Anfechtungen der Spötter ist der Fromme doch nicht vom Gesetze abgewichen; vielmehr hat er sich getröstet, und tröstet er sich noch jetzt mit der Hoffnung, die ihm aus getreuer Erfüllung der göttl. Gebote erwächst. Andd. denken bei V. 52. an die grossen Strafgerichte, die Gott in der Vorzeit gehalten hat. — V. 53. זלעפה] nicht: *Gluthwind*, der 11, 6 רוּחַ זְלָעָפוֹת heisst, sondern *Gluth*, des Zornes näml.; vgl. Klagel.

5, 10. — V. 54. *Gesänge*, d. h. wohl: so lieblich wie Gesang *sind mir Deine Vorschriften geworden.* בבית מגורי] *in meinem Fremdlingshause;* viell. mit Beziehung auf den Aufenthalt des Verf. unter Heiden im Auslande; doch ist die Sache nicht sicher, vgl. V. 19. und Stellen wie 39, 13. u. a. m. — V. 56. זאת וגו׳] Am besten wohl: *das ist mir zu Theil geworden*, mit Gottes Hülfe gelungen, *dass ich Deine Gebote bewahrte.* Andre minder passend: „das hab' ich eigen"; *Ewald:* „das habe ich doch gewonnen". — V. 57. Man würde gern חלקי ר׳ als die von dem folg. אמרתי abhängende Rede nehmen, vgl. 16, 5. 73, 26., aber die Auffassung des 2. Gl. wird dadurch sehr erschwert. Manche Ausleger wollen אמרתי gegen die Accente zum 2. Gl. ziehen und übersetzen: *ich habe mir vorgenommen Deine Worte zu beobachten;* was nicht empfohlen werden kann. Es wird daher, die Richtigkeit des Textes vorausgesetzt, am besten sein, zu erklären: *mein Theil, o Herr, sage ich* (oder viell.: *sagte ich* in meiner bisherigen Noth), *ist Deine Worte zu beobachten;* also אמרתי in die Rede eingeschaltet, wie אקרא 18, 4. — V. 58. Auch hier und in den folgenden VV. lässt sich das Perf. sehr wohl auf die letztvergangne Zeit beziehen: *ich habe um Deine Gunst gefleht*, indem ich sagte: *erbarme Dich mein* u. s. w. Die Bitte, wie sie hier vorliegt, ist zwar an sich ganz angemessen; doch möchte nach V. 25. 37. 40. 88. 107. 149. 154. 156. 159. חַיֵּנִי statt חַנֵּנִי zu lesen sein. — V. 61. Die חבלי רשעים dürfen nicht auf eine Fesselung im Gefängnisse bezogen werden, sondern nur auf gefährliche Nachstellungen, denn חֲבָלִים sind nicht *vincula*, sondern *laquei*, vgl. 18, 6. und unten V. 110. — V. 62. חצות-לילה] Vgl. *Ew.* §. 293 a. משפטי צ׳] wie V. 7., *Deine gerechten Satzungen.* — V. 63. Passend, nicht bloss für den Verf., sondern für jedes Mitglied der frommen Gemeinde. — V. 65. עשית] *hast Du erwiesen*, von jeher. — V. 66. *Das Gut des Verständnisses und der Erkenntniss lehre mich, denn an Deine Befehle glaube ich;* an Glauben fehlt es nicht, aber das Verständniss der göttl. Gebote wird leicht mangelhaft sein, und diesem Mangel möge Gott durch Belehrung abhelfen. — V. 67. *Ehe ich gebeugt ward* durch die Strafen, die Gott über Israel verhängt hat, *irrte ich;* durch das Unglück erst ist Israel im Glauben befestigt, weil es den Grund desselben richtig erkannte. אמרתך] hier nicht von der Verheissung, sondern vom Gesetze, wie V. 11. — V. 69. *Sie flicken* gleichsam *Lügen zusammen*, ersinnen sie unter Benutzung dieses oder jenes Umstandes, der denselben einige Wahrscheinlichkeit verleiht; vgl. Hiob 13, 4. — V. 70. טפש] nur hier, aber sicher s. v. a. *feist*, d. h. fühllos, *sein;* vgl. zu 17, 10. 73, 7. שָׁעֲשַׁע, hier reflexiv, wie Jes. 11, 8.; die Constr. mit dem Acc. kommt nicht weiter vor. — V. 71. טוב-לי] Vgl. zu 73, 28. — V. 72. Auch hier ist טוֹב substantivisch zu fassen: *ein grösseres Gut für mich ist Deines Mundes Unterweisung, als Tausende* (von Sekeln) *Goldes und Silbers.* — V. 74. wird am passendsten als Wunsch genommen: *mögen die, welche Dich fürchten, mich sehen und sich* dabei *freuen*, dass es mir in Folge Deiner Hülfe wieder wohl geht, wie ich es verdiene, weil ich

vertrauensvoll auf Deine Verheissung hoffte; vgl. Stellen, wie 5, 12. 35, 27. 107, 42. u. ähnl. — V. 75. אמונה] durch eine Wirkung Deiner Treue gegen mich, die das richtige Heilmittel in jener Züchtigung (V. 67. 71.) anwandte. Die Stelle 88, 8. ist für das Verständniss des Acc. אמונה hier auf keine Weise zu gebrauchen. — V. 77. Vgl. V. 41. — V. 78. כי־שקר עותוני] *denn lügenhafter Weise* (nach V. 69.) und folglich ohne hinreichenden Grund *haben sie mich* (mein Recht) *beeinträchtigt.* — V. 79. Als Wunsch, wie V. 74.: *mögen sich mir zuwenden alle, die Dich fürchten;* gesprochen aus der Seele der einzelnen Frommen, deren Unglück selbst den Brüdern zum Theil als eine wohl nicht unverdiente Strafe Gottes erscheinen mochte. וידעי] Das Q'rî setzt וְיֹדְעֵי an die Stelle, was einen leichten natürlichen Sinn giebt und mit der ähnl. Wendung V. 63. übereinstimmt. Das K'tîb ist viell. bloss Schreibfehler; sonst müsste man es wohl als Perf. punctiren und als Relativsatz erklären: *und die da kennen Deine Verordnungen;* vgl. den ähnlichen Fall V. 136.; doch ist die Wendung hier nicht ohne grosse Härte. Andd. wollen וְיֵדְעוּ aussprechen: *und mögen sie* (immer besser) *erkennen* u. s. w., vgl. V. 125. — V. 80. *Mein Herz sei unsträflich in Deinen Vorschriften,* d. h. in deren Haltung, vgl. 19, 12. — V. 81. 82. כלה, *desiderio confici*, wie 69, 4. 84, 3. *Nach Deinem Worte, Deiner Verheissung,* d. i. nach deren Erfüllung. — V. 83. *Ewald* sehr passend, und ähnlich wie bei 21, 12.: „möge ich auch geworden sein — doch habe ich nicht vergessen —". Gewöhnlich übersetzt man: *denn ich bin geworden —*, wornach im 2. Gl. ein כִּי *aber* zu ergänzen wäre, vgl. V. 87. *Der Schlauch im Rauche* soll wohl das äussere Verfallen und Zusammenschrumpfen bezeichnen. — V. 84. Die Hinweisung auf die Kürze des Lebens beruht auf dem natürlichen Gefühle der einzelnen Frommen, die auf Gottes Hülfe harren; vgl. Stellen, wie 89, 48. und zu 102, 13. — V. 85. שיחות] Vgl. 57, 7. Wegen des 2. Gl.: *die nicht Deinem Gesetze gemäss sind,* sich verhalten, vgl. zu V. 38. — V. 86. שקר] *ohne hinreichenden Grund,* vgl. zu V. 78. und oben 38, 20. 69, 5. — V. 87. בארץ] Schwerlich darf man erklären: *am Boden* oder gar: *auf den Boden* (mich werfend); vielmehr wird der Sinn sein entw. *auf Erden* (*Ew.* u. AA.) oder *im Lande,* sei es nun dass man dabei an das heil. Land denken will, oder etwa an das fremde Land, wo sich der Verf. aufgehalten haben mag; vgl. die Vorbemkgen. — V. 88. חיני] hier sehr deutlich: *erhalte mich am Leben.* — V. 89. Gottes Wort steht *mit,* d. h. gleich *dem Himmel* fest und unerschütterlich da, wie seine Treue 89, 3. von ihm mit dem Himmel festgestellt wird; die Erfüllung kann daher am Ende nicht ausbleiben. — V. 90. Gottes Treue währt ewig; zur Bestätigung wird auf die ebenfalls von ihm festgestellte und daher nicht wankende Erde hingewiesen. — V. 91. Wahrsch. ist der Sinn: *nach Deinen Verfügungen bestehn sie heute* noch, näml. der Himmel und die Erde, die eben dadurch Bürgschaft geben, dass auch Gottes Verheissungen werden erfüllt werden. *Alles* (Himmel und Erde) leistet Dir den schuldigen Gehorsam, wie der Knecht dem Herrn. Die Ausleger weichen

hier zum Theil sehr ab; *v. Leng.:* „für Deine Gerichte sie stehn (noch) heute, näml. zur Ausführung derselben"; *Ewald:* „man harrt auf Deine Urthel jetzt"; *Hitzig:* „Deine Verfügungen bestehn noch heute", was auf keinen Fall gebilligt werden kann. — V. 95. לי קוו] *sie lauern mir auf;* vgl. 56, 7. Die Verbindung beider Versglieder ist ähnlich, wie V. 83., nur ohne die Part. פִּי zu Anfang. אֶתְבּוֹנָן mit dem Acc., *ich merke* (sorgfältig) *auf Deine Verordnungen;* vgl. *Ew.* §. 124 b. — V. 96. רחבה] *weit reichend*, d. i. nach dem Gegensatze im 1. Gl. *unbeschränkt.* — V. 98. מצותיך ist ganz als Sing. behandelt, indem auch das folg. הִיא darauf zurückgeht; vgl. *Ew.* §. 307 a. Die LXX. drücken den Sing. aus. *Denn für immer sind sie mein;* ich habe sie mir ganz angeeignet; ähnlich ist V. 111. im. 1. Gl. — V. 99. *Einsichtiger bin ich, als alle meine Lehrer*, d. h. als die, welche mich belehren wollen, mir namentlich einen anderen Glauben und anderes Verhalten predigen, als mir von Dir anbefohlen sind; ohne Zweifel ein Zug aus der Erfahrung in jenen Zeiten. — V. 101. כלאתי] *ich habe zurückgehalten* jederzeit; wegen der Form vgl. *Ew.* §. 198 b. — V. 103. Das Verbum im Plur. fällt bei dem Sing. אִמְרָתֶךָ sehr auf; die alten Versionen drücken aber אִמְרֹתֶיךָ im Plur. aus, nach einer viell. richtigen Conjectur. Uebrigens vgl. *Ew.* §. 307 b. Ob hier unter dieser Bezeichnung Verheissungen zu verstehen sind, oder vielmehr Gebote, von denen vorher und nachher die Rede ist, lässt sich bei dem oft so freien Gedankengange des Verf. nicht mit Sicherheit entscheiden. — V. 104. *Aus Deinen Geboten werde ich einsichtig,* vgl. V. 100., entnehme ich gleichsam Einsicht; und eben weil sie mich einsichtig machen, hasse ich *jeden Lügenpfad*, jede falsche Religion; vgl. V. 29. — V. 107. Zum 2. Gl. vgl. V. 25. — V. 108. Die *freiwilligen Opfer des Mundes* sind hier Gebete, Bitten; anderswo werden Dankgebete geopfert, 50, 14. Vgl. noch 51, 19. — V. 109. *Mein Leben ist beständig in meinen Händen*, d. h. es steht auf dem Spiele; vgl. Stellen wie Richt. 12, 3. Hiob 13, 14. u. a. m. Ueberhaupt ist parallel V. 87. — V. 111. Zum 1. Gl. vgl. V. 98. am Ende. Wegen חֶמְדָּה s. *Ew.* §. 184 c. am Ende. — V. 112. עקב] wie V. 33. Die Verbindung mit לעולם erinnert an die ähnliche Häufung V. 44. — V. 113. סעפים] die *Zweifler*, die ihres Glaubens nicht sicher sind, σκεπτικοί. Die Form des Nomens nach *Ew.* §. 155 e. — V. 116. משברי] *wegen meiner Hoffnung*, indem dieselbe nicht in Erfüllung geht. Man könnte viell. auch gradezu erklären: *so dass meine Hoffnung aufhörte;* vgl. *Ges.* lex. man. p. 537 a. (unter 5. am Ende.) — V. 117. ואשעה] nach *Ew.* §. 142 c. durch Vermischung von לא׳ und לה׳ statt וְאֶשְׁעֶה; doch vgl. auch §. 228 c., wo die Möglichkeit einer andern Entstehungsweise offen gelassen wird. Jedenfalls ist die überlieferte Punctation bei diesem Verbum befremdend. — V. 118. סלית] *Du achtest gering*, nur hier. Das 2. Gl. wird am besten erklärt werden: *denn eitel*, erfolglos, *ist ihr Trug* (*Ew.*). — V. 119. סיגים] *als Schlacken.* Das 2. Gl. erscheint in dier Verbindung wenig passend. Der folg. V. knüpft wieder an das 1. Gl. an. — V. 120. Die göttl. Strafgerichte (vgl. V. 43.) erfüllen den, der

sie sieht, mit Furcht und Schauder. — V. 121. *Nicht wirst Du mich überlassen*, Preis geben; eine ungewöhnliche Verwendung von חִנַּיחַ. Genau genommen wird mit Zuversicht erwartet, dass Gott der gegenwärtigen Bedrückung (vgl. V. 134.) bald ein Ende machen werde. — V. 122. *Verbürge Dich für mich zu Gutem*, d. i. wahrsch.: tritt für mich ein, meinen Unterdrückern gegenüber, damit meine Sache ein gutes Ende nehme, gut für mich ausfalle. — V. 123. Vgl. V. 81. f. *Und nach Deiner gerechten Verheissung;* indem die Verheissung auf dem Grundsatze gerechter Vergeltung beruht. — V. 126. *Zeit ist's zu handeln*, sich thätig zu zeigen; *denn* die Abtrünnigen *haben Dein Gesetz gebrochen.* — V. 127. Der Anschluss an das Vorige durch עַל־כֵּן erscheint wenig angemessen; viell. soll noch an das 1. Gl. von V. 125. gedacht werden. — V. 128. Im 1. Gl. ist nach *Ewald's* richtiger Bemerkung das zweite כל eben so überflüssig und bedeutungslos, als das Suff. der 2. Pers. an dem Worte מִקּוֹדֶיךָ unentbehrlich; man hat zu lesen: כָּל־פִּקּוּדֶיךָ יָשָׁרְתִּי *alle Deine Gebote billige ich*, halte ich für recht; oder viell. אֲשָׁרְתִּי *preise ich*, obgleich auch dieses Verbum immer in etwas ungewöhnlicher Weise gesetzt wäre. — V. 130. פֵּתַח דְּ] Wahrsch.: *die Offenbarung Deiner Worte* (*Ew.*), nicht, wie von Andd. übersetzt wird: die Erklärung, Erläuterung. — V. 132. *Nach einem Rechte* (Vorrechte), *das die Freunde Deines Namens besitzen.* — V. 133. Ob אָוֶן hier die *Sünde* bezeichnet, vor deren Herrschaft über sich der Fromme geschützt zu sein wünscht (vgl. das 1. Gl.), oder ob es vielmehr die *Schlechtigkeit*, Nichtswürdigkeit der Gegner sein soll (vgl. V. 134. im 1. Gl.), lässt sich nicht mit Sicherheit entscheiden. — V. 136. *Von Wasserbächen rinnen meine Augen* vgl. Klagel. 3, 48. 1, 16. u. ähnl. St. *Ew.* §. 281 b. *Ueber* die, *welche Dein Gesetz nicht halten;* vgl. *Ew.* §. 323 b. — V. 137. יָשָׁר] Vgl. *Ew.* §. 306 a. am Ende. Möglich ist indessen, dass der Verf. schrieb: וְיָשָׁר בְּמִשְׁפָּטֶיךָ. — V. 138. Der Sinn soll wahrsch. sein: Du hast es angeordnet, dass Deine Verordnungen sehr gerecht und sehr zuverlässig sind. Das Adv. מְאֹד bestimmt beide Eigenschaften näher, die hier in abstracter Form mit dem Werthe von Infinitiven (und das erste zugleich als Regens eines Genitivs) erscheinen, ebenso wie Jes. 47, 9. Es wäre in der Ordnung gewesen, bei dem zweiten Nomen אֱמוּנָה durch ein Suff. wieder auf den Genit. עֵדְוֹתֶיךָ hinzuweisen; vgl. zu 111, 1. — V. 139. *Zu Grunde hat mich gerichtet* (und richtet mich fortwährend) *mein Eifer*, mein heftiger Zorn darüber, *dass meine Feinde* (die Abtrünnigen) *Deiner Worte vergessen haben.* — V. 141. Dennoch *vergesse ich nicht* u. s. w.; vgl. V. 95. 143. — V. 142. Wahrsch. ist gemeint: Deine Gerechtigkeitspflege entspricht allezeit der wahren Gerechtigkeit, Deine Lehre ist durchaus eine wahre. — V. 145. *Deine Vorschriften will ich halten*, als Grund für die Gewährung der ausgesprochenen Bitte. Dem Gedanken nach ist das durch וָ eingeleitete 1. Gl. des folg. V. nicht verschieden. — V. 147. קִדַּמְתִּי בַנֶּשֶׁף] Viell. bloss: *früh bin ich auf in der* (Morgen-) *Dämmerung* (*Ges.* thes. p. 1193 a.). Man könnte zwar versuchen: *ich komme* (Dir mit Gebet) *entgegen;* indessen spricht V. 148. nicht

dafür. Das K'tîb לְבָרֵיךְ hätte wohl füglich beibehalten werden können; das Q'rî hat jedoch die Parallelstellen V. 81. 114. für sich. — V. 148. *Meine Augen kommen den Nachtwachen zuvor*, thun sich auf, bevor noch die (in Nachtwachen eingetheilte) Nacht abgelaufen ist; nach *Ges.* thes. a. a. O. Doch wäre der Ausdruck seltsam gewählt. Viell. ist mit Andern zu erkl.: *vor Ablauf der einzelnen Nachtwachen* wache ich auf, also mehr als einmal in der Nacht, immer wieder getrieben *nachzudenken über Deine Verheissung.* — V. 150. *Es nahen sich* feindselig *die dem Verbrechen nachjagen* (vgl. Stellen, wie Hos. 12, 2.), *während sie sich von Deinem Gesetze fern halten.* — V. 151. Doch ist auch der Herr dem Frommen allezeit nahe mit seiner Hülfe; wegen des Ausdrucks vgl. 69, 19. Und überdies sind alle seine Befehle, die jener befolgt, zuverlässig, sodass man ohne Furcht und voll Vertrauen sie vollziehen mag. — V. 152. *Längst habe ich aus Deinen Verordnungen erkannt, dass Du sie für ewige Zeiten gegründet*, festgesetzt hast; ihre Vollkommenheit bürgt dafür. — V. 154. רִיבָה] mit dem Tone auf der letzten Sylbe, wie 43, 1. 74, 22. לְאִמְרָתֶךָ] *wegen Deiner Verheissung;* nach Andern: *in Gemässheit* derselben = כְּאִמְרָתֶךָ V. 58. Viell. hätte auch hier כְּ stehen sollen. — V. 155. רְחוֹק] Vgl. *Ew.* §. 306 a. — V. 158 בֹּגְדִים] *Verräther*, die Abtrünnigen. אִמְרָתֶךָ] hier vom Gesetze zu verstehn; vgl. zu V. 67. 103. — V. 160. רֹאשׁ־דְּבָרְךָ] *Die Summe*, der Inbegriff *Deines Wortes* ist Wahrheit; alle Theile der göttl. Offenbarung stellen zusammen die Wahrheit dar. Im 2. Gl. ist wohl zu lesen: פָּל־מִשְׁפְּטֵי צִדְקֶךָ, vgl. V. 7. 62. 106. 164. — V. 161. Das 2. Gl.: *aber vor Deinem Worte bebt mein Herz*, nicht vor ihnen. Das K'tîb zu ändern war hier auf keinen Fall Grund vorhanden. — V. 164. שִׁבְעְתַּיִם] Vgl. *Ew.* §. 229 d.; viell. bezieht sich die Zahl auf eine bestimmte Sitte der Frommen zu jener Zeit. — V. 167. וְאֹהֲבִם] Vgl. *Ew.* §. 192 d. — V. 172. רִנְּנָה וגו׳] *Meine Zunge besinge Dein Wort*, das Gesetz, vgl. V. 158. עָנָה hier mit dem Accus. des besungenen Gegenstandes; anderswo mit לְ, wo es sich aber um Personen handelt, wie 147, 7. — V. 176. *Wie ein verirrtes Schaf*; sehr passend für den im Auslande lebenden Israeliten; vgl. die Vorbemkgen. Genaue Hdschriften und Ausgg. haben hier das regelmässige תְּשָׁה; die Lesart פְּשֵׁה ist verwerflich.

PSALM CXX.

Inhalt. Zu dem Herrn rief ich (oft) in meiner Noth und er erhörte mich V. 1. Errette (auch jetzt) mich, Herr, von trügerischer Zunge! V. 2. Was nützt sie Dir? (was nützen Dir) scharfe Pfeile von Kriegern? V. 3. 4. Weh mir, dass ich unter Fremden wohnen muss! V. 5. Lange genug habe ich bei solchen gewohnt, die den Frieden hassen, welchen ich liebe V. 6. 7.

V. 1. kann als Einleitung betrachtet werden; das Uebrige zerfällt dann passend in zwei parallele Strophen von je drei VV.

Wenn der Gang des Gedichtes in der oben gegebenen In-

haltsübersicht im Wesentlichen richtig dargestellt ist, so wird dasselbe für den gottesdienstlichen Gebrauch frommer Gemeinden in der Zerstreuung bestimmt sein. Die Schwierigkeiten des Verständnisses sind aber bei diesem Ps. leider so gross, dass eine genauere Erkenntniss der zum Grunde liegenden historischen Verhältnisse kaum mehr möglich ist; vgl. noch unten zu V. 5.

V. 1. Man würde diesen V. gewiss am ersten auf irgend ein bestimmtes Factum zu beziehen geneigt sein, wenn noch etwas Anderes nachfolgte, als Bitte und Klage. Da aber selbst am Schlusse keine Beziehung auf die erfolgte Errettung des Redenden wiederkehrt, so wird man — die Vollständigkeit des Gedichtes vorausgesetzt — fast gezwungen, die einleitenden Worte nur von der bisherigen Erfahrung des Redenden überhaupt zu verstehn, ähnlich wie 3, 8. im 2. und 3. Gl., 4, 2. im 2. Gl. Diese Erfahrung veranlasst dann in dem gegenwärtigen Falle die neue Bitte, welche V. 2. vorgetragen wird. בצרתה לי] Vgl. 18, 7. und wegen der Form des Nomens zu 3, 3. — V. 2. Bei der *Lügenlippe* und der *trügerischen Zunge* wird man nothwendig an nicht gehaltene Versprechungen, viell. zugleich an Verläumdungen u. dgl. zu denken haben. רמיה] natürlich als Adj. zu לָשׁוֹן; vgl. Mich. 6, 12. *Gesen.* thes. p. 763 b. Der Ausdruck ist von dem nicht gehörig gespannten und darum nicht richtig treffenden Bogen (s. zu 78, 57.) auf die Zunge übertragen, deren Verheissung nicht gehalten wird. — V. 3. 4. Das Verständniss dieser beiden VV. ist besonders schwierig. Da im vorhergehenden V. der Herr angeredet war, so erscheint es am natürlichsten, die Anrede auch hier auf ihn zu beziehen, und dann muss לשון ר׳ Subj. sein: *was giebt Dir und was bringt Dir für Nutzen eine trügerische Zunge?* Die Frage stünde in ähnlicher Wendung, wie z. B. 6, 6. im 2. Gl. Dass auf solche Frage keine Antwort erfolgt, versteht sich von selbst, und V. 4. erscheint etwa als eine Erweiterung des Subjects: was geben und nützen Dir *Kriegerpfeile, geschärft bei Ginsterkohlen?* Mit diesen Worten, wenn sie wirklich so zu verstehn sind, wird natürlich ein neuer Umstand vorgeführt, der dem Redenden in ähnlicher Weise, nur in noch höherem Masse nachtheilig ist, als die trügerische Zunge; er wird von seinen heidnischen Umgebungen nicht bloss hinterlistig getäuscht, sondern auch thätlich angegriffen, mit Kriegsgeschossen verfolgt, sodass er seines Lebens nicht sicher ist; vgl. unten V. 6. 7. Die Verba stehn V. 3. in der grammatischen Hauptform (d. h. im Masc. und Sing.) nach *Ew.* §. 306 a. vor dem fem. Subj. לשון ר׳ und dem Plur. חצי ג׳; mit לָהַּ wechselt bei dem stärksten Pausalaccente des V. die Pausalform לָהַּ *Ew.* §. 74 c. Das Schärfen der Pfeile bei Kohlenfeuer soll, wie bei andern Völkern, so auch bei den Arabern vorkommen. Ob רְתָם wirklich der *Ginster* sei, wie man nach dem Arab. anzunehmen geneigt ist, lässt sich nicht mit Sicherheit ermitteln; die hebr. Ausleger verstehn darunter den *Wachholder.* So wie die Stelle hier erklärt ist, scheint sie auch *M. Mendelssohn* verstanden zu haben; von anderweitigen Auffassungen, die in Betracht kommen könnten, mögen hier noch folgende erwähnt

werden. Zunächst liesse sich V. 4. von V. 3. ganz trennen und als eigner Satz erklären, unter Ergänzung des Subjects aus dem Vorhergehenden, etwa in dieser Weise: „Kriegerpfeile (sind sie, die Lügenlippe und die trügerische Zunge,) geschärft bei Ginsterkohlen"; doch ist die Ergänzung nicht ohne Härte, auch nicht sehr passend, da die Zunge vielmehr dem Bogen entspricht, der Pfeile entsendet, als den Pfeilen selbst. Die Anrede könnte ferner trotz V. 2. nicht an Gott, sondern an den Frevler gerichtet sein: „was giebt (bringt) dir und nützt dir eine trügerische Zunge? (Sie bringt dir) Kriegerpfeile u. s. w.", als Strafe näml., welche Gott über dich verhängen wird. Hiergegen spricht vornehmlich der Umstand, dass es seltsam wäre, wenn Gott als Strafe Pfeile sendete, die *an Kohlenfeuer* gehärtet und geschärft wären. Noch bedenklicher freilich wäre es, wenn man, wie gewöhnlich geschieht, übersetzte: „scharfe Pfeile *sammt* Ginsterkohlen"; denn letztere können doch unmöglich ohne Weiteres als ein Züchtigungsmittel angesehen werden. Andre nehmen V. 3. Gott selbst als Subj. und die (fem.) Zunge als angeredet, trotz des masc. לָךְ. Der Sinn soll sein: „wie wird er (Gott) dich strafen und züchtigen, du trüg. Zunge!" mit Bezugnahme auf die Schwurformel: כֹּה יַעֲשֶׂה־לְּךָ אֱלֹהִים וְכֹה יוֹסִיף 1 Sam. 3, 17. 2 Sam. 3, 35. Dies ist allerdings eine beachtenswerthe Parallele; aber dann soll sich V. 4. als eine Art von Aequivalent für die trügerische Zunge anschliessen: „ihr scharfen Mörderpfeile sammt glühenden Ginsterkohlen!" (*Ew.*) Hiergegen ist zu erinnern, dass die Zunge zwar anderswo mit einem scharfen Schwerte verglichen wird (s. oben 57, 5. 59, 8.), oder mit einem scharfen Messer (52, 4.), aber mit Pfeilen nicht, und dass sie noch viel weniger passend mit Ginsterkohlen verglichen werden kann, wenn diese auch noch so lange Feuer halten. Eher liesse sich noch V. 4. als Antwort auf die Frage V. 3. nehmen, sodass das göttl. Strafgericht dadurch näher bezeichnet würde, obgleich auch dies, wie schon oben bemerkt wurde, nicht ohne Bedenken ist. — V. 5. Dass die Perfecta sich hier auf die Gegenwart mit erstrecken, ist schon mit Rücksicht auf die gegenwärtige Klage (אוּרַי־לִי) unzweifelhaft: *weh mir, dass ich* (als Fremdling) *weile* (weilen muss) *bei Meschech!* Die Constr. mit dem Accus. wie 5, 5. *Dass ich wohne* (wohnen muss) *bei den Zelten Qedar's!* Nun weilt freilich Niemand zugleich bei dem jedenfalls dem Norden angehörenden Meschech und bei den arabischen (ismaelitischen) Kedarenern, und wahrsch. deshalb erkennen die meisten der alten Versionen in dem Worte מָשַׁךְ gar nicht den aus Gen. 10, 2. und aa. Stellen bekannten Volksnamen an, sondern erklären dasselbe von langer Dauer; LXX.: οἴμμοι ὅτι ἡ παροικία μου ἐμακρύνθη. Doch ist diese Auffassung gewiss verwerflich und ebensowenig wird es rathsam sein, die Schwierigkeit der Nebeneinanderstellung von משך und קדר dadurch zu beseitigen, dass man משך mit *Hitzig* (II. S. 193. f.) durch דַּמֶּשֶׂק erklärt. Man wird vielmehr bei jenem Volksnamen aus Gen. 10, 2. stehn bleiben müssen, der gewöhnlich, doch ohne hinreichenden Grund, als die hebr. Namensform für die *Moscher*

am schwarzen Meere genommen, von *Knobel*, nach ebenso ungenügender Muthmassung, auf die *Ligyer* (Ligurer) gedeutet wird. Dann ist es aber klar, dass nicht der Verf. des Ps. selbst sei es bei Meschech, sei es bei Qedar wohnte, als er das Gedicht schrieb, sondern dass dieses nur in allgemeinerem Sinne für israelitische Gemeinden in der Zerstreuung überhaupt von einem Glaubensgenossen geschrieben sein kann, der deren Geschick beklagte; einem solchen, in der Ferne Stehenden konnte es gestattet sein, einige bestimmte Völker, in deren Mitte manche Israeliten unter Bedrückungen und Anfeindungen aller Art wohnten, herauszugreifen und statt aller möglichen namhaft zu machen. Dabei bleibt freilich die Annahme vollkommen zulässig, dass der Dichter die traurige Lage der in der Zerstreuung lebenden Glaubensgenossen aus eigner früherer Erfahrung kannte, einst viell. selber sowohl in Meschech, als bei den Zelten Qedar's als unwillkommener und unbefriedigter Gast geweilt hatte. Dieselbe Annahme läge auch für solche Ausleger sehr nahe, welche V. 1. auf eine bestimmte einzelne Thatsache beziehend, den ganzen übrigen Ps. als die Anführung der nunmehr bereits erhörten Bitte, den Dichter als einen aus der Zerstreuung glücklich zurückgekehrten Einzelnen betrachten. Wer dagegen den Ps. als die Herzensergiessung eines noch unter Heiden lebenden Israeliten, oder als ein Gebet des ganzen israelitischen Volkes ansieht, für den muss die Nennung jener beiden Völker neben einander äusserst befremdlich sein; der einzelne Israelit in der Fremde würde natürlicher Weise eben dasjenige Volk nennen, in dessen Mitte er weilte, und kein andres daneben; wie aber Israel, von rohen und treulosen, den Frieden hassenden Völkerschaften angegriffen, wie *v. Leng.* meint, dazu kommen sollte, sich so auszudrücken, wie hier der Fall ist, ist gar nicht abzusehen. — V. 6. רבת] adverbiell wie 65, 10. u. ö., doch hier in Beziehung auf die Zeit: *lange genug.* שכנה־לה] Die Modification des Sinnes, welche in dem hinzugefügten לה liegt, ist so fein, dass sie sich im Deutschen nicht wohl wiedergeben lässt; sehr ähnlich ist 123, 4. נפשי] nach *Ewald's* Bemerkung: „weil es sich hier vom innersten Gefühle, Lust oder Unlust der Seele handelt." — V. 7. אני־שלום] Der Sinn kann wohl nicht zweifelhaft sein: *ich* zwar *bin friedlich gesinnt;* ob man aber mit Recht שלום als das abstracte Nomen *Frieden* ansieht, das die Stelle eines concreten Prädicats vertritt, ist sehr die Frage. Man beruft sich allerdings auf Stellen wie 109, 4. 110, 3. und ähnliche; aber die erste dieser Stellen ist sehr anstössig und der Text dort wahrsch. beschädigt (s. oben), während sich andre um Vieles natürlicher erklären, als hier möglich sein würde. Viell. darf man שלום gradezu in dem Sinne von *friedliebend* nehmen, welcher nicht auffallender wäre, als die Bedtg. *securus* 69, 23. oder *amicus* 55, 21. Die folgenden Worte stehn sehr abgerissen da: *und wenn ich rede, so sind sie zum Kriege* bereit, oder *für den Krieg* gestimmt; wenigstens bei אדבר hätte man wohl eine Ergänzung des Sinnes erwarten dürfen. Manche Ausleger ergänzen aus dem Vorhergehenden שָׁלוֹם, natürlich als Abstr.: „wenn ich Frieden rede" (d. h.

Friedliches), oder: „von Frieden rede“; etwas allgemeiner *de Wette:* „wenn ich rede, näml. in dieser Gesinnung“. Auch bei dem letzten Gl. wollen die Ausleger zum Theil etwas ergänzt wissen, etwa: „so erheben sie sich — zum Kriege“ od. dgl. Der ganze V. ist jedenfalls nicht ohne eine gewisse Härte im Ausdrucke.

PSALM CXXI.

Inhalt. „Nach den Bergen schaue ich aus, auf Hülfe hoffend“ V. 1. „Meine Hülfe kommt von dem Herrn!“ V. 2. „Möge er dich schützen und nicht schlummern!“ V. 3. „Nicht schlummert Israel's Wächter!“ V. 4. — Der Herr ist dein Wächter, dein Schutz bei Tag und Nacht und immerdar V. 5—8.

Das Ganze besteht aus zwei eng verbundenen Theilen, deren liturgische Bestimmung klar ist und deren Gestaltung (ähnlich wie bei Ps. CXVIII.) einen Blick in die äussere Anordnung des hebr. Gottesdienstes zu thun erlaubt. Die erste Hälfte des Ps. ist ohne Zweifel von wechselnden Stimmen vorgetragen worden. Eine einzelne Stimme beginnt zaghaft, Hülfe hoffend, ohne zu wissen, woher diese kommen soll. Die Gemeinde erwiedert in vollem Vertrauen V. 2. Die Einzelstimme spricht den Wunsch aus, dass die Hoffnung der Gemeinde nicht getäuscht werden möge V. 3. Die Gemeinde ist dessen sicher V. 4. Der zweite Theil V. 5—8. hat ganz das Ansehen einer feierlichen, durch den (oder die) Priester vorgetragenen Bestätigung des gläubigen Vertrauens der Gemeinde. Durchweg können je zwei VV. als Strophe verbunden gedacht werden.

Die Situation führt nicht mit Nothwendigkeit auf einen Standpunct ausserhalb Jerusalem's; denn auch in der Stadt konnte man einer Hülfe von aussen entgegenzusehen geneigt sein, die doch die Frommen nur von Gott selber erwarteten, wie das Lied so schön ausspricht. Dasselbe kann durch irgend eine Gefahr veranlasst sein, die etwa zur Zeit des maccabäischen Kampfes drohte. Sicherheit ist indessen sowenig rücksichtlich des örtlichen Standpuncts, als der näheren Zeitbestimmung zu erreichen. *Hitzig* (II. S. 196.) denkt an die Zeit nach Jonathan's Tode.

V. 1. *Nach den Bergen* wird ausgeschaut um Hülfe; dort kann sie plötzlich erscheinen, wenn die Befreundeten die Höhe erreicht haben. Dass hier nicht etwa der Gedanke an eine Hülfe vom Berge Zion her zum Grunde liegt, auch wenn man dem Redenden seinen Standpunct ausserhalb Jerusalem's anweist, ist aus dem 2. Gl. klar, wo noch völlige Ungewissheit über den Ausgangspunct der gehofften Hülfe herrscht. — V. 2. Antwort der ganzen frommen Gemeinde auf die Stimme der Kleingläubigen: *meine Hülfe kommt von dem Herrn*, geht von ihm aus, dem allmächtigen Schöpfer, der also ohne allen Zweifel helfen kann, so gross auch die Gefahr sein mag. — V. 3. „Möge sich das Vertrauen der Gemeinde bewähren!“ Der Wunsch ist hier, als Aeusserung derselben Stimme, der V. 1. angehörte, ganz am rechten Orte und somit jede minder natürliche Erklärung

der Partikel אַל überflüssig. *De Wette* meinte, dieselbe stehe *indicative* (= לֹא); *Ewald* statuirt eine Frage: „er wird doch deinen Fuss nicht wanken lassen u. s. w.?“ d. h. unmöglich wird und kann er wanken lassen. — V. 4. Die Erwiederung der Gemeinde, für welche eine schönere Wendung nicht hätte gewählt werden können. — V. 5. Bestätigung, wie es scheint, durch die höhere, priesterliche Auctorität. Einige Ausgg. sollen hier שֹׁמְרֶיךָ (in der Pluralform) lesen; die allein beglaubigte Lesart ist jedoch שֹׁמְרֶךָ im Sing. Die letzten Gll. sind zu erklären: *der Herr ist dein Schatten*, d. h. der dich schützende Schatten; er ist (als dein Beistand) *dir zur Rechten;* vgl. 16, 8. 110, 5. — V. 6. *Noch der Mond bei Nacht*; viell. hat bloss der Parallelismus die Erwähnung des Mondes neben der Sonne veranlasst, ohne dass der Dichter grade von einer schädlichen Einwirkung des Mondlichts auf den Menschen wusste; wahr ist jedoch, dass der Glaube an eine solche im neueren Oriente sehr verbreitet und möglicher Weise sehr alt ist. — V. 8. *Deinen Ausgang und deinen Eingang;* im Hause und ausser Hause, wo du gehst und stehst, wird er dich behüten; vgl. Deut. 28, 6.

PSALM CXXII.

Inhalt. Ich freue mich über die, die zu des Herrn Hause ziehen V. 1. Einst standen auch unsre Füsse in den Thoren der Stadt, der wiedererbauten, V. 2. 3. zu der die Stämme zogen, dem Herrn zu danken, wo David's Haus Gericht hielt V. 4. 5. Betet für Jerusalems Heil! V. 6. 7. Um der Brüder und Freunde willen, wünsche ich ihm Heil, um des Gotteshauses willen! V. 8. 9.

V. 1. bildet den Eingang, die übrigen VV. sind sehr deutlich paarweise zusammengeordnet.

Das Lied wird für Gemeinden ausserhalb Jerusalem bestimmt gewesen sein und scheint auf Veranlassung der jährlich wiederkehrenden Festreisen von den Zurückbleibenden vorgetragen zu sein Darauf deutet namentlich V. 4. hin und nirgend zeigt sich ein Grund, bei V. 1. an irgend eine andere speciellere Veranlassung zur Reise nach dem wiedererstandenen Jerusalem zu denken. Eine nähere Andeutung des Zeitalters fehlt; doch möchten Haltung und Sprachgebrauch am ersten in die Zeit nach den maccabäischen Kriegen führen, als Jerusalem von Jonathan und Simon wieder aufgebaut war, 1 Macc. 10, 10. ff. 12, 36. f. 13, 10.

V. 1. שמחתי וגו׳] Der Sing. rührt wohl daher, dass der Dichter zunächst von seiner persönlichen Erfahrung ausgeht; da er aber für die Gemeinde schreibt, so tritt sofort V. 2. der Plur. an die Stelle. Doch kehrt am Schlusse der Sing. nochmals wieder V. 8. 9. נֵלֵךְ] *wir gehn*, ziehen hin. Viell. sind die Pilger noch anwesend und werden gleichsam von der Gemeinde mit diesem Liede entlassen. — V. 2. Was den Pilgern bevorsteht, das kennt der muthmaasslich grössere Theil der Gemeinde, oder doch der ältere, längst aus eigner Erfahrung und gern erneuert er das Andenken an die Zeit des eignen Besuchs

der heil. Stadt. Bei der Uebertragung wird es nöthig sein eine Zeitbestimmung auszudrücken, die im Hebr. fehlt und fehlen kann: *einst standen unsre Füsse in deinen Thoren,* d. h. betraten auch wir deine Strassen und Plätze. Es werden aber die Thore besonders hervorgehoben, weil sie den Mittelpunkt des öffentlichen und geselligen Lebens im Oriente abgeben. — V. 3. Fortsetzung der Anrede, aber nicht ohne eine sehr eigenthümliche Wendung im 2. Gl.: *Jerusalem, die du (wieder) erbaut bist nach Art einer Stadt, die mit einander verbunden ist;* denn grade so ungewöhnlich, wie hier im Deutschen das „mit einander", erscheint auch im Hebr. das יחדו. Zur Erläuterung bemerkt *Gesen.* lex. man. p. 288 b.: *cuius ruinae lapidesque diu disiecti iterum coniuncti sunt. Ewald* übersetzt: *wie eine fest in sich geschlossene Stadt.* Es mag wohl eher an die Wiederherstellung der im Innern der Stadt, wie in der Ringmauer, entstandenen Lücken zu denken sein, als an die stadtmässige Bauart im Gegensatze gegen die ländliche, wie *de Wette* u. AA. meinten. Das לה hinter dem Verbum wird sich im Deutschen nicht füglich wiedergeben lassen; vgl. 120, 6. u. ähnl. Stellen. — V. 4. *Wohin Stämme zogen, Stämme Jah's;* wahrsch. mit Rücksicht auf ältere Zeiten, wo die Stammeintheilung des Volkes noch von andrer Bedeutung war, ohne Beziehung auf die Zeit, wo der Redende selbst Jerusalem besuchte, also ungefähr s. v. a.: wohin *vormals* Stämme zogen. עדות לישראל] *nach Gesetz* (Vorschrift, die) *für Israel* (bestand); vgl. *Ew.* §. 293 a. am Ende. Der Dichter meint Vorschriften, wie Ex. 23, 17. 34, 24. Deut. 16, 16. — V. 5. Während schon V. 4. als Zweck der Wallfahrt angegeben war, dass des Herrn Name an seinem heil. Wohnsitze selber gepriesen werden sollte, wird hier mit einer neuen Wendung (durch כי) noch auf einen andern Zweck hingedeutet: Jerusalem war der Ort, wo die Könige in eigner Person das Recht verwalteten, zugleich also der heilige und bürgerliche Mittelpunct für Israel, und auch die bürgerlichen Verhältnisse zogen die Stämme dorthin; sie suchten ihr Recht an der würdigsten Quelle, bei dem Hause David's. Ueber die Auffassung des Ausdrucks ישבו כסאות למ sind die Meinungen der Ausleger getheilt. Wahrsch. ist כסאות Subj. des Verbi und dann zu erklären: *ibi sedebant*, i. e. collocata erant *solia ad judicium* („dort thronten Stühle zum Gericht": *Ew.*); vgl. besonders *Gesen.* thes. p. 635 a. Andre ergänzen bei ישבו das Subj. und denken etwa an die Könige, mit Rücksicht auf das 2. Gl.: *dort thronten sie auf Sesseln zum Gerichte* (*Hitz.* u. Andd.); vgl. die Constr. 80, 2. 99, 1. — V. 6. Sinn des 1. Gl.: *betet für Jerusalem's Heil!* Im 2. Gl. wird sofort ein Segenswunsch für alle angefügt, deren Herz an Jerusalem hängt, und dabei sind wohl namentlich die Glaubensgenossen ins Auge gefasst, die eben im Begriffe sind, ihre Wallfahrt anzutreten: *wohl gehe es denen, die dich lieben!* Die Variante אֹהֲבַיִךְ statt אֹהֲלַיִךְ in einem alten Cod. bei *de-Rossi* kann auf den ersten Blick und mit Rücksicht auf den Inhalt von V. 7. ansprechen, verdient jedoch schwerlich den Vorzug vor der officiellen Lesart. ישליו] Die Pausalform bei der kleinen Pause, wahrsch. zur Erhöhung der Feierlichkeit des

Vortrages bei dem Segenswunsche. — V. 7. בחילך] *innerhalb deiner Mauern*, wie wir sagen würden; vgl. 48, 14. שלוה] *Glück* und Gefühl der Sicherheit. — V. 8. Die *Brüder und Freunde* müssen die Glaubensgenossen in Jerusalem sein. אדברה־נא] gleichsam: *lasst mich reden*, so dass נא: weder überflüssig, noch irrig steht, wie *v. Leng.* meint. שלום בך] wahrsch. als Wunsch: *Friede sei in dir*, in deiner Mitte, sodass die Rede selbst dem Verbum דַּבֵּר unmittelbar untergeordnet ist. Gewöhnlich übersetzt man: *will ich Heil aussprechen über dich* (Frieden reden über dich); es wäre aber bei diesem Sinne eine andre Präp. zu erwarten gewesen, näml. entweder עַל, vgl. *Ges.* lex. man. p. 210 a. unter g., oder auch אֶל nach 85, 9., oder endlich לְ nach Esth. 10, 3.; vgl. auch V. 9. am Ende.

PSALM CXXIII.

Inhalt. Zu Dir, o Gott, erhebe ich meine Augen V. 1. Auf ihn blicken wir, bis er sich unsrer erbarmt V. 2. Erbarme Dich unser, Herr; wir haben genug der Schmach getragen V. 3. 4.

Viell. ward V. 1. von andrer Stimme vorgetragen, als das Uebrige. V. 2. hätte wohl in zwei VV. zerlegt werden sollen und so eine Parallele zu V. 3. 4. bilden mögen.

Das kurze Gemeindelied stammt aus einer Zeit der Noth, die sich nicht genau bestimmen lässt; doch wird man Ursache haben, entw. an die Zeit der syrischen Bedrückungen zu denken, oder auch an die Lage einer bedrängten Gemeinde in der Zerstreuung.

V. 1. הושבי בשמים] *o Du, der da thronet im Himmel*; vgl. zu 113, 5. — V. 2. Knecht und Magd erwarten von der Hand der Herrschaft so Gutes, wie Schlimmes; dass hier mehr an das Gute gedacht werden soll, zeigt der Schluss des V. — V. 4. Zum 1. Gl. vgl. 120, 6. השאננים] Wegen der incorrecten Setzung des Artikels vor dem stat. constr. vgl. *Ew.* §. 290 d. am Ende. Die *Sorglosen* sind die in ihrer vermeintlichen Sicherheit übermüthigen (wahrsch. heidnischen) Bedrücker der Frommen. Auch im letzten Gl. ist die Constr. ungewöhnlich und viel weniger angemessen, als in andern Beispielen, wo das Genitivverhältniss durch den Gebrauch der Präp. לְ ersetzt wird; vgl. *Ew.* §. 292 a. Das K'tib ist zu lesen: לְגַאֲיוֹנִים, nach der Bildung bei *Ew.* §. 163 c. Die Gründe, weshalb das Q'ri dafür לְגַאֲי יוֹנִים *die Stolzen unter den Bedrückern* an die Stelle setzt, sind nicht deutlich, die Form גַּאֲי aber ist vom Sing. גַּאֲה (oder dafür גַּא Jes. 16, 6.) abzuleiten.

PSALM CXXVI.

Inhalt. Wäre nicht der Herr mit uns gewesen, spreche Israel, so wären wir von unsern Feinden verschlungen V. 1—3., von gewaltiger Fluth hinweggeschwemmt V. 4. 5. Gepriesen sei der Herr, der uns errettete! V. 6. 7. Sein Name ist unsre Hülfe V. 8.

Regelmässige Strophen lassen sich nicht ermitteln.

Dieses Danklied der Gemeinde (des gesammten Israels oder einer Gemeinde in heidnischem Lande) für Errettung aus einer grossen Gefahr kann durch eine besondre Veranlassung hervorgerufen sein; möglicherweise aber geht dasselbe ganz im Allgemeinen auf die Wiederherstellung der Unabhängigkeit durch die maccabäischen Kämpfe.

V. 1. 2. *Wenn es nicht der Herr war, der für uns war*, den wir zum Beistande hatten, sondern irgend ein Andrer, minder Mächtiger, so waren wir verloren. *Als sich Menschen wider uns erhoben*, d. i. bloss: als man sich erhob, unsre Feinde näml. — V. 3. Wegen אֲזַי vgl. *Ew.* §. 103 e. *Sie hätten uns lebendig verschlungen*, wie sonst wohl die Hölle thut, vgl. oben 55, 16. und Spr. 1, 12. — V. 4. *Dann hätten die Gewässer uns hinweggeschwemmt;* vgl. Stellen wie 69, 2. 3. 16. 18, 17. u. dgl. m. נַחְלָה] *der anschwellende Sturzbach;* wegen der Form vgl. *Ew.* §. 173 h., es ist jedoch nicht gewiss, dass das tonlose *a* am Ende als urspr. Femininendung anzusehen ist. עַל־נַפְשֵׁנוּ] *über uns;* aber allerdings ist נֶפֶשׁ zur Bezeichnung der Person verwandt, weil es sich hier um das Leben handelte; vgl. 69, 2. — V. 5. Das Verbum voran im Sing. הַזֵּדִים] *die überwallenden*, schäumend das Bett überströmenden Gewässer. — V. 7. נִמְלָטָה] wahrsch. mit נַפְשֵׁנוּ zu verbinden, nicht mit צִפּוֹר. — V. 8. *Unsre Hülfe* besteht *in des Herrn Namen*, den wir anrufen, oder auch darin, dass der Herr den Namen „Gott Israel's" führt und sein Wesen diesem Namen entspricht; vgl. zu 20, 2.

PSALM CXXV.

Inhalt. Wer auf den Herrn vertraut, der wanket nicht V. 1. Der Herr schützt sein Volk immerdar V. 2. Denn nicht soll des Frevels Scepter auf dem Eigenthume der Pflichttreuen ruhen, damit sie nicht selbst in Sünde verfallen V. 3. Beglücke, Herr, die Guten! V. 4. Die zum Abfall Geneigten aber lasse er dahinfahren mit den Uebelthätern! Heil über Israel! V. 5.

Auch hier kann von regelmässigem Strophenbau nicht die Rede sein.

Der Ps. führt in eine Zeit, wo Israel bereits mit Zuversicht der völligen Befreiung vom Joche der Fremden (der syrischen Zwingherrn näml.) entgegensah, obgleich der Kampf noch keineswegs beendigt war und namentlich eine Säuberung der frommen Gemeinde von den zum Abfalle Geneigten wünschenswerth erschien. Eine genauere Zeitbestimmung ist nicht wohl möglich.

V. 1. Unerschütterlich, wie der Berg Zion selbst, auf welchem die Gemeinde beim Gottesdienste versammelt ist, ist das Glück derer, die fest auf den Herrn vertrauen. Wenn es von dem Berge Zion heisst: לְעוֹלָם יֵשֵׁב, so wird wohl in Betracht des parallelen Ausdrucks לֹא־יִמּוֹט mit *Gesen.* thes. p. 635 a. zu erklären sein: *er steht da für ewig.* Andre nehmen יֵשֵׁב hier in dem Sinne von *bewohnt sein*, vgl. *Ges.* ebenda p. 635 b. sq. — V. 2. Auch hier wird die nächste Umgebung zu einer Vergleichung benutzt: *rings ist Jerusalem von Bergen umgeben, und* ebenso *ist der Herr* gleichsam ein schützender

Gebirgswall *rings um sein Volk herum.* — V. 3. So ist es, *denn nicht wird* (oder *soll* nach Gottes Willen) *des Frevels Scepter auf dem Loose der Pflichtgetreuen ruhen*, dauernd lasten, wie allerdings nur zu lange der Fall gewesen und viell. zum Theil noch jetzt der Fall ist; denn Jerusalem zwar ist weder in Feindes Gewalt, noch in Gefahr, aber andre Theile des Landes können noch unter dem Drucke der Fremden seufzen. גורל הצ׳] hier natürlich, wie anderswo נַחֲלַת יִשְׂרָאֵל (Richt. 20, 6.) oder נַחֲלַת־בֵּית־יִשְׂרָאֵל (Ez. 35, 15.), s. v. a. das heil. Land. *Damit sie ihre Hände nicht nach Unrecht ausstrecken*, sich durch das Beispiel und die Verführung der Frevler nicht verleiten lassen, selbst am Götzendienste und anderem Frevel Theil zu nehmen. *Ewald* denkt vielmehr an Selbstrache und Unrecht gegen die Frevler, wozu kein Grund vorhanden sein möchte. — V. 4. לישרים ב׳] ohne Artikel, also: *und solchen, die in ihrem Herzen* (in ihrem Innersten, wahrhaft) *redlich sind.* — V. 5. *Die aber beugen ihre krummen* Pfade, *die möge der Herr dahinfahren lassen mit den Uebelthätern;* „die ihre krummen Pfade beugen" sind diejenigen, die ihre Pfade so beugen, dass diese krumm werden, während sie grade sein sollten. Die Erkl. durch: „die da abbiegen *zu* ihren (der noch nicht genannten Uebelthäter) Pfaden" erscheint unzulässig. Gemeint sind ohne Zweifel die Israeliten, die nicht an der Frömmigkeit fest halten, sondern sich den Heiden und deren Sünden zuneigen. יולכם] Vgl. den Gebrauch des Qal 39, 14. 78, 39.

PSALM CXXVI.

Inhalt. Als der Herr Zion's Gefangene zurückkehren liess, da vergassen wir des Leides und waren froh V. 1—3. O führe auch jetzt unsre Gefangenen zurück, Herr, und wandle Leid in Freude! V. 4—6.

Zwei Strophen von je drei VV. ergeben sich auf sehr natürliche Weise.

Der Ps. hat in der Anlage Aehnlichkeit mit dem ersten Theile von Ps. LXXXV., wo ebenfalls von der Rückkehr der israelitischen Gefangenen ausgegangen und dann eine Bitte um neue Gnadenerweise angefügt wurde. Hier wie dort liegt es am nächsten, an die Rückkehr aus dem babylonischen Exile zu denken, da beide Male das gesammte Israel als redende Person zu betrachten ist; aber hier spricht sich zugleich bestimmter, als dort, die Bitte um fernere Rückkehr von Gefangenen aus. Dabei bleibt es denn zweifelhaft, ob etwa solche Gefangene gemeint sind, die bei Israel's späteren Kämpfen (zur Zeit der Maccabäer) den Feinden in die Hände gefallen waren, oder vielmehr die in der Zerstreuung lebenden Israeliten überhaupt, vgl. zu 68, 23. 106, 47. Eine nähere Bestimmung des Zeitpuncts der Abfassung ist nicht wohl möglich.

V. 1. Dass hier und bis zum Schlusse von V. 3. von der Vergangenheit die Rede sei, stellt *v. Leng.* ohne hinreichenden Grund in Abrede. Der nur hier vorkommende Ausdruck שִׁיבָה von שׁוּב wird

von den zurückgekehrten Bewohnern Zion's verstanden; doch ist es sehr wahrscheinlich, dass der Text hier nur durch einen Schreibfehler entstellt und in Uebereinstimmung mit V. 4. שְׁבִית oder שְׁבוּת zu lesen ist; vgl. über die Formel (שְׁבִית) שׁוּב שְׁבוּת die Vorbemerkungen zu Ps. XIV. *Da waren wir wie Träumende,* d. h. da ging es uns, wie solchen, die einen bösen Traum gehabt: schnell war Alles vergessen, was wir erduldet hatten, und Freude trat an die Stelle der Angst. — V. 2. 3. Selbst die Heiden waren erstaunt über die Gnade, die Gott so wunderbarer Weise seinem Volke angedeihen liess, und dankbar erkannte sie Israel selber an. — V. 4. Die Bedtg. wird durch das Q'rî nicht geändert; vgl. 85, 2. In andern Stellen wird שְׁבִית umgekehrt durch das Q'rî in שְׁבוּת verändert. *Wie die Wasserbäche im Süden,* in dem dürren südlichen Theile Palästina's, wo sie beim Herannahen des Sommers regelmässig verschwinden, aber auch zur Winterzeit regelmässig wiederkehren. Dass grade diese Vergleichung gewählt ist, hat seinen Grund darin, dass die Wiederkehr des Wassers in dem dürren Lande eben mit der grössten Sehnsucht erwartet wird. — V. 5. 6. Der erste dieser VV. wird im Anschlusse an die Bitte V. 4. am richtigsten als Wunsch verstanden werden: *mögen die, welche unter Thränen gesäet, unter Jubel ernten!* d. i. mögen die, welche erst mit Noth und Mühsal zu kämpfen gehabt haben; zuletzt das schönste Glück geniessen! Gemeint sind wohl mehr die Unglücklichen selbst, die noch jetzt in der Gefangenschaft schmachten oder in der Zerstreuung leben, als die Gemeinde, die hier um deren Rückkehr betet. Der letzte V. erläutert nur den ausgesprochenen Wunsch: so ist es ja der Ordnung in dieser Welt gemäss; oft genug *säet der Säende* unter schwerer Mühe und Sorge wegen der unsichern Zukunft *mit Thränen aus, aber mit Jubel kehrt der Schnitter heim,* die vollen Garben tragend, die ihn der Sorge für den Winter überheben. Ungewöhnlich zwar, aber unbedenklich und von guter Wirkung ist die Trennung der beiden Inff. absoluti durch das Verbum. Der *Samenzug* (Samenwurf) für den Samen selbst, der zur Aussaat bestimmt ist; vgl. den מְשַׁךְ הַיַּבֵּל Am. 9, 13.

PSALM CXXVII.

Inhalt. Ohne den Beistand des Herrn führt menschliche Mühe zu Nichts, und was einer mit grosser Anstrengung erwirbt, das giebt der Herr dem, den er lieb hat, im Schlafe V. 1. 2. So sind die Kinder, des Menschen bestes Gut, eine freie Gabe Gottes V. 3—5.

Von regelmässiger Strophenbildung kann hier wohl kaum die Rede sein.

Da der Ps. ohne alle historische Beziehung ist, so lässt sich höchstens aus dem liturgischen Character desselben schliessen, dass er in die Zeit des wiederhergestellten Staates gehören möge, etwa in Simon's Regierungszeit. Dass dieses Gedicht in der Ueberschrift dem *Salomo* zugeschrieben ist, mag dadurch veranlasst sein, dass

man das „Haus“ (בית) V. 1. auf den Tempel und den „Geliebten des Herrn“ V. 2. wegen 2 Sam. 12, 25. auf Salomo selber deutete.

V. 1. שוא עמלו רגו] *dann haben sich umsonst daran abgemüht die es bauen*,. und in derselben Weise im 2. Gl. — V. 2. שוא לכם] *umsonst ist euch*, näml. was ihr thut; ihr gebt euch umsonst Mühe, indem es rücksichtlich des Erfolges auf etwas ganz Andres ankommt, als auf menschliche Thätigkeit. *Ihr, die ihr früh aufsteht, spät* (noch arbeitend) *da sitzt!* Andre verstehn die letzten Worte so: „die ihr spät (zum Ausruhen) euch niedersetzt“; aber der Gegensatz des Aufstehns müsste dann vielmehr das „sich nieder legen“ sein. *Das Brod der Mühsal;* vgl. Spr. 5, 10. Dies passt zum Vorhergehenden besser, als das „Brod der Schmerzen“, das Andre hier ausdrücken. כן יתן רגו] Beweis dafür, dass es nicht vom Menschen selber abhängt, sein äusseres Geschick zu gestalten: *so*, d. h. *ebenso* gut und ebenso reichlich, wie ihr nur immer durch mühselige Arbeit zu erwerben im Stande seid was der Mensch im Leben bedarf, *giebt der Herr* es (d. h. eben dieses, dessen der Mensch bedarf,) *seinem Geliebten* (dem, den er lieb hat,) *im Schlafe*, also ohne dass er selbst das Geringste dazu thut. Der Ausdruck in diesem V. ist durch die grosse Kürze desselben etwas hart, der Sinn jedoch kann im Ganzen nicht zweifelhaft sein und nur in Ansehung des Wortes כֵּן weichen die Ausleger erheblich von einander ab. Manche erklären es gradezu durch *„dasselbe“*, was dann Obj. zu יִתֵּן sein würde und allerdings recht bequem wäre; doch kommt das Wort sonst nicht so vor. Aehnlich erklärt *v. Leng.*: כֵּן = כָּזֹאת *solcherlei*, wie ihr zu erwerben trachtet, giebt er u. s. w.; was viell. das Natürlichste ist. *Ewald* schlägt zwei verschiedene Erklärungen vor; entw. soll כֵּן s. v. a. ὅμως, *tamen* sein: „ihr mögt euch noch so viel abmühen, *dennoch* giebt Gott (was er giebt) seinem Lieben im Schlaf, unerwartet also und überraschend“; oder *also* soll mit Beziehung auf den Inhalt von V. 1. so viel sagen als „selbst sorgend, selbst wachend“ giebt Gott u. s. w. Eigenthümlich ist auch שֵׁנָא, nach Schreibart (*Ew.* §. 173 b.) und Gebrauch (vgl. *Ew.* §. 204 b.); man vermisst in einem Falle, wie dieser, den Gebrauch einer Präposition sehr ungern. — V. 3. Der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ist durch das vorangestellte הִנֵּה nur schwach angedeutet; doch ist wohl nicht zu zweifeln, dass der Dichter an einem Beispiele zeigen will, wie Gott die Menschen auch mit den wichtigsten irdischen Gütern ganz nach eignem Ermessen begnadige. Den grössten Werth legt der Hebräer auf männliche Nachkommenschaft; jeder wünscht sich dieselbe gleich eifrig, aber nur wem er will schenkt Gott Söhne, und wem sie geschenkt werden, der sieht darin einen Beweis göttlicher Gnade und die schönste Belohnung eines pflichtgetreuen Lebens. נחלת י׳] hier *das von dem Herrn bewilligte Eigenthum*, sein Geschenk gleichsam. Der Ausdruck kommt sonst nicht so vor und ist nicht ganz correct, insofern ein unbestimmtes Nomen hier mehr am Orte gewesen wäre, als ein (durch den Genitiv י׳) bestimmtes, wie denn auch im 2. Gl. שכר richtig ohne Artikel steht. — V. 4. *Wie Pfeile*, also gleichsam eine

mächtige Waffe, *sind die Jugendsöhne*, d. h. die kräftigen, in der Blüthe des Alters erzeugten Söhne; den Gegensatz bildet der בֶּן־זְקֻנִים Gen. 37, 3. — V. 5. *Nicht werden sie zu Schanden, wenn sie mit Feinden reden am Thore*, d. h. im Gerichte. Die Worte erlauben nicht wohl eine andre Auffassung, obgleich es seltsam ist, dass nicht eine Ausführung gewählt ist, die zu dem Bilde von den Pfeilen passte, auch Zahl und Kraft der Söhne als Vertheidiger vor Gerichte für den Ausgang des Rechtsstreites nicht als massgebend zu betrachten sein sollten. *Ewald* erinnert an Gen. 22, 17. 24, 60. und will hier einen ähnlichen Sinn finden. Dadurch, dass einige Ausleger die Worte לֹא־יבוּשׁ nicht auf die Söhne, sondern auf deren Väter beziehen wollen, wird für das Verständniss des Ganzen Nichts gewonnen.

PSALM CXXVIII.

Inhalt. Wohl dem Frommen, der auf des Herrn Wegen wandelt! V. 1. Möge es dir gedeihen, wenn du die Früchte deines Fleisses geniessest V. 2. Möge dein Haus blühen! V. 3. Denn also wird der Fromme gesegnet V. 4. Der Herr segne dich und mögest du Jerusalem stets glücklich sehen! V. 5. Mögest du Kindeskinder sehen! Heil über Israel! V. 6.

Man hat den Ps. in zwei Strophen von je drei VV. zerlegen wollen, wozu doch kaum hinreichender Grund vorhanden ist. Der Wechsel der 3. Person (V. 1.) mit der 2. (V. 2. ff.) hängt möglicherweise mit einem Wechsel der Stimmen beim Vortrage zusammen.

Dass das Lied für den öffentlichen Gottesdienst bestimmt war, zeigt die Schlussformel, und schon das 2. Gl. von V. 5. deutet darauf hin. So allgemein der Inhalt ist, wird doch aus derselben Stelle geschlossen werden dürfen, dass der Ps. in die Zeit nach der Befreiung Jerusalem's von der syrischen Herrschaft gehört.

V. 2. Die Stellung der Part. כִּי in der Mitte des Satzes erklärt sich am natürlichsten, wenn man darin eine Zeitpartikel erblickt und übersetzt: *wann du die Früchte deines Fleisses geniessest*, du frommer Mann, *Heil dir! und wohl gedeih es dir!* Hieran schliesst sich dann ein zweiter ähnlicher Wunsch V. 3. an. Andre anders; so *Gesen.* thes. p. 678 b.: *labore enim manuum tuarum frueris;* bei diesem Sinne wäre aber die Stellung der Part. כִּי äusserst befremdend. *Ewald* u. Andd. fassen כִּי als Versicherungspartikel: *ja!* ähnlich wie dies auch bei 118, 10. ff. versucht worden ist; vgl. *Ew.* §. 320 b. — V. 3. *Dein Weib sei wie ein fruchtbarer Weinstock im Innern deines Hauses;* die Ortsbezeichnung bezieht sich natürlich nur auf das Weib, nicht auf den Weinstock, und ebenso verhält sich die Sache im letzten Gl. des V. אֲשֻׁחָךְ, lautliches Aequivalent von אֲשֻׁחָךְ, doch nur hier. Wegen der Form פִּרְיָה vgl. *Ew.* §. 189 e. *Der hinterste*, d. h. innerste und abgelegenste *Theil des Hauses* war für das Frauenzimmer bestimmt. Die *jungen Oelbäume* sind ein sehr passendes Bild für die gedeihenden Kinder, weil sie im Klima des heil. Landes eben überaus leicht gedeihen und keiner Pflege bedürfen.

— V. 4. הִנֵּה mit nachfolgendem כִּי wäre nach *Gesen.* lex. man. p. 432 b. von dem einfachen הִנֵּה nicht verschieden und man hätte darnach etwa zu übersetzen: *sieh! also wird der Mann gesegnet* u. s. w., näml. wie wir es dir hier gewünscht haben. Viell. ist diese Ansicht richtig; doch läge auch eine andre Auffassung nicht fern, etwa in dieser Weise: *sieh da!* (was wir dir wünschen;) *denn also wird gesegnet* u. s. w. *Ewald* übersetzt: „sieh, wie also wird der Mann gesegnet". — V. 5. *Von Zion her,* d. h. von seinem Heiligthume aus; vgl. 20, 3. 3, 5. Die Stelle zeigt deutlich, dass diese örtliche Bezeichnung nicht nothwendig eine Entfernung des Redenden von Jerusalem voraussetze; derselbe Fall kehrt 134, 3. wieder. וּרְאֵה] drückt den Wunsch mit grösserem Vertrauen auf die Erfüllung aus. — V. 6. Die liturgische Schlussformel wie 125, 5.

PSALM CXXIX.

Inhalt. Genug bin ich bedrängt von Jugend auf, spreche Israel, doch nicht überwältigt; misshandelt wohl, doch durch des Herrn Gerechtigkeit befreit V. 1—4. Zions Feinde weichen beschämt zurück; ihre Blüthezeit war von kurzer Dauer V. 5—8.

Zwei Strophen von je vier VV. ergeben sich auf sehr natürliche Weise.

Der Inhalt führt in die Zeit unmittelbar nach der Befreiung von dem syrischen Joche; *Hitzig* (II. S. 197.) verweist namentlich auf 1 Macc. 13, 41. V. 5. ff. braucht man nicht grade auf einen unmittelbar vorhergegangenen Sieg oder freiwilligen Rückzug der Feinde zu beziehen, sondern der Sinn kann füglich allgemeiner gefasst werden; s. unten.

V. 1. *Von meiner Jugend an,* womit auf die ägyptische Knechtschaft gedeutet wird. — V. 2. גַּם] *dennoch;* vgl. *Ew.* §. 341 a. — V. 3. Das hier gebrauchte Bild ist noch stärker, als das Jes. 51, 23. vorkommende. Im 2. Gl. dient לְ, wie es scheint, zum Objectsausdrucke, *Ew.* §. 299 d. am Ende. Das K'tib לְמַעֲנוֹתָם *ihre Furchen* scheint untadelhaft, vgl. den Sing. 1 Sam. 14, 14.; warum man der Lesart des Q'ri später den Vorzug gegeben habe, ist nicht klar. — V. 4. Der *Strick der Frevler* wird von den Fesseln der Knechtschaft zu verstehn sein, die Israel zu tragen hatte; vgl. 2, 3. *Ewald* denkt dabei an den Strang, welcher Ochsen und Pflug verbindet, sodass das Bild von V. 3. noch nicht verlassen wäre. — V. 5. Die Frevler werden zu Schanden und weichen zurück, wie schon geschehen ist und immer wieder der Fall sein wird. Zu dieser allgemeinen Auffassung stimmt die folgende Vergleichung am besten. Uebrigens vgl. Stellen wie 6, 11. 35, 4. — V. 6. *Sie sind wie Gras auf Dächern,* die im Orient nicht selten mit einer dünnen Erdlage bedeckt sind, wo denn leicht etwas Gras aufkeimt, aber auch rasch wieder abstirbt; vgl. auch Jes. 37, 27. שְׁקַדְמַת שלֵם יְ׳] angeblich: *das, ehe man (es) ausrauft, vertrocknet;* der Ausdruck ist aber nicht ohne Härte und man hätte statt des act. שלֵם eher ein Passivum erwarten sollen.

Der *Chald.* vervollständigt den Satz ziemlich willkührlich, aber ohne dem Verbum שלם eine andre Bedtg. beizulegen. קדמת *bevor* gehört dem jüngeren Sprachgebrauche an. — V. 7. 8. Ausmalung, die im Grunde keinen neuen Gedanken von Belang hinzufügt. Zu V. 8. vgl. Ruth 2, 4. Wegen בְּרָכַת mit ruhendem Sch'wa s. *Ew.* §. 212 c. Statt אליכם hätte man vielmehr עֲלֵיכֶם erwarten dürfen. Das letzte Gl. ist natürlich nur als eine Umschreibung des vorhergehenden Segenswunsches zu betrachten.

PSALM CXXX.

Inhalt. In grosser Noth ruf' ich zu Dir, o Herr; erhöre mich doch! V. 1. 2. Gedenke mir meine Vergehungen nicht V. 3. 4. Auf den Herrn und seine Verheissung hoffe ich sehnsüchtig V. 5. 6. Harre auf ihn, o Israel; er wird Israel erlösen V. 7. 8.

Es scheint angemessen den Ps. in vier Strophen von je zwei VV. zu zerlegen. Die letzte Strophe scheint von anderer Stimme vorgetragen zu sein und wird den Priestern angehören; doch wäre es möglich, dass der Stimmenwechsel schon bei V. 5. eintrat.

Dass die Klage und die in der zweiten Strophe liegende Bitte der Gemeinde angehöre, kann namentlich nach der Erwiederung V. 8. nicht mit Grund bezweifelt werden. Welche grosse Gefahr zur Zeit der Abfassung des Liedes Israel bedrohte, lässt sich nicht mehr ermitteln; doch wird man jedenfalls an die späteren Zeiten des maccabäischen Kampfes zu denken Ursache haben.

V. 1. *Aus tiefen Abgründen rufe ich* fortwährend *zu Dir;* vgl. die ähnlichen Bilder des Unglücks 40, 3. 69, 3. 15. Der V. besteht aus einem einzigen Gl., wie 18, 2. — V. 2. Vgl. die verwandte Stelle 2 Chr. 6, 40. — V. 3. 4. Der Dichter leitet nach der althebr. Ansicht alles Unglück von eigner Verschuldung ab, also auch Israel's gegenwärtige Gefahr. Die Bitte um Vergebung wird nicht ausdrücklich ausgesprochen, liegt aber doch unzweideutig in dem Inhalte der Strophe; die Stelle 65, 4. erläutert den Sinn sehr gut. שָׁמַר ist s. v. a. נָטַר 103, 9. מי יעמד wie 76, 8. Der Uebergang durch כִּי V. 4. setzt einen nicht ausgesprochenen Gedanken voraus, etwa: „doch Du wirst es nicht thun, *denn* u. s. w." Man kann deshalb kürzer füglich sagen: *vielmehr ist bei Dir die Vergebung,* die unerschöpfliche Fülle der Gnade, deren Zweck ist die Gottesfurcht immer weiter unter den Menschen zu verbreiten; denn sie haben gern einen gnädigen und versöhnlichen Gott. — V. 5. Die Aeusserung des Vertrauens, das sich hier ausspricht, mag wohl am besten den Priestern in den Mund gelegt werden, die dann hier der zagenden Gemeinde erwiedern und sie V. 7. zu gleichem Vertrauen auffordern würden; vgl. den ähnlichen Fall 115, 9. ff. *Auf sein Wort,* d. h. auf seine Verheissung, Israel schützen zu wollen; vgl. 119, 25. 28. 42. u. ö. — V. 6. Der Ausdruck im 1. Gl. ist mangelhaft und viell. nur durch Versehen ein Wort ausgefallen, etwa הוֹחִילָה oder קִוְּתָה. *Mehr,* sehnsüchtiger, *als Wächter,* die von ihrer Nachtwache ermüdet sind, *auf*

den Morgen harren. Die Wiederholung der letzten Worte hat nur für das Aeussere des Vortrags einige Bedeutung. — V. 7. הַרְבֵּה steht auch hier adverbiell: *in reichem Maasse ist bei ihm* vorhanden *Rettung*, gleichsam Mittel und Wege zur Rettung auch aus der grössten Noth; vgl. 68, 21. — V. 8. יִפְדֶּה] *er wird erretten*, Ausdruck der vollsten Zuversicht. *Von allen seinen Vergehungen*, d. i. hier von den Leiden, die deren Folgen sind, s. zu V. 3. 4. und vgl. Stellen wie 38, 5. 40, 13., auch 25, 22.

PSALM CXXXI.

Inhalt. Nicht bin ich stolz, o Herr, und übermüthig, sondern habe mein Herz nach hartem Kampfe zur Ruhe gebracht V. 1. 2. Harre allezeit auf den Herrn, Israel! V. 3.

Von Strophenbau kann nicht die Rede sein. V. 1. 2. gehören beim Vortrage der Gemeinde, V. 3. wahrsch. den Priestern an.

V. 1. 2. schicken sich recht wohl für die Gemeinde als solche, mag der Ps. ursprünglich für dieselbe bestimmt gewesen, oder nur nachträglich unter Anfügung von V. 3. auf sie angewandt sein. Israel's Hoffnungen und Erwartungen waren nicht zu allen Zeiten bescheiden, sondern gingen in weltlichen Dingen leicht über das rechte Mass hinaus; als es aber diesen Ps. unter seine gottesdienstlichen Gesänge aufnahm, war es auf dem richtigen Wege zu einem schönen Ziele gelangt. Das Zeitalter des Ps. lässt sich nicht näher bestimmen; es mag zu einer, dem äusseren Glücke des Volkes eben nicht sehr günstigen Zeit in der maccabäischen Periode entstanden und unter die heil. Gesänge aufgenommen sein.

V. 1. לֹא־רָמָה עֵינִי] Vgl. 18, 28. 101, 5. *Und nicht wandle ich in Dingen, die für mich zu gross und schwierig sind*, d. i., wie wir sagen: ich gehe nicht mit dergleichen um. נִפְלָאוֹת ist nach Gen. 18, 14. Deut. 30, 11. zu erklären. — V. 2. *Gewiss, ich habe geebnet*, d. h. beruhigt, *und beschwichtigt meine Seele*, die vordem ungemessener Begier voll war und ungestüm die Erfüllung ihrer Wünsche forderte, wie das Kind, das nach der Mutterbrust verlangt, während meine Seele jetzt *dem entwöhnten Kinde gleich* ist, das ruhig *bei der Mutter* weilt, ohne ungestümes Begehren. Denselben Gedanken drückt das letzte Gl. kürzer noch einmal aus: *wie das entwöhnte Kind ist bei mir meine Seele.* עָלַי steht aber, wie sich von selbst versteht, nicht in Parallele mit עֲלֵי אִמּוֹ, sondern ist ebenso gebraucht wie 42, 5. und wäre neben dem Ausdrucke נפשי fast entbehrlich. — V. 3. Bei dieser Stimmung des Gemüthes kann der Priester (oder ein priesterlicher Chor) die Gemeinde wohl mit Grund in der Hoffnung auf den Herrn bestärken, der den Demüthigen nicht verlassen, sondern in seinen Nöthen unterstützen wird; einer solchen Ermunterung scheint aber Israel eben damals bedurft zu haben.

PSALM CXXXII.

Inhalt. Gedenke, o Herr, dem David sein Bemühen, für Dein Haus eine Stätte zu finden V. 1—5. (Von der heil. Stätte, die er gegründet, erscholl damals das Gerücht;) wir vernahmen es zu Efratha, wir begegneten ihm in Waldgefilden V. 6. (und sprachen:) gehn wir, den Herrn anzubeten in seinem Hause! V. 7. (Da hörten wir Salomo beten:) „zieh ein in Dein Haus, o Herr, Du und Deine mächtige Lade! Beglücke Dein Volk! Um David's willen weise Deinen Gesalbten nicht ab!“ V. 8—10. Der Herr hat dem David Treue geschworen und wird sie halten; seinen Nachkommen versprach er seinen Thron V. 11. 12. Denn Zion hat er sich zum Wohnsitze erwählt und dort will er David einen mächtigen Nachkommen erwecken V. 13—18.

Von Strophenbau kann nicht füglich die Rede sein. Der Hauptabschnitt ist hinter V. 10. Mit V. 11. tritt wohl unzweifelhaft ein Stimmenwechsel ein, so dass die Priester der Gemeinde erwiedern, die den ersten Theil vorträgt, viell. in verschiedenen Chören; vgl. zu V. 6.

Wie man sich etwa die schroffen Uebergänge im ersten Theile vermittelt denken könne, ist in der Inhaltsübersicht anzudeuten versucht worden; wahrsch. ist aber der Text zum Theil lückenhaft, vgl. zu V. 6. und 8. Für das ganze Lied ergäbe sich nach den versuchten Sinnesergänzungen ungefähr folgende Situation: Israel, das wiedergeborene, vermisst noch den verheissenen Herrscher aus David's Geschlechte, der das Glück der alten Zeiten völlig wieder zurückbringen wird, und erinnert deshalb den Herrn an David's Verdienste um die Gründung des göttl. Wohnsitzes auf Erden. Die priesterliche Erwiederung beruhigt die Gemeinde durch die Versicherung, Gott werde das dem David einst gegebene Versprechen halten; Zion, wohin jener das Heiligthum verlegte, sei wirklich der von dem Herrn erwählte Wohnsitz und dort werde er ihm einen mächtigen Nachkommen erwecken. Seinem ganzen Character nach, wie nach einzelnen Eigenthümlichkeiten scheint der Ps. jüngeren Alters und mit Wahrscheinlichkeit dürfte er etwa in die Zeit des Maccabäers *Simon* gesetzt werden. Die Annahme der Königswürde durch die Hasmonäer, die ein Menschenalter später den Ansprüchen des davidischen Hauses auf die Herrschaft in den Weg trat, steht noch nicht in Aussicht. — Manche Ausleger sehen den ersten Theil des Ps. und namentlich V. 8—10. als Gebet eines Einzelnen an, der denn mit Rücksicht auf V. 10. als ein Gesalbter aus David's Geschlechte zu betrachten wäre. Es könnte alsdann wohl nur von Salomo die Rede sein, dem die VV. 8—10. wirklich angehören, jedoch nur als ein wichtiges Wort aus alter Zeit, das hier wieder in Erinnerung gebracht wird. Die Annahme aber, dass das Ganze auf die Einweihung des Tempels unter Salomo gedichtet sei — im Namen dieses Königs, wie *de Wette* will, — beruht auf einem völligen Verkennen des eigentlichen Zwecks dieses Ps., der das davidische Königsgeschlecht im Auge hat und die

Gründung des Heiligthums zu Jerusalem durch David's Verdienste nur als Motiv für die Gewährung der (auf die Wiederherstellung von David's Thron gerichteten) Bitte Israel's benutzt. Mit der Einweihung des zweiten Tempels oder mit der Wiederherstellung desselben durch Judas Maccabaeus hat derselbe ebensowenig etwas zu thun. Eine specielle Veranlassung für die Abfassung braucht man gewiss nicht aufzusuchen; *Hitzig* (II. S. 201.) bringt sie jedoch mit der Einnahme der Burg zu Jerusalem unter Simon, 1 Macc. 13, 51., in Verbindung.

V. 1. *Gedenke dem David* und vergilt ihm in seinen Nachkommen *sein Geplagtsein*, die Sorge und Mühe, die er einst erduldete um Deinetwillen. Der eigentliche Gegenstand der Bitte wird gar nicht ausgesprochen, was auch damals nicht nöthig sein mochte, weil ganz Israel, von gleichem Gedanken beseelt, ohnehin wusste, um was es sich handelte. Wie die Sache aber gemeint sei, wird auch uns noch aus der Erwiederung klar, insbesondre aus V. 11. f. 17. f.: die Gemeinde wünscht eben die Wiederherstellung des davidischen Thrones. — V. 2. לאבירי יעקב] nach Gen. 49, 24. — V. 3—5. Die eignen Worte des Schwures David's, aber freilich nur nach poetischer Fiction. אֹהֶל בֵּיתִי, *das Zelt, das meine Wohnung ist*, und ebenso: עֶרֶשׂ יְצוּעָי *das Bett, das mein Lager ist.* שְׁנָת (V. 4.) = שֵׁנָה *Schlaf*, eine ganz unhebräische Form, die (wenn sie echt ist) auf ein spätes Zeitalter deutet; vgl. *Ew.* §. 173 d. — V. 6. Der Uebergang ist so schroff und der Sinn in solcher Weise unvollständig, dass man wohl glauben darf, der Text sei hier lückenhaft. Jedenfalls redet das Volk, das auch in spätester Zeit die Erfahrungen des Alterthums als seine eignen betrachten und bezeichnen kann. Da es sich jedoch im Grunde nur um die Anführung eines Wortes aus alter Zeit handelt, so mögen wohl V. 6. 7. beim Gottesdienste von einem besonderen Chore vorgetragen sein. Was das Einzelne betrifft, so macht vorzüglich das Suff. der beiden Verba Schwierigkeit. Verschiedene Beziehungen desselben sind versucht worden, die aber sämmtlich unangemessen erscheinen; so die auf מְצָאנֻהוּ V. 5. oder auch auf die Bundeslade, die später (V. 8.) erwähnt wird. Der Sinn sollte sein: *wir haben von ihr* (der Wohnung oder der Lade) *gehört zu Efratha*, d. h. gehört, dass sie zu Efratha sei; Efratha aber soll hier nicht, wie sonst, Bethlehem sein, wo das Heiligthum niemals war, sondern für Ephraim stehn, mit Rücksicht auf das Heiligthum zu Silo; *wir fanden sie in Waldgefilden* soll ferner angeblich auf den Aufenthalt der heil. Lade zu Kirjath Jearim 1 Sam. 7, 1. f. gehn; wie man aber an die Stelle dieses Ortsnamens (*Wälderstadt*) den vagen Ausdruck *Waldgefilde* setzen könne, ist schwer zu begreifen und in dem Masse befremdend, dass sogar *de Wette* sich zur Mittheilung einer (freilich ganz misslungenen) Conjectur veranlasst sieht. Eine durchaus verschiedene Auffassung findet man bei *Ewald:* „wir hörten's in Efrata, so fanden wir's in Walds Gefilden", beides mit Beziehung auf den folg. V., so dass der Sinn sein soll: „wir hörten durch das ganze Land die frohen Worte gegenseitiger Aufforderung zum Tempel nach Sion zu gehen"; Efratha (Bethlehem) soll das südliche Canaan bezeichnen,

die Gefilde des Waldes (näml. des Libanon) das nördliche. Aber schwerlich kann diese Auffassung, soweit sie den Ausdruck מְצָאנוּהָ betrifft, gut geheissen werden, wie schon *de Wette* mit Recht erinnert, und damit fällt zugleich die analoge Erkl. von שְׁמַעְנוּהָ weg. Wenn man ein für beide Verba passendes Object sucht, so möchte sich viell. am natürlichsten ein Wort wie שְׁמוּעָה *Gerücht* darbieten. Dieses müsste dann freilich im Vorhergehenden vorgekommen sein und die Annahme einer Lücke im Texte würde unvermeidlich. In dem ausgefallenen Stücke wäre die Rede davon gewesen, wie sich die Kunde von der Errichtung einer neuen Wohnstätte für den Herrn verbreitet hätte, sodass man sie nun nach V. 6. ebenso in Bethlehem vernahm, wie man ihr in Waldgefilden begegnete; und damit möchte allerdings specieller der waldreichere nördliche Theil des Landes gemeint sein, aber weniger wohl der Libanon, wo keine Israeliten wohnten, als etwa das Gebirge Ephraim, Galiläa und ähnliche Gebiete in Canaan. Das Verbum מָצָא kommt zwar im A. T. nirgend mit dem Obj. שְׁמוּעָה vor, aber wie man unbedenklich sagen würde: מָצָאתִי חֲשֻׁמוּעָה, ebenso kann man auch umgekehrt sagen: שָׁמַעְנוּ חָשׁ; vgl. Fälle wie 116, 3. im 1. Gl. und 119, 143. mit solchen wie 116, 3. im 2. Gl. Hos. 12, 9. Spr. 6, 33. — V. 7. Der Entschluss zahlreicher Frommer im ganzen Lande, das neue Heiligthum zu besuchen und den Herrn dort zu verehren. — V. 8. Abermals ein sehr schroffer Uebergang, der viell. aus einer Lücke zu erklären ist. Aus der davidischen Zeit wird man plötzlich zur Einweihung des salomonischen Tempels herübergeführt; denn V. 8—10., die nothwendig zusammengehören, stimmen so wesentlich mit Salomo's Worten bei der Tempelweihe 2 Chr. 6, 41. f. überein, dass über die Beziehung kein Zweifel obwalten kann. Die Erinnerung an Salomo's Gebet ist übrigens um so zweckmässiger, da demselben nach 2 Chr. 7, 1. die Erhörung unmittelbar folgte; dasselbe Motiv, worauf sich Salomo stützte, die Rücksicht auf David, ist ja auch hier V. 1. vorangestellt. Ueberdies erscheint die Errichtung des Tempels überhaupt noch als eine Folge der Bemühungen David's um die Begründung einer festen Wohnstätte für den Herrn. למנוחתך] ansprechender, als das לִנְוֵהוּ der Chronik. וארון עזך] *und Deine mächtige Lade*, die Lade, bei der Deine Macht residirt, oder viell. Deine Herrlichkeit, vgl. 78, 61. — V. 9. לבשו־צדק] Dafür hat die Chron.: יַלְבְּשׁוּ תְשׁוּעָה, und ähnlich heisst es unten V. 16.: וְכֹהֲנֶיהָ אַלְבִּישׁ יֶשַׁע. Darnach wird צדק hier ganz passend durch *Heil* wiederzugeben sein. Auch bei רַנְּנוּ weicht die Chron. im Ausdrucke ab. — V. 10. Ebenfalls etwas anders gefasst, als 2 Chr. 6, 42. Wie wenig man berechtigt sei, diesen V. von den beiden vorhergehenden zu trennen, zeigt übrigens die Vergleichung der Chron. deutlich genug, und so kann man die Mühe sparen, nach einem späteren Davididen zu suchen, der hier zu Gott betete. — V. 11. Die Erwiederung auf das Gebet der Gemeinde; sie wird durch die Priester vorgetragen sein, und geht sogleich auf die Hauptsache ein. אשית לכסא־לך] wahrsch. als jüngere Ausdrucksweise anzusehen für: אָשִׂים עַל־מְסַאֲךָ; vgl. z. B. 2 Kön. 10, 3. — V. 12. ועדתי זו א׳] In

dem ersten Worte ist der Accent nur wegen der folg. Tonsylbe zurückgezogen, dass Suff. aber in ungewöhnlicher Weise unmittelbar an die Pluralendung וֹת — angefügt, wie in בַּפֶּתֶךָ Deut. 28, 59. (vgl. *Ew.* §. 259 a.) Viell. ist diese Punctation hier nur dadurch veranlasst, dass man עֵדוֹת als einen Sing. (= עֵדוּת) hat angesehen wissen wollen, vgl. *Ew.* §. 165 c., und zwar um des nachfolgenden singularischen זֹה willen, welches hier, wie häufiger das Commune זוּ, relative Kraft besitzt, obgleich die Accentuatoren es eng mit dem vorhergehenden Nomen verbinden; vgl. zu 9, 16. Das Verfahren, das die Punctatoren hier eingeschlagen haben, wird allerdings auf Ueberlieferung beruhen, verdient jedoch schwerlich Billigung; זֹה (oder זוּ) wird seinen sonstigen grammatischen Werth ganz eingebüsst haben und zur blossen starren Partikel herabgesunken sein, so dass es sich ebensogut an den Plur. anschliessen konnte, wie an den Sing. — V. 13. Der Grund, weshalb vom Herrn zu erwarten ist, dass er sein Versprechen nicht brechen werde, ist seine Liebe zu Zion; David hat also den göttl. Absichten in lobenswerther Weise entsprochen und verdient dafür eine Belohnung. בִּי ist natürlich durch *denn* wiederzugeben und das Obj. zu אִוָּה ergänzt sich leicht aus dem Vorangehenden. — V. 14. Mit Gottes eignen Worten wird auch dieser Ausspruch bezeugt, wobei denn die Rede am Schlusse ganz passend auf David und den künftigen mächtigen Herrscher aus seinem Geschlechte zurückkehrt und zur messianischen Weissagung im strengsten Sinne des Wortes wird. — V. 15. *Ihre Speise will ich segnen*, so dass was die Frommen auf Zion geniessen ihnen gedeiht; vgl. den Wunsch 128, 2. Aus der Erwähnung der Armen darf gewiss nicht gefolgert werden, dass Zion damals nur sehr dürftig und elend bewohnt war; im Gegentheil steht die Aussicht so, dass auch der Aermste nicht mehr fürchten darf, Mangel zu leiden. — V. 17. *Dort werde ich David ein Horn sprossen lassen;* das Horn wird (vgl. Dan. 7, 8. 24.) auf einen König aus David's Geschlecht zu deuten sein; vgl. namentlich V. 18. So u. a. auch *Gesen.* lex. man. p. 830 b.: *domui Davidicae sobolem potentem largiar.* Aber auch dann, wenn der Wortsinn nur wäre: *faciam ut floreat potentia regni Davidici*, würde man sich diese Macht immer in einem künftigen Herrscher personificirt zu denken haben und es könnte allen Umständen nach von keinem andern die Rede sein, als dem erwarteten Begründer des neuen Israel. Dem Horne entspricht im 2. Gl. mit einem andern Bilde der נֵר, gleichsam die hell glänzende *Leuchte*, die Licht, d. h. Glück, verbreitet; vgl. 2 Sam. 21, 17., wo David selbst „Israel's Leuchte" heisst. לִמְשִׁיחִי entspricht natürlich dem לְדָוִד im 1. Gl.; die Leuchte, die der Herr herstellen will, gehört seinem Gesalbten David an, insofern sie aus seinem Geschlechte stammen soll. — V. 18. *Seine Feinde*, *seine Krone* können nur die Feinde und die Krone des künftigen Königs sein; sonst vgl. zum 1. Gl. 35, 26. 109, 29. *Und über ihm*, d. i. auf seinem Haupte, *wird seine Krone glänzen*, unentweiht bleiben; vgl. 89, 40.

PSALM CXXXIII.

Inhalt. Wie schön, wenn Brüder einträchtig bei einander sind! V. 1—3.

Dieses kurze Formular wird für den liturgischen Gebrauch bei bestimmten Gelegenheiten verfasst sein, nicht etwa, wie *de Wette* möglich fand, „für einen Kreis von Brüdern und Freunden". Wahrsch. hat *Hitzig* (II. S. 199.) Recht, wenn er an die Feier der hohen Feste denkt, welche die Israeliten beim Heiligthume vereinigte. Unter solchen Umständen ist es auch ganz angemessen, dass die erste Vergleichung V. 2. auf dem Anblicke des Hohenpriesters in seiner Function beruht, und bei der zweiten V. 3. eine Wendung genommen wird, die auf ein hohes Lob der heil. Stadt hinausläuft. Auch dieses Gedicht wird in den ruhigen Zeiten nach Wiedergewinnung der Unabhängigkeit, etwa unter Simon's Regierung, entstanden sein.

V. 1. *Dass* die, welche *Brüder* sind, *auch* wie Brüder *bei einander wohnen*, weilen, wie es eben in den Festzeiten der Fall war, wo man dann das hier ausgesprochene freudige Gefühl um so lebhafter empfand, da dieses Verhältniss eben kein alltägliches war. *Ewald* will גַּם bloss als eine Verstärkung des Begriffes von יַחַד ansehen; doch ist die oben empfohlene Erkl. untadelhaft und der Sinn gewinnt an Bedeutung. — V. 2. Solche Eintracht ist so erfreulich zu sehen, *wie das köstliche Salböl auf dem Haupte*, näml. wie das Folg. zeigt, Aharon's, d. i. des Hohenpriesters, in welchem die Phantasie des Dichters den ersten und erhabensten Verwalter dieses Amtes gleichsam wiedererstanden sieht. יֹרֵד] d. i. nach genauestem Sprachgebrauche: *indem es herabfliesst;* aber viell. soll es nach minder correctem Gebrauche soviel sein, als יֹרַד, wofür hier gleich nachher und V. 3. שֹׁיֵרַד eintritt. *Den Bart Aharon's;* die nähere Bestimmung für das Haupt und den Bart in den beiden ersten Gliedern wird endlich nachgetragen; diese Anordnung ist lediglich durch die Rücksicht auf eine dem gesangartigen Vortrage angemessene rhythmische Gliederung veranlasst, wie Aehnliches anderswo vorkommt, z. B. 135, 12. Richt. 5, 22. Die letzten Worte שיורד וגו׳ können auf das Salböl zurückgehn oder auf den Bart Aharon's; letztere Auffassung scheinen die Accente einigermassen zu begünstigen, indem die Hauptpause vor זקן־א׳ fällt, im Uebrigen aber möchte Alles für die erste sprechen. Dieselbe Verbindung des Relativs mit dem Part. wiederholt sich 135, 2.; sie gehört dem jüngsten Sprachgebrauche an. — V. 3. Wiederum anknüpfend an V. 1. Den erquicklichen Thau, dessen man sich auf Zion erfreute, leitet der Dichter von dem Einflusse der kühlen Berge her, die das heil. Land im Norden begränzen. Es ist eine ganz unnütze Künstelei, wenn man vor שיורד nochmals עָלַל (עָשַׂל) ergänzen will. Die beiden letzten Glieder begründen formell jedenfalls das eben Vorhergehende: der Hermons-Thau erquickt auf Zion nach der von Gott selber zum Besten Zion's getroffenen wohlthätigen Anordnung. Dass der Dichter gern die Gelegenheit benutzte, Zion's Lob an dem festlichen Tage zu verkünden, ist schon oben be-

merkt worden. שָׁם kann unbedenklich durch *dahin* gegeben werden, wiewohl dies kaum nöthig ist, da Gott zugleich selber auf Zion residirt. Andre finden hier eine Zurückweisung auf V. 1.: „*dahin*, näml. wo Brüder zusammen wohnen" (*de Wette*); doch ist die erst-erwähnte Beziehung wohl natürlicher. *Leben*, für jegliche Art des irdischen Glückes.

PSALM CXXXIV.

Inhalt. Preiset den Herrn, ihr seine Diener, die ihr bei Nacht in seinem Hause dienet! V. 1. 2. Der Herr segne dich von Zion aus! V. 3.

Bei V. 3. wird nothwendig ein Stimmwechsel anzunehmen sein; die Angeredeten erwiedern auf die an sie gerichtete Aufforderung.

Es kommt hier Alles darauf an, wer die עֹמְדִים בְּבֵית־יְ׳ V. 1. sind. Die dort *stehn*, d. i. dienen, brauchen nach 135, 2., vgl. ebenda V. 19. f., nicht grade ausschliesslich die dem Heiligthume angehörenden Priester und Leviten zu sein, sondern es könnten auch andre Fromme mit gemeint sein, die sich etwa gedrungen fühlten zumal bei den hohen Festen die Nacht in den Vorhöfen des Tempels zuzubringen. Ist jedoch der Ausdruck בֵּית יְ׳ von dem Tempelgebäude selber zu verstehn, wie allerdings nach 135, 2. sehr wahrscheinlich ist, dann darf hier nur an jene officiellen Diener des Heiligthums gedacht werden. Jedenfalls ist das kurze Formular bestimmt, die nächtliche Recitation irgend welcher Hymnen einzuleiten, und die Erwiederung V. 3. bezeugt gleichsam nur, dass die Angeredeten bereit sind, der an sie ergangenen Aufforderung Folge zu leisten. Das Ganze mag wiederum in der Zeit des wiederhergestellten regelrechten Cultus unter den Maccabäern entstanden sein.

V. 1. Vgl. die Vorbemerkungen. — V. 2. Die defective Schreibart יְדֵכֶם beruht viell. nur auf einem Versehen. קדש] *zum Heiligthume*, gegen dasselbe hin, wofür besser gesagt wäre: אֶל־הַקֹּדֶשׁ oder dgl., vgl. 5, 8. 138, 2. Als ein zweites Object (*Ew.* §. 281 d.) darf aber der Accus. קֹדֶשׁ hier auf keinen Fall angesehen werden. — V. 3. Vgl. 128, 5.

PSALM CXXXV.

Inhalt. Preiset den Herrn, ihr seine Diener, denn er ist gütig und wählte sich Israel zum Eigenthum V. 1—4. Er ist gross und allmächtig V. 5—7., hat grosse Thaten verrichtet und Canaan seinem Volke zum Besitzthum gegeben V. 8—12. Dein Ruhm ist unvergänglich, o Herr! V. 13. Er schafft seinem Volke Recht V. 14. Die Götzen der Heiden aber sind nichtig sammt denen, die auf sie vertrauen V. 15—18. Ganz Israel preise den Herrn! V. 19—21.

Die Versuche, einen regelmässigen Strophenbau nachzuweisen, dürfen als misslungen angesehen werden.

Auch dieser Ps., in welchem V. 14. wohl auf die zuletzt er-

duldeten Leiden Israel's geht, mag in dieselbe Zeit gehören, wie die letztvorhergehenden, oder vielmehr in die nächstfolgende Zeit, nach *Hitzig's* Ansicht, II. S. 201. Bei dem ganzen Schlusse V. 15. ff. liegt Ps. CXV. zum Grunde

V. 1. 2. Die *Diener des Herrn,* die theils in dessen Hause stehn, theils in den Vorhöfen, müssen nach V. 19. f. zu urtheilen die Priester und die Gemeinde zusammen darstellen. שעמדים (V. 2.) wie das שֹׁהֵר 133, 2. 3.; im Uebrigen ist die Verwandtschaft mit 134, 1. schlagend. — V. 3. נעים bezieht sich auf שְׁמוֹ; Gottes Namen zu hören ist erfreulich. Viell. ist der Name „Gott Israel's" gemeint, wo sich dann V. 4. sehr schön anschlösse: diesen Namen führt der Herr, weil er Israel zum Eigenthum erkor. — V. 5. כִּי parallel mit dem כִּי V. 3.: *denn ich* (Israel) *weiss,* was die Heiden nicht wissen, dass der Herr gross und grösser als alle andern angeblichen Götter ist. — V. 6. Vgl. 115, 3. וכל-תהומות] wohl nur der formellen Gliederung halber neben den Meeren aufgeführt. — V. 7. Aus Jer. 10, 13. 51, 16.; es hat sogar das Ansehen, als wäre die abnorme Participialform מוֹצֵא (für מֹוצִיא) dem וַיּוֹצֵא dieser Stellen nachgebildet. *Der da Blitze zu Regen macht,* gleichsam in Regen auflöst, zum Besten der Geschöpfe. *Aus seinen Vorrathshäusern;* vgl. Hiob 38, 22. — V. 9. בתוככי] Vgl. 116, 19. — V. 10. Beziehung auf die Einnahme des heil. Landes; V. 11. dient nur zur weiteren Ausführung desselben Gegenstandes. — V. 11. An die Stelle des Objectsaccus. (V. 10.) tritt hier nach aramäischer Weise die Präp. לְ, *Ew.* §. 299 d.; ebenso unten 136, 19. f. Das letzte Gl. hängt dem Sinne nach nicht von הָרַג, sondern von dem vorhergehenden הִכָּה ab. — V. 12. Vgl. Stellen wie 105, 44. 111, 6. — V. 13. יי ist natürlich Anrede; *Name* und *Andenken,* s. v. a. Ruhm. — V. 14. Vgl. Deut. 32, 36. und oben zu 54, 3. — V. 15—18. Vgl. 115, 4—8. Unter den Abweichungen von jener Stelle ist besonders bemerkenswerth, dass aus אַף *Nase* (115, 6.) hier V. 17. die Part. אַף *auch* geworden ist. אין-רוח-בפיהם] Aehnlich wie 1 Sam. 21, 9., wo nur אֵין statt אַיִן punctirt ist; יֵשׁ war hier ganz entbehrlich, vgl. *Ew.* §. 286 h. — V. 19. 20. Vgl. 115, 9—13. 118, 2—4. Hier ist das Haus Levi hinzugefügt. — V. 21. מציון] Nicht ganz passend, besonders in dieser Parallele. Man wird eine ungeschickte Benutzung von 134, 3. (128, 5.) voraussetzen dürfen. Der Herr, *der da wohnet zu Jerusalem;* sonst wird in solcher Verbindung stets der heil. Name *Zion* gebraucht.

PSALM CXXXVI.

Inhalt. Danket dem Herrn, denn er ist gütig immerdar V. 1.; danket ihm, dem mächtigen Gotte V. 2—4.; dem Schöpfer aller Dinge V. 5—9., der einst Israel aus Aegypten befreite V. 10—15. und sie in ihr Besitzthum einführte V. 16—22., auch in unsrer Erniedrigung unsrer gedachte und uns befreite aus unsren Nöthen V. 23. 24.; der alle Geschöpfe speist V. 25. Danket ihm! V. 26.

Von strophischer Anordnung kann wohl nicht die Rede sein;

die zweite Hälfte jedes V., die durchweg aus der bekannten Formel כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ besteht (vgl. zu 106, 1.), wird jedesmal von der ganzen Gemeinde gesungen sein, während die erste Hälfte von einer einzelnen Stimme oder einem (priesterlichen) Chore vorgetragen wurde.

Der Ps. schliesst sich stellenweise sehr genau an den vorhergehenden an; vgl. besonders V. 17—22. mit 135, 10—12. Wahrsch. ist er bald nach jenem entstanden und auch hier wird V. 23. 24. auf die letzten Drangsale zu deuten sein, die Israel von den syrischen Herrschern zu erdulden gehabt hatte.

V. 6. Vgl. 24, 2. — V. 7—9. Mit Beziehung auf Gen. 1, 16. Der Plur. מֶמְשָׁלוֹת (V. 9.) zeigt, dass das Wort hier als Concretum gefasst wird: *principes*. Uebrigens stehn Sing. und Plur. im stat. constr. vor der Präposition; vgl. 2, 12. u. a. St. — V. 12. Ebenso Deut. 4, 34. u. ö. — V. 13. *Der das Schilfmeer* gleichsam *in* zwei gänzlich geschiedene *Stücke theilte;* vgl. Ex. 14, 21. f. — V. 15. וְנַעֵר] *und schüttelte* oder vielmehr *schüttete;* nach Ex. 14, 27. — V. 19. 20. Wegen des בְּ beim Obj. s. oben zu 135, 11.

PSALM CXXXVII.

Inhalt. An Babel's Flüssen sassen wir, mit Thränen Zion's gedenkend, und unsre Cither schwieg V. 1. 2. Unsre Zwingherrn forderten Freudenlieder von uns, aber wie sollten wir in dem fremden Lande das Lied des Herrn singen? V. 3. 4. Nie vergesse ich Jerusalem, meine höchste Lust! V. 5. 6. Gedenke, Herr, den Söhnen Edom's ihre Wuth gegen Jerusalem am Tage seines Unglücks! V. 7. Heil dem, der Babel vergilt, was es uns angethan! V. 8. 9.

Im Ganzen empfiehlt sich eine Zerlegung in Strophen von je zwei VV.; doch steht V. 7., der auch in andrer Hinsicht befremdet, alsdann isolirt.

Israel erinnert sich seines traurigen Aufenthaltes im babylonischen Exile und gönnt Babel Vergeltung des von ihm geübten Unrechts. Auch Edom möge die göttl. Strafe erhalten für seine Betheiligung bei Jerusalem's Zerstörung, vgl. Obadj. 10. ff. Ez. 25, 12. Die Stelle, wo Edom erwähnt wird, ist jedoch nicht passend gewählt und viell. steht V. 7. nicht am richtigen Platze. Das Ganze muss nach der Rückkehr aus dem Exile entstanden sein, da V. 1—3. ohne Zweifel nicht mehr bestehende Zustände schildern; V. 5. 6. aber, die sich besser für Solche schicken, die von Jerusalem abwesend sind, werden eben nur die Gesinnung aussprechen sollen, welche Israel vordem in der Fremde beseelten. Es läge nun zwar nahe, einen nicht zu grossen Zwischenraum zwischen der Rückkehr aus Babylonien und der Entstehung dieses Liedes vorauszusetzen; wenn man jedoch dessen Sprache und überhaupt das Formelle darin näher betrachtet, so kann man nicht wohl umhin, den Ursprung desselben sehr tief herabzurücken, in eben die Zeiten näml., welchen die zunächst vorhergehenden Pss. angehören werden. Man begreift dann allerdings auch eine gewisse Incorrectheit in der Zeichnung der Ver-

hältnisse während der exilischen Zeit, die sich V. 4. kund zu geben scheint; s. unten bei der Erkl. Auch die Begeisterung für Jerusalem V. 5. 6. möchte der maccabäischen Zeit in Wahrheit besser entsprechen, als derjenigen, welcher sie hier zugeschrieben wird. Es wird aber darauf ankommen, ob sich in jener späteren Periode eine recht passende Veranlassung für dies ausdrückliche und ausschliessliche Zurückgehn auf eine längst vergangene Zeit entdecken lässt, die durch die furchtbaren Ereignisse der syrisch-macedonischen Periode jedenfalls sehr in den Hintergrund gedrängt waren. Dass „durch neuere Gewaltthaten von heidnischer Seite die verjährten Unbilden dem Volke sich wieder lebhaft vergegenwärtigen", wie *Hitzig* (II. S. 203.) bemerkt, kann schwerlich genügen um die Abfassung eines solchen Gedichtes für den gottesdienstlichen Gebrauch der Gemeinde zu erklären. Richtiger möchte der Ps. mit der äusserst harten Behandlung Babylon's unter den Parthern zur Zeit des Johannes Hyrcanus in Verbindung gebracht werden; s. darüber *Diod. Sic.* Excc. de virtut. et vit. p. 603. Wess. *Justin.* 42, 1. (vgl. *Athen.* XI. p. 466. Cas.) Der Dichter wird von den Gräuelthaten und Verwüstungen des *Euemeros* (oder *Himeros*) gehört haben und wünscht, dass derselbe in seinem Strafgerichte fortfahren möge, bis die ganze Schuld gebüsst sei, die Babel einst durch die Misshandlung Israel's auf sich geladen. Aus dieser Zeit begreift sich auch die Aeusserung gegen das stets feindselige Edom am leichtesten; eben unter Joh. Hyrcanus wurde mit dessen Demüthigung, wie bekannt, Ernst gemacht, s. *Joseph.* Arch. 13, 9, 1.

V. 1. *An Babel's Flüssen,* mitten in der lachenden Gegend, wo man der Kühle des nahen Wassers sonst gern geniesst, da *sassen wir* Verbannte einst *und weinten, indem wir Zion's gedachten.* Dass der Dichter selbst zu den Verbannten gehört habe, folgt aus dem Ausdrucke nicht, da ohne Zweifel die Gemeinde als redend anzusehen ist. גַּם ist hier kaum mehr, als das einfache וְ: *und* oder *und dabei.* — V. 2. *Weiden,* als ein besonders häufig am Wasser wachsender Baum. Die Cither, die zur Aufheiterung im Leiden an dem anmuthigen Orte hätte gebraucht werden sollen, wurde ungebraucht an den Bäumen aufgehängt; den Grund giebt V. 3. an. בתוכה] in Babel, das hier viell., aber nicht nothwendig, als Landesbezeichnung steht. — V. 3. Schmerzlich wurden die Verbannten an die verlorene Heimath erinnert, indem die Sieger jüdische Nationallieder zu hören verlangten, „ein muntres Lied (שמחה) aus der Heimath"; was konnte sie mehr verletzen und verstimmen? יתוללינו] LXX.: οἱ ἀπαγαγόντες ἡμᾶς; *Chald.: unsre Plünderer;* Andd. anders. Das Wahrscheinlichste möchte noch immer sein: *unsre Quäler,* mit Ableitung des Wortes von יָלַל, vgl. *Gesen.* lex. man. s. v. — V. 4. Hier befremdet das *Lied des Herrn;* denn nach V. 3. schienen die Babylonier etwas ganz Anderes zu verlangen, als ein geistliches Lied. Auch hier scheint sich der Geist jener späteren Zeit kund zu geben, der so vorzugsweise auf die religiösen Gegenstände gerichtet war, dass er so zu sagen nur Eine שִׁמְחָה kannte, näml. Gott zu preisen. Den Frem-

den aber zu deren Ergötzung die heil. Lieder vorzusingen, wäre eine Entweihung gewesen; sonst freilich beim Gottesdienste im Kreise der Glaubensgenossen werden sich die Israeliten nicht gescheut haben, auch in der Fremde heil. Lieder zu singen. — V. 5. Man denke etwa hinzu: „ein Jeder von uns dachte und sagte“: *wenn* u. s. w. Der Nachsatz ist unklar, weil unvollständig; *Ewald* will zwar das intrans. Verbum שָׁכַח in dem Sinne von *vergessen sein, sich vergessen* nehmen, was soviel bedeuten soll, als unbrauchbar werden, den Dienst versagen; doch kommt dies sonst nicht vor, und richtiger wird es sein, entw. eine Lücke oder eine Aposiopese anzunehmen. Man hat ergänzen wollen: meine Hand vergesse *mich*, in demselben Sinne von: „sie versage mir ihren Dienst“, und unter Bezugnahme auf Stellen wie Hiob 31, 22. und oben 76, 6. Viell. liegt es jedoch mit Rücksicht auf die Veranlassung zu dem Schwure näher, bloss *das Saitenspiel* als Obj. zu ergänzen: „nie möge meine Hand wieder die Saiten rühren“, wie nachher (V. 6.) gemeint sein möchte: „nie stimme meine Zunge wieder einen Gesang an“. — V. 6. אזכרכי] Aramaismus der jüngsten Zeit; vgl. 103, 3. ff. 116, 19. u. a. St. *Wenn ich Jerusalem nicht über den Gipfel meiner Freude erhebe*, d. h. über meine besten Freuden setze, höher als diese stelle. Das Verbum הֶעֱלָה kommt in dieser Weise nicht wieder vor. — V. 7. Der Uebergang auf die Verwünschung Babel's V. S. 9. wäre hier ganz passend gewesen und hinterher hätte auch wohl die Bitte um Edom's Bestrafung ohne sonderlichen Anstoss folgen mögen; aber dass letztere hier vorangeht, ist äusserst störend und es drängt sich die Vermuthung auf, dass dieser V. ursprünglich etwa am Schlusse des Ganzen gestanden habe und nur durch ein Versehen an seinen gegenwärtigen Platz gerathen sei. ׳את יום יר] Vgl. Obadj. 12—14. ערו] Imperat. des Piel עָרָה *entblössen*, aber beide Male mit dem Tone auf der ersten Sylbe, wozu es kein genau paralleles Beispiel giebt; am nächsten kommt noch die Accentuation des Perf. פָּלֵּט 37, 20. am Ende. *Entblösst*, d. i. ungefähr s. v. a. zerstört, reisset nieder *bis auf den Grund in ihr*, näml. in Jerusalem; eigentlich ist es der Grund selbst, der entblösst, aufgedeckt wird bei dem Werke der Zerstörung; vgl. Hab. 3, 13. und Mich. 1, 6. Ez. 13, 14. — V. 8. בת־בבל] Die gewöhnliche Personification der Stadt. השדודה] Bei der geschichtlichen Beziehung, die oben empfohlen wurde, ist die Passivform ganz wohl am Orte: die Stadt hat bereits arge Gewalt erlitten und fernere Vergeltung lässt sich von dem noch immer in Babel schaltenden grausamen Statthalter des Partherkönigs erwarten. Die öfter versuchte Erklärung durch *vastanda, devastationi devota* ist darnach ebenso überflüssig, als ohnehin bedenklich. Eben so fällt *Hitzig's* Erkl. weg, die der Anschauungsweise des Alterthums nicht gut entspricht: „der Dichter sieht das Strafgericht an der Stadt“, — die näml. nach Seleucus Nikator verfiel — „aber noch nicht an ihrem Volke vollzogen; wir übersetzen demnach: *Volk Babel's, des verwüsteten*“. *Chald., Syr., Symm.* drücken das Activ aus: *vastatrix*, λῃστρίς, und man hat, weil die jetzige Lesart diese Erklärung

eben nicht begünstigt, eine Aenderung der Vocale vorgeschlagen: הַשְּׁדֻדָה oder הַשֹּׁדְדָה (*Ew.*, vgl. §. 152 b.); es möchte aber nach dem, was bereits bemerkt ist, völlig unnöthig sein, hier einen activen Sinn herzustellen, obgleich nicht geläugnet werden soll, dass eine Activform (am natürlichsten wohl הַשּׁוֹדֵדָה vgl. *Ew.* §. 188 b.) auch mit der hier vorausgesetzten historischen Beziehung des Ps. ganz wohl verträglich wäre. — V. 9. Vgl. Stellen wie Jes. 13, 16. 18. 2 Kön. 8, 12. Hos. 10, 14. 14, 1. Nah. 3, 10. Nach *Diodor's* oben erwähntem Berichte mochten diese Grausamkeiten von dem parthischen Statthalter in Babylon ausgeübt oder doch zu erwarten sein.

PSALM CXXXVIII.

Inhalt. Ich preise Dich (Herr) Deiner Gnade und Treue halber; Du erhörtest mich, als ich zu Dir rief V. 1—3. Mögen alle Könige der Erde Dich preisen, weil sie Dein Wort gehört und Deine Macht geschaut haben V. 4—6. Du wirst in jeder Noth mir beistehn V. 7. 8.

Regelmässiger Strophenbau findet sich nicht; Hauptabschnitte sind hinter V. 3. und 6.

Als redende Person wird mit *v. Leng.* die Gemeinde anzusehen sein. Veranlassung und Entstehungszeit des Ps. lassen sich nicht genauer bestimmen, aber verschiedene Umstände lassen einen jüngeren Ursprung vermuthen, vgl. zu V. 2. 4. ff. Man wird Ursache haben, an die Zeit Simon's oder seines Nachfolgers zu denken.

V. 1. נגד אלהים] gewiss nicht: *ἐναντίον ἀγγέλων*, wie die LXX. wollen, sondern s. v. a. *an heiliger Stätte*, im Heiligthume auf Zion; vgl. V. 2. In der Anrede an Gott selber ist diese Wendung freilich nicht sehr angemessen und sie wird als eine in ziemlicher später Zeit entstandene Formel zu betrachten sein. — V. 2. אל-היכל קׇ] Vgl. 5, 8. *Denn Du hast über allen Deinen Namen*, d. i. bisherigen Ruhm, hinaus *Dein Wort verherrlicht*, d. i. Du hast grösseren Ruhm, als je, erworben durch die glänzende Erfüllung Deiner Heilsverheissung für Israel. אמרתך hat hier dieselbe Bedtg., die in Ps. CXIX. öfter vorkam und dem späteren Sprachgebrauche anzugehören scheint. — V. 3. תרהבני וגו׳] Die Accente verbinden תרהבני mit den folg. Worten, was jedoch nicht beweist, dass das Ganze nach der exegetischen Ueberlieferung nur einen einzigen Satz bilden soll; vgl. zu 32, 8. Auch erschiene dies kaum als möglich und eine Uebersetzung wie: *Du machtest mich trotzig in meiner Seele an Kraft* (*de Wette*), befriedigt wenig; ganz unzulässig aber ist *Hitzig's* Erkl.: „liessest mich trotzen, mich selber, der Gewalt". Besser: *Du machst mich muthig, in meiner Seele* (in mir) *ist Stärke*, Kraft (nach *Ewald*). — V. 4. 5. Die Bekehrung der Könige, die zum Theil an sich selber erfahren haben, wie kräftig Gott Israel schützt, ähnlich wie 68, 30. ff. 102, 16. Auch diese Hoffnung musste durch den Ausgang des Kampfes gegen Syrien in Israel in einer Weise lebendig werden, die früherhin undenkbar war. Dem Sinne nach gehören die Vorderglieder und die Schlussglieder beider VV. zusammen; denn die Meinung

des Dichters wird sein: die Könige werden Dich preisen und die Wege des Herrn besingen; denn sie haben gehört die (Israel Glück verheissenden) Worte Deines Mundes und (durch deren Erfüllung) erkannt, dass Deine Herrlichkeit gross ist. Das Verbum שִׁיר mit בְּ des besungenen Gegenstandes nur hier, aber unbedenklich. — V. 6. Nachweis der nun aller Welt offenbar gewordenen Herrlichkeit Gottes: so erhaben ist er, dass er, wie kein Andrer, den Niedrigen wie den Hohen sieht und aus weiter Ferne richtig erkennt, folglich auch, wie sich bei ihm von selbst versteht, beide nach Verdienst behandelt, indem er den Niedrigen erhebt, den Hohen (Stolzen) demüthigt, vgl. 18, 28. 113, 4—7. Anders *Hitzig:* „denn den Hohen sieht, wie den Niedrigen, Jehova, und den Hochmüthigen erkennt er von ferne;“ was sprachlich zulässig ist, und obgleich nicht eben vortheilhaft für den Sinn, doch viell. vom Dichter gemeint war. Die Form יְרֻדָּע ist völlig barbarisch und legt — insofern sie hier echt ist — für die zunehmende Corruption der Sprache Zeugniss ab. Die bloss äusserlich ähnlichen hif'ilischen Formen bei *Ew.* §. 192 e. mögen das Eindringen dieses Barbarismus veranlasst haben, sind jedoch in jeder Rücksicht viel natürlicher, als ein solches Qal. — V. 7. 8. Ausdruck zuversichtlichen Vertrauens, nur ganz am Ende in eine kurze Bitte umschlagend. Die Anrede wird einmal, V. 8. zu Anfang, unterbrochen, was dem europäischen Geschmack nicht eben zusagt. תחיני] wohl eher: *Du erhältst mich am Leben,* als: „Du belebst mich“; vgl. 119, 25. u. ö. תְּחַיֵּנִי] braucht nicht nach 60, 7. (vgl. zu 17, 13.) erklärt zu werden, sondern kann ganz gut Subj. zu dem vorhergehenden Verbum sein, wie 139, 10. Zum 1. Gl. von V. 8. vgl. 57, 3. Das letzte Gl. ist nicht ganz klar; entw. ist gemeint: *verlasse (uns) nicht, die wir Deiner Hände Werk,* Deine Geschöpfe *sind;* oder: *verlasse nicht,* d. h. lass nicht unvollendet, *die* (begonnenen) *Thaten Deiner Hände,* vgl. 92, 5. und in Betreff des Verbi Neh. 6, 3. Der Gegensatz gegen dass תגמר בעדי im 1. Gl. scheint die letzte Erkl. zu begünstigen.

PSALM CXXXIX.

Inhalt. Du kennest mich ganz, o Herr, kennst all mein Thun und Denken wunderbarer Weise und ganz bin ich in Deiner Gewalt V. 1—6. Wie könnte ich mich Deiner Kunde und Deiner Macht entziehen? V. 7—12. Du selbst hast mich ja auf wunderbare Weise geschaffen und schon im Voraus meine Lebenszeit festgesetzt V. 13—16. Mir dagegen sind Deine Gedanken unbegreiflich, sie sind zu zahlreich, als dass ich sie zu übersehen vermöchte V. 17. 18. Warum vertilgst Du die Frevler nicht, deine Feinde, die auch die meinen sind? V. 19—22. Prüfe mich, Gott, ob (auch) ich Unrecht thue und leite mich auf den richtigen Weg V. 23. 24.

Es ist von mehreren Seiten eine Eintheilung in vier Strophen von je sechs VV. empfohlen worden; doch erheben sich gegen diese

Ansicht gewichtige Bedenken. Denn der eigentliche Wendepunct des Gedichtes würde unpassender Weise mitten in eine der Strophen fallen.

Dieser Wendepunct liegt näml. in V. 17. und der gesammte Inhalt des Ps. wird so aufzufassen sein: „Du, o Herr, kennst all mein Thun und all mein Sinnen vollkommen und ohne, dass für mich die Möglichkeit vorhanden wäre, mich Dir, meinem allmächtigen Schöpfer, zu entziehen; — aber wie ganz anders ist es, wenn ich Deine Gedanken zu ergründen trachte! Ich begreife sie nicht und erkenne nicht einmal ihr Vorhandensein! Da ist z. B. die schwierige Frage von dem Bösen in der Welt; warum wohl vertilgst Du es nicht? Möchtest Du doch diesen Stein des Anstosses aus dem Wege schaffen! Deine und auch meine Feinde vertilgen! mich selber aber prüfen, ob ich auch den Weg des Unrechts betrete und mich, wo es nöthig ist, gnädiglich auf den rechten Weg leiten!" Es kann sonach wohl nicht zweifelhaft sein, dass das Ganze durch eine teleologische Betrachtung über das Böse in der Welt hervorgerufen ist, und zwar wahrsch. mit Beziehung auf die Verhältnisse der frommen Gemeinde, die mit Frevlern und blutgierigen Menschen zu kämpfen hatte, V. 18. Zeitpunct und specielle Veranlassung der Entstehung dieses Ps. lassen sich schwerlich mehr ermitteln; doch dürfte man viell. an die schändliche Ermordung des Hohenpriesters Simon 1 Macc. 16, 11. ff. und deren Folgen *Joseph.* Arch. 13, 8, 1. denken. Jedenfalls sprechen mehrere Neuerungen im Sprachgebrauche und die stark aramaisirende Färbung des ganzen Stückes entschieden für einen sehr jungen Ursprung (in der spätern maccabäischen Zeit).

V. 1. Zu Anfang ein einziges Versglied; s. zu 18, 2. *Du hast mich* längst (vgl. V. 13—16.) *erforscht und kennst* mich deshalb durch und durch. — V. 2. בנתה לי-יעי] *Du hast mein Denken*, jeden meiner Gedanken, *erkannt;* לְ als aramaisirende Objectsbezeichnung, wie z. B. 135, 11. 12., und יֵעַ selbst in Annäherung an das Aram. מדהוק] Vgl. 138, 6.; doch ist hier wohl mehr an die Ferne in der Zeit gedacht, nach V. 13. ff. — V. 3. ורבעי] Ebenfalls aramaisirende Form; רבע = רבץ. Die Formen Lev. 18, 23. 19, 19. 20, 16. dürfen wenigstens nicht unmittelbar damit zusammengestellt werden. זרית] *Du hast geworfelt*, gesichtet, d. i. genau untersucht; vgl. den analogen Gebrauch von צָרַף. Das Verbum הִסְכִּין *vertraut sein* mit etwas, hier mit dem Accus. und in Beziehung auf die genaue Kenntniss. — V. 4. Noch *nicht ist ein Wort auf meiner Zunge* und *sieh Du kennst es* schon *vollständig.* — V. 5. *Hinten und vorn hast Du mich* gleichsam *eingeengt*, fest umschlossen, sodass ich Dir nicht entfliehen, weder Deiner Kunde, noch Deiner Macht entgehn kann. LXX.: ἔπλασάς με, von יָצַר = צוּר, jedenfalls hier unangemessen, wenn der Dichter auch später auf die Entstehung des Menschen kommt. Uebrigens ist es nach der ganzen Anlage des Gedichtes nur ein sich unwillkührlich aufdrängender Nebengedanke, dass der Mensch auch der äusseren Macht des Allwissenden sich nicht entziehen könne; derselbe kehrt V. 10. wieder. — V. 6. Das K'tîb ist פְּלֵאָה zu lesen und hätte keinen Anstoss gewähren sollen; doch will das Q'rî Richt. 13, 18. auch das

Masc. פְּלָאִי getilgt wissen. Denselben Sinn (*wunderbar*) soll übrigens auch das Q'rî ausdrücken. Bei dem Worte דַּעַת vermisst man ungern den Art., da es auf die vorher beschriebene wunderbare Kunde Gottes von dem Menschen gehn muss. *Ich bin ihrer nicht mächtig*, ihr nicht gewachsen, d. h. ich begreife sie gar nicht. — V. 8. Vgl. im Ganzen Am. 9, 2. אסק] nur hier und aus dem Aram. entlehnt; gewöhnlich wird נסק als Wurzel angesehen, doch vgl. *Hitzig* II. S. 210. Not. und die Bemerkung von *Rödiger*, Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenl. II. S. 91., wornach vielmehr סלק als Wurzel erscheint. שָׁמַיִם ist natürlich Accus. der Richtung. ואציעה שאול] *und wollte ich die Hölle zum Lager nehmen;* שאול als Obj., vgl. Jes. 58, 5. Die verlängerte Imperfectform im Bedingungssatze nach *Ew.* §. 344 b., obgleich hier die Erfüllung der Bedingung sofort als unmöglich erscheint und darnach der Ausdruck im Deutschen modificirt werden muss, grade wie 55, 7. 9. u. ö. — V. 9. *Höhe ich*, d. i. schwänge ich, *Flügel*, so rasch wie die *des Morgenroths*, die sich in kürzester Frist über den ganzen Himmel verbreitet; נְשָׂא wie Ez. 10, 16. 19. 11, 22. אשכנה] *wollte ich mich niederlassen*, vgl. zu 55, 7. — V. 10. Vgl. oben zu V. 5. — V. 11. ואמר] *und sagte ich* dann etwa; vgl. *Ew.* §. 344 a. אך־חשך] *möchte nur* (oder *doch*) *Finsterniss mich befallen!* ich würde dann wohl vor Gottes Blicke geschützt sein. So liesse sich hier wohl erklären, obgleich שׁוּף sonst nicht vorkommt, wo es sich von einem schützenden Decken handelt, sondern vielmehr nur von feindseligem Anfalle gebraucht wird. *Ewald* ist geneigt, יְשׁוּפֵנִי in יְשׂוּכֵנִי (von סכך = סכך) zu verwandeln, was zwar sonst vortrefflich passen würde, aber minder gut zum 2. Gl. stimmt. אַךְ stünde dann etwa in dem Sinne von *wenigstens:* „so wird doch wenigstens Finsterniss mich decken!" *Gesen.* (lex. man. p. 46 a.) erklärt: „*nil nisi tenebrae*, h. e. merae tenebrae", was hier gewiss nicht gemeint sein kann. Das 2. Gl. entspricht dem ersten sehr gut, sobald jenes, wie oben vorgeschlagen wurde, als Wunsch gefasst wird. Das Präd. ist vorangestellt: *und* möchte *Nacht sein*, d. i. sich in Nacht verwandeln, um mich zu verhüllen, *das Licht um mich her*. Ebenso steht das Präd. voran Am. 4, 13.: עֹשֶׂה שַׁחַר עֵיפָה „der zum Morgenroth macht die Finsterniss". Man darf das 2. Gl. auf keinen Fall (mit *de Wette*) als Nachsatz nehmen, vielmehr folgt dieser erst im nächsten V. — V. 12. Ueber die Auffassung von לא־יחשיך sind die Meinungen der Ausleger getheilt; das Hif. kann bedeuten *finster machen*, aber auch *finster sein*, nach Jer. 13, 16., vgl. oben 105, 28. Das folg. ממך verträgt sich ganz gut mit beiderlei Auffassung; aber das parallele יאיר im 2. Gl. spricht mehr für die letzterwähnte. *So Finsterniss, wie Licht*, beides ist für Dich dasselbe. חֲשֵׁיכָה ist incorrecte Schreibart für חֲשֵׁכָה, und אֹרָה eine junge Form, die nur noch Esth. 8, 16. in bildlichem Sinne wiederkehrt. — V. 13. *Denn Du hast erschaffen meine Nieren;* und so muss Gott am besten die Gefühle und Neigungen des Menschen kennen, als deren Sitz eben die Nieren gelten; vgl. 7, 10. u. a. St. תסכני] *Du wobst mich;* das Imperf. in Bezug auf den im 1. Gl. bereits angedeuteten Zeitpunct;

vgl. übrigens den etwas vollständigeren Ausdruck Hiob 10, 11. — V. 14. Die hier eingeschaltete Lobpreisung ist für den Gang des Gedichtes unwesentlich: *ich preise Dich dafür, dass ich* als Mensch vor der übrigen Schöpfung *auf ausserordentliche Weise bevorzugt bin;* vgl. 8, 6. ff. נוֹרָאוֹת, adverbiell wie 65, 6., vgl. *Ew.* §. 279 a. am Ende. *Und ich erkenne* dies *sehr* wohl, näml. dass überhaupt alle Deine Werke bewunderungswürdig sind. — V. 15. Rückkehr zu dem unterbrochenen Gegenstande: *nicht war* damals *vor Dir verborgen mein Körper,* eig. wohl mein *Gebein,* wenn עֶצֶם = עֶצֶם, dessen Sinn die alten Versionen fast sämmtlich ausdrücken; doch ist es wohl möglich, dass beide Formen durch den Gebrauch in etwas auseinander gehalten wurden, wie *v. Leng.* annimmt. אשר־עשיתי] *als ich gemacht,* gebildet *wurde*; diese Erkl. ist die bequemste und eine solche Beziehung von אֲשֶׁר auf die Zeit scheint wenigstens für die jüngere Sprache nicht bedenklich. Andre: *der ich* gemacht ward. רקמתי] ursprünglich viell. s. v. a. *bunt gewirkt* oder *bunt verziert,* vgl. *Gesen.* thes. s. v. רָקַם; dann etwa *künstlich bereitet* überhaupt. *Gesen.* zieht jedoch für das Pu. in dieser Verbindung mit Rücksicht auf den talmudischen Sprachgebrauch die Uebertragung durch ein einfaches *figuratus* (*formatus*) *sum* vor. בתחתיות א׳] *in den unteren* Räumen *der Erde,* ein zur Formel gewordener Ausdruck, bei dem an die eigentliche Bedtg. gar nicht mehr gedacht wird, s. v. a. das vorhergehende בַּסֵּתֶר; vgl. die ähnliche Parallele Jes. 45, 19., wo die Sache jedoch natürlicher erscheint. Etwas anders *Ewald,* indem er auf die ähnliche Vermengung von Mutterschooss und Schooss der Erde Hiob 1, 21. aufmerksam macht. — V. 16. גלמי] nur hier, aber nach dem talmudischen Gebrauche unzweifelhaft s. v. a. die rohe, noch nicht ausgebildete Masse des Embryo. Sehr gut bei *Symm: ἀμόρφωτόν με εἶδον οἱ ὀφθαλμοί σου.* Die folgenden Glieder des V. sind nicht ohne Anstoss und namentlich befremdet ihre Anordnung; man hätte im Anschlusse an das 1. Gl. etwa erwarten dürfen: „meine Tage wurden (von Dir) gebildet (bestimmt, ihre Zahl festgesetzt) und auf Deinem Buche verzeichnet, bevor noch ein einziger unter ihnen da war". Statt dessen steht der mittlere Theil dieser Gedankenreihe voran und deutet (angeblich) durch ein Pronominalsuffix (in עָצְמָם) auf das *nachfolgende* Nomen יָמִים, welches leider selber ohne Suffix und mit einem Verbum verbunden ist, das leicht durch ein passendes hätte ersetzt werden können. Nichts destoweniger bleibt es wahrscheinlich, dass der Dichter den angegebenen Sinn wirklich habe ausdrücken wollen, wie ihn denn auch viele Ausleger wiedergeben, *de Wette, Ewald* u. Andd. Zur Rechtfertigung des Gebrauchs von יָצַר beruft man sich auf Stellen, wie 94, 20. und ähnl., die jedoch nicht ganz gleichartig sind. Das Aufzeichnen der Tage (mit den ihnen zugetheilten Schicksalen) ähnlich wie 56, 9. Im letzten Gl., das einen Zustandssatz bildet, ist das K'tib וְלֹא untadelhaft; das Q'ri וְלוֹ hängt mit einer andern, wenig wahrscheinlichen Erkl. der in Verwirrung gerathenen Stelle zusammen. Die Variante עֲדַיִם in einigen Hdschriften erläutert den Sinn der officiellen Lesart בָּהֶם richtig, verdient aber

keinen Vorzug vor derselben. — V. 17. Nachdem nun die göttliche Ueberlegenheit über den Menschen, namentlich in Beziehung auf die vollständige Kenntniss alles dessen, was ihn angeht, ausführlich dargelegt und anerkannt ist, wird ihr die menschliche Schwäche und Unfähigkeit in Gottes hohe und dunkle Pläne einzudringen gegenüber gestellt: *wie schwer* begreiflich *sind mir dagegen. Deine Gedanken, o Gott!* Dieser Sinn wird hier nothwendig als der richtige anerkannt werden müssen; den Gebrauch von יָקַר erläutert das Chald. Dan. 2, 11. hinlänglich. Nur bei dieser Auffassung gehören „Gottes Gedanken" hierher, einen Gegensatz zu רֵעִי V. 2. bildend, nicht aber wenn man übersetzt: „doch wie köstlich sind mir Deine Gedanken!" Nach dem 2. Gl. sind die Gedanken Gottes, d. h. vorzüglich seine Pläne bei der Regierung der Welt, nicht bloss an sich schwer zu verstehn, sondern auch so mannichfaltig und zahlreich, dass es (nach V. 18.) unmöglich wird sie nur zu übersehen. רָאשֵׁם *Summen*, wie 119, 160. — V. 18. *Will ich sie zählen*, wenn ich Abends mich auf meinem Lager der Betrachtung Deiner Wege ganz hingebe, *unzählbar sind sie*, finde ich sie, *und wenn ich erwache, sind meine Gedanken noch mit Dir beschäftigt*, entw. weil ich noch immer mit der Aufzählung aller Deiner merkwürdigen Fügungen nicht am Ende bin, oder weil ich dieselben noch immer vergeblich zu begreifen versuche; jedenfalls ist die parallele Anordnung der beiden VV. 17. 18. untadelhaft. Dass der Ps. grade ein Morgenlied sei, darf aber aus der Fassung des letzten Gl. von V. 18. schwerlich gefolgert werden. — V. 19. Der unbegreiflichste Punct in der göttl. Weltregierung ist dem Dichter die Existenz des Bösen in der Welt und die Verwunderung darüber, die ihn vorzugsweise beschäftigt, bricht endlich hier auf einmal in kurzen Worten hervor: *wenn Gott den Frevler tödtete*, oder vielmehr als Wunsch: wenn er ihn *doch* tödtete! vgl. *Ew.* §. 319 b. am Ende. Dies könnte man begreifen und würde sich dadurch beruhigt fühlen, während das Gegentheil, das ungestrafte Walten des Frevlers, so schwer mit dem anerkannten Wesen und Willen Gottes zu vereinbaren ist. Die Setzung des P'sîq hinter אלוה hat den Zweck der Möglichkeit einer gedankenlosen Verbindung mit רָשָׁע als adjectivischem Beisatz zu אלוה abzuschneiden; ganz analog ist der Fall V. 21., wo zwischen שׂ֫ and אֶשְׂנָא ebenso P'sîq tritt, um die Auffassung von שׂ֫ als Object zu verhindern. Sehr unbequem schliesst sich nun das 2. Gl. an den ausgesprochenen Wunsch an, näml. in Form einer Anrede an die Frevler selbst (hier *Blutmenschen*) und unter Vorsetzung der Bindepart. וְ. Der Imperativ ist hier in Betracht des ganzen Zusammenhangs völlig unerträglich. Das allein Natürliche wäre gewesen: *und* (wenn doch) *die Blutmenschen von mir wichen;* also וְסָרוּ für סוּרוּ, und so wird wohl sicher zu lesen sein. Auch *Syr.* und *Chald.* drücken diesen Sinn aus, und der Anschluss des Folg. ist ebenso bequem, wie der an das Vorhergehende. Wie passend der Ausdruck *Blutmenschen* auf den Mörder des Simon und seine Rotte bezogen werde, ist bei Vergleichung der oben angeführten Berichte über jene Zeit von selbst klar. — V. 20. Weitere

Beschreibung der Frevler; sie vergiessen nicht bloss Blut, sondern sie missbrauchen auch den heil. Namen Gottes durch falschen Schwur, wie denn solcher bei der Verlockung des Simon zu dem Feste des Ptolemäus 1 Macc. 16, 15. wohl vorgekommen sein mag. Freilich ist der V. nicht bloss schwierig, sondern höchst wahrsch. in sehr entstellter Form überliefert; aber der beabsichtigte Sinn scheint doch noch ziemlich deutlich durch und wird eben nur von falschem Schwure handeln. Am wichtigsten ist für die Erkenntniss desselben die Vergleichung von 24, 4.; man vgl. namentlich לִמְזִמָּה hier mit לְמִרְמָה dort und נשוא לשוא mit נָשָׂא לַשָּׁוְא dort. Aber freilich wird dadurch nicht der seltsame Gebrauch von יִמְרוּךָ (— [יאמרוך] gerechtfertigt, noch auch das der Corruption höchst verdächtige עָרֶיךָ erklärt. אשר ימרוך soll angeblich heissen: „*welche Dich*, d. h. Deinen Namen (Ex. 20, 7.) *aussprechen*"; doch wird אָמַר nirgend so gebraucht. Andd. erklären: die *von Dir* sprechen zur Schandthat, oder: *wider Dich* sprechen verbrecherisch, wogegen sowohl der Parallelismus, als die Parallelstelle 24, 4. sprechen. Auch Veränderung der Punctation ist vorgeschlagen worden, wornach יַמְרוּךָ gelesen werden sollte; aber damit allein ist keineswegs geholfen; viell. hat aber urspr. etwa Folgendes da gestanden: אֲשֶׁר יַמְרוּךָ בְּהִשָּׁבֵעַ לְמִזְמָה, *die Dich zum Zorne reizen, indem sie um eines Verbrechens willen schwören*, und dann könnte im 2. Gl. passend gelesen werden: נָשְׂאוּ לַשָּׁוְא שְׁמֶךָ *zum Lug haben sie* (wirklich) *Deinen Namen* (beim Schwure) *ausgesprochen*. Denn da עָרֶיךָ weder in dem Sinn von *Deine Städte*, noch in dem von *Deine Feinde* einen für den Zusammenhang genügenden Sinn giebt, so liegt Nichts näher, als die Herstellung von שָׂטֶיךָ, das durch Verbleichen zweier feiner Striche sehr leicht das Ansehen von עריך gewann. Was aber das Wort נָשְׂאוּ anbetrifft, so soll dieses zwar höchst wahrsch. die syncopirte Form des Perf. נָשְׂאוּ sein, welche unbedenklich zugelassen werden könnte, die Schreibart ist aber nicht correct, und ordnungsmässig müsste entw. נָשְׂאוּ oder blos נָשׂוּ geschrieben sein; vgl. z. B. וְנִבְזְאוּ Ez. 47, 8. u. ähnl. Fälle mehr. Auch Jer. 10, 5. findet sich eine solche incorrecte Schreibart und dort ist es klar, wodurch dieselbe veranlasst worden, hier dagegen nicht; aber das Sicherste wird sein, die regelmässige Bildung wieder herzustellen. Zahlreiche falsche Erklärungen und unbrauchbare Conjecturen, die dieser V. in seinen verschiedenen Theilen veranlasst hat, müssen hier übergangen werden. — V. 21. Wegen des P'siq im 1. Gl. s. zu V. 19. ובתקוממיך] Diese abgekürzte Form (vgl. *Ew.* §. 160 a.) findet sich nur hier; die volle Form mit מ an der Spitze steht 17, 7. 59, 2. und anderswo. Wegen des folg. Verbi vermuthet *Hitzig* (II. S. 204. Not.), dass וּבְתִתְקוֹמְמֶיךָ zu lesen sei, was doch nicht ohne Bedenken ist. — V. 22. תכלית שנאה] *mit Vollkommenheit des Hasses*, als absolutes Object. — V. 23. 24. Der Abscheu vor dem Bösen führt den Dichter auf die Prüfung seiner selbst zurück; es könnte doch Gott viell. einen Fehl an ihm finden. Dann kann aber auch er helfen und den unbewusst Irrenden auf den richtigen Weg leiten. Dass bei V. 23. nicht etwa V. 1. in Erinnerung

gebracht werden soll, liegt am Tage, da die Verhältnisse durchaus verschieden sind. דרך עצב (V. 24.) ist gewiss nicht *idolorum cultus* (*Gesen.*), sondern etwa s. v. a. der Weg אֲשֶׁר תָּרְכוּ מֵחֵי־אָוֶן Hiob 22, 15. עֶצֶב ist sonst *Schmerz*, aber sinnverwandt mit עָמָל וָאָוֶן 10, 7. Die LXX. ganz passend: ὁδὸς ἀνομίας. בדרך עולם] *auf dem Wege der Vorzeit*, dem guten alten Wege, den einst Abraham und andre Fromme wandelten; vgl. Jer. 6, 16. 18, 15., wogegen Hiob 22, 15. der Sinn ein andrer ist. *Ewald* u. Andd.: auf dem *ewigen* = göttlichen Wege.

PSALM CXL.

Inhalt. Errette mich, o Herr, von den boshaften und gewaltthätigen Menschen, die mich bedrohen V. 2—6. Der Herr ist mein Schutz V. 7. 8. Lass ihre Pläne nicht gelingen, sondern strafe sie! V. 9—11. Nicht besteht der Frevler, aber dem Leidenden schafft der Herr Recht V. 12. 13. Die Pflichtgetreuen werden Dich preisen, die Redlichen unter Deinem Schutze wohnen V. 14.

Regelmässiger Strophenbau lässt sich nicht erkennen.

Man könnte auch diesen Ps. sehr wohl aus der Zeit der Ermordung des Simon erklären und etwa Johannes Hyrcanus selbst, den der Mörder ebenfalls verfolgte 1 Macc. 16, 19. 21. f., für den Verf. zu halten geneigt sein. Jedenfalls ist die Sprache, obgleich von der in Ps. CXXXIX. sehr verschieden, doch auch nicht frei von Spuren einer späten Abfassung. *Hitzig* (II. S. 207.) bezieht den Ps. auf das treulose Verfahren des Königs Antiochus Sidetes und die Sendung des Cendebaeus gegen Simon, s. 1 Macc. 15, 27—41.

V. 2. אָדָם רָע und אִישׁ ח׳ sind collective zu fassen, wie V. 3. 4. zeigen; ebenso verhält es sich mit den entsprechenden Ausdrücken V. 5. אִישׁ חֲמָסִים, ausserhalb dieses Ps. nur noch 2 Sam. 22, 49., wo die Parallelstelle Ps. 18, 49. אִישׁ חָמָס hat. — V. 3. Zum 1. Gl. vgl. 41, 8. 21, 12. בלב soll s. v. a. בְּלִבָּם sein. יגורו מ׳] Der Sinn ist unklar: גור wäre für das „Weilen in (oder bei) Kriegen" ein wenig angemessener Ausdruck; *congregant bella* (bei *Gesen.*) kann gar nicht in Betracht kommen, eher noch: *congregant se ad bella*, obgleich auch dabei eine Präpos. ungern vermisst würde. Den richtigen Sinn scheint der *Chald.* erkannt zu haben, indem er übersetzt: *sie erregen Kriege*, als stünde יָגֵרוּ da, Pi. von גָּרָה, vgl. Spr. 15, 18. u. ö., auch Deut. 2, 9. 24. Dan. 11, 25. Wahrsch. wird der Text darnach zu berichtigen sein. — V. 4. Zum 1. Gl. vgl. 64, 4. (57, 5.), zum 2. Gl. 58, 5. — V. 5. Bei Vergleichung dieses V. mit V. 2. 3. entsteht das Bedenken, ob nicht am Schlusse ein Versglied fehle; doch ist über diesen Punct natürlich keine Sicherheit zu erlangen. Uebrigens vgl. 118, 13. (35, 5.) — V. 6. טמנו־גאים] Das Perf. hier wahrsch. mit Beziehung auf ein bestimmtes Factum; s. die Vorbemerkungen. Sonst vgl. 9, 16. 31, 5. u. a. St., besonders aber 142, 4., wo zugleich der Ausdruck לִיד־מכשׁל durch einen einfacheren

und passenderen ersetzt ist. — V. 7. Reminiscenzen aus verschiedenen älteren Klagpsalmen. *Mein Gott bist Du*, also liegt es Dir ob, mich zu schützen und ich darf auf Dich mein Vertrauen setzen, wie V. 8. dies weiter ausführt. — V. 8. Auch das 1. Gl. wird hier (mit *v. Leng.*) als Anrede zu nehmen sein: *Herr Gott, Du meine hülfreiche Stärke!* Vgl. den ähnlichen Ausdruck 28, 8. *Du hast meinem Haupte Schutz gewährt* und thust es fortwährend; die Constr. mit לְ wie bei dem Hif. 91, 4. [בּיום נשק] „*die telorum* i. e. pugnae“: *Gesen.* — V. 9. *Nicht mögest Du gewähren die Wünsche eines* (oder *des*) *Frevlers;* מַאֲוֵי, oder, wie einige wenige, aber alte Hdschriften lesen, מַאֲוַי, nur hier; das Wort wird dem jüngeren Sprachgebrauche angehören und der Sing. ist מַאֲוַי (nicht: מַאֲוֵי) = מַאֲוָה. Das 2. Gl. erregt Anstoss und wer dasselbe zugleich mit dem 1. Gl. von V. 10. aufmerksam betrachtet, dem wird leicht klar werden, dass der Text hier in Unordnung gerathen ist. Das Wort יָרוּמוּ gehört zum folg. V., als Regens von רֹאשׁ und die jetzige Gestalt des Textes wird dadurch herbeigeführt sein, dass entw. ירומו oder סלה am Rande nachgetragen war und an unrichtiger Stelle in den Text eingefügt wurde. So würde das 2. Gl. hier ganz passend auf die ersten Worte beschränkt werden: *seinen Plan lass nicht gelingen.* זִמָּתוֹ = מְזִמָּה, nur hier; auch הֵפֵר kommt genau so nicht wieder vor, doch ist Jes. 58, 10. sehr ähnlich. — V. 10. Mit Hinzuziehung des Wortes יָרוּמוּ aus V. 9. würde der Sinn sein: *das Haupt erheben die mich umringen,* meine Feinde, und man kann sich daran genügen lassen; indessen ist es wohl möglich, dass vor ירומו urspr. noch אֶל gestanden hat, so dass die Bitte schon im 1. Gl. fortgesetzt würde. Dass aber ראש מסבי allein ebenso unangemessen stehn würde, wie ירומו allein am Ende von V. 9., liegt am Tage. Der Sinn des 2. Gl. soll ohne Zweifel sein: *das Unheil ihrer Lippen*, das ihre Lippen anzurichten suchen und wirklich anrichten, *bedecke sie* selbst, näml. die mich umringenden Feinde. Das K'tîb יְכַסּוּמוֹ ist unläugbar sehr unbequem und die von verschiedenen Auslegern angenommene Concordanz mit dem Genit. שִׂפְתֵימוֹ (statt mit dessen Regens עמל) völlig unangemessen; auch die Uebersetzung durch „*man bedecke sie* mit ihrer Lippen Unheil“ (*Ew.*) schwächt die Kraft des Gedankens auf bedenkliche Weise; vgl. Stellen wie 7, 16. 35, 8. 54, 7. nach dem K'tîb. Dieser Umstand wird auch das Q'rî veranlasst haben, bei dem die ungewöhnliche Plenarschreibart ihren Grund nur in dem Bestreben hat, der älteren Gestalt des consonantischen Textes so nahe zu bleiben als möglich. Da jedoch auch im folg. V. das K'tîb יְמִיטוּ auf einen so unbestimmten Ausdruck führt, wie jenes „man bedecke sie“, so mag immer noch die Ursprünglichkeit des K'tîb in diesem Sinne am meisten Wahrscheinlichkeit haben. Auf keinen Fall ist Grund vorhanden, mit *Hitzig* noch etwas Absonderliches mehr in die Stelle hineinzubringen und nach Ex. 15, 5. יְכַסְּמוּ zu lesen. — V. 11. *Man lasse Kohlen auf sie herabfallen,* nach dem K'tîb; vgl. 55, 4. Nach dem Q'rî etwa: *mögen Kohlen auf sie herabfallen.* Jedenfalls wäre, insofern der Dichter vorzugsweise an Gottes Hülfe denken mag, die

Stelle 11, 6. zu vergleichen; das Schicksal Sodom's wird hier, wie dort, den Frevlern zugedacht. *Ins Feuer stürze er sie!* näml. Gott, was denn freilich die vorhergehenden Pluralformen desto auffallender erscheinen lässt und *Ewald* veranlasst, die eben nicht natürliche Punctation בַּמַּהֲמֹרוֹת vorzuschlagen. במהמרות] Dieses ἅπαξ λεγόμ. wird von *Gesen.* u. Andd. durch *flumina*, *gurgites aquarum* erklärt, was ganz gut in den Zusammenhang passen würde und einen ähnlichen Gedanken gäbe, wie 69, 3. Auch lässt sich diese Erkl. durch Vergleichung des Arab. ziemlich gut rechtfertigen; sonst läge es nicht fern, zu vermuthen, dass hier ein Derivat der Wurzel חמר habe stehn sollen, vgl. 46, 4. Andre drücken nach dem Vorgange einiger alten Versionen und hebr. Ausleger den Sinn von *Gruben* aus und *Ewald* versteht „Erdstürze"; beides möchte weniger gut zu dem nachfolgenden Verbum passen, das *Ewald* als Zustandssatz zu fassen genöthigt ist. — V. 12. איש לשון] Von den historischen Umständen muss es abhängen, ob hierunter der *Verläumder* oder vielmehr der *Wortbrüchige* zu verstehn ist; letzteres wäre vorzuziehen, wenn die Beziehung auf den Mord des Simon und dessen Folgen die richtige sein sollte. Das folg. בל־יכון בארץ in dem Sinne von: *nicht wird er*, wie zu hoffen ist, *bestehn im Lande*, oder auch nach *Ew.* §. 312 a. *nicht möge er bestehn*, würde dazu sehr gut passen und Ptolemaeus musste sich nach *Joseph.* Arch. 13, 8, 1. wirklich jenseits des Jordans zurückziehen. Andd. übersetzen freilich: *nicht wird er auf Erden bestehn*, wogegen an sich Nichts einzuwenden ist. Das Wort רע im folg. Gl. wird durch die Accente mit איש־חמס eng verbunden, neben welchem Ausdrucke dieses Adjectiv jedenfalls sehr entbehrlich wäre. Da nun zugleich bei יצודנו kein Subj. ausgedrückt ist und es nicht grade nahe liegt, auch wieder den Herrn als Subj. zu denken, wie bei יַגְלֵם V. 11., so ist von mehreren Seiten vorgeschlagen worden, רַע als Subj. mit dem Folg. zu verbinden: *Unglück wird ihm nachstellen*, ihn verfolgen; was sich offenbar sehr empfiehlt. Das wiederum nur hier vorkommende למדחפת (von דחף *stossen*) wird auch wieder verschieden erklärt; bald soll der Stoss für den *Fall* oder *Sturz* stehn, der dessen Folge ist (so die alten Verss.; LXX. z. B.: εἰς καταφθοράν; bei *Ew.*: „den jagt das Böse zu jähem Sturz!"); bald soll dadurch bloss die *Eile* bezeichnet sein (*concitate*, *propere*: *Gesen.* lex. man.; „das Unheil jagt ihn mit Sturmeseil": *Hitz.*). Das Natürlichste wird sein: (Unglück wird ihn verfolgen) *mit* wiederholten *Stössen*, Schlägen, die ihn dann endlich stürzen müssen. — V. 13. Der Grund des Vertrauens, das den Redenden nicht verlässt. Das K'tûb ידעת rührt nach *Hitzig's* Meinung (zu 16, 2.) daher, dass der schliessende Vocal der 1. Pers. bei häufig gebrauchten Wörtern im Sprechen allmälig abfiel, vgl. auch *Ew.* §. 190 d.; wahrscheinlicher möchte die Annahme sein, dass das schliessende ־ durch Verbleichen geschwunden sei. עני und אביונים bezeichnen den Dichter und die ihm gleichgesinnten Frommen, wahrsch. nur nach bereits feststehender Terminologie, sodass V. 14. die *Pflichtgetreuen* und *Redlichen* damit wechseln; vgl. übrigens 9, 5. — V. 14. אַךְ, entw. in dem

Sinne von *nur*, oder wie Andre wollen als Versicherungspartikel: *ja! gewiss! Bei* (*vor*) *Deinem Antlitze*, d. i. unter Deinem Schutze; vgl. 16, 11. 21, 7.

PSALM CXLI.

Inhalt. Herr, ich rufe zu Dir, eile mir zu helfen! V. 1. Sei mein Gebet Dir ein angenehmes Opfer! V. 2. Bewahre mich vor Versündigung in Wort und That V. 3. 4. Möge der Pflichtgetreue mich züchtigen, ich ertrage es gern; aber die Misshandlungen der Frevler erspare mir V. 5. — — und doch haben sie gehört, wie sanft meine Rede! V. 6. Dem Tode sind wir preisgegeben V. 7. Zu Dir, o Herr, flüchte ich; gieb mein Leben nicht hin! V. 8. Behüte mich vor den Nachstellungen der Frevler V. 9. und lass sie in ihre eignen Netze fallen! V. 10.

Eine Zerlegung in regelmässige Strophen kann um so weniger gelingen, da der Text in der Mitte des Gedichtes mangelhaft zu sein scheint, ein einigermassen sicheres Verständniss wenigstens dort nicht mehr zu erreichen ist.

Es scheint, dass der Betende — viell. die fromme Gemeinde — durch den Erfolg feindseliger Unternehmungen von Seiten der Heiden in dem Glauben an Gottes gerechter Weltregierung irre zu werden Gefahr lief. Daher die Bitte V. 3. 4., Gott wolle seinen Mund vor Versündigung bewahren und ihn in seiner Verzweifelung nicht gar abtrünnig werden lassen, um des besseren äusserlichen Glückes der Frevler theilhaft zu werden. Wenn Gott ihn zu züchtigen nöthig halte, so möge er sein Strafurtheil doch durch die Hand eines Gerechten vollziehen lassen, aus der Mitte der Frommen sein Werkzeug wählen, nicht unter den Frevlern, die selber ungleich härtere Strafe verdienten, V. 5. Hier ist der erkennbare Faden des Gedankenganges abgebrochen und nicht mehr möglich zu ermitteln, auf welche Weise der Uebergang zu der Schilderung der Misshandlungen gemacht sei, welche Israel nach V. 7. zu erdulden hat. Insbesondre steht das 1. Gl. von V. 6., dem eine ganz specielle Beziehung zum Grunde liegen muss, völlig räthselhaft da. Der Uebergang zu der Schlussbitte V. 8—10. ist auch nicht grade bequem; doch erwächst daraus keine Schwierigkeit für die Erkenntniss der ganzen Sachlage. Der Ps. gehört, wie es scheint, einem sehr späten Zeitalter an. Einige, wenn auch eben nicht wichtige Berührungen mit Ps. CXL. (vgl. V. 1. mit 140, 7., V. 5. am Ende mit 140, 3., V. 9. mit 140, 6., V. 10. mit 140, 12.) und die auch hier schon ausgeartete Sprache führen ungefähr auf dieselbe Zeit, wie die letztvorhergehenden Gedichte. Zur Erläuterung zieht *Hitzig* (II. S. 207.) den Feldzug des Cendebaeus gegen Simon 1 Macc. 15, 38. ff. herbei; treffender noch möchte viell. der Bericht des *Josephus* Arch. 13, 8, 2. hier zu benutzen sein. Das Heer des Antiochus Sidetes belagerte im ersten Regierungsjahre des Johannes Hyrcanus Jerusalem und die Stadt kam in eine schlimme Lage. Johannes trieb aus Furcht vor

Hungersnoth Alles, was nicht kampffähig war, aus der Stadt hinaus und diese Unglücklichen, von Antiochus ebenfalls zurückgewiesen, kamen unter den Mauern Jerusalem's elendiglich vor Hunger um, bis denn der Rest nahe vor dem Laubhüttenfeste wieder in die Stadt aufgenommen wurde. Da konnte es wohl heissen: „dem Rachen der Unterwelt sind unsre Gebeine hingestreut" (V. 7.), und die den ganzen Ps. beherrschende trübe Stimmung begreift sich unter solchen Umständen vollkommen. — In seltsamer Täuschung befangen, hielt *de Wette* diesen Ps. für einen der ältesten in der ganzen Sammlung; *Ewald* meint ihn etwa in die Zeit des Königs Manasse versetzen zu dürfen.

V. 1. חושה לי] s. v. a. חוּשָׁה לְעֶזְרָתִי 40, 14. 71, 12., obgleich die dringende Gefahr des Betenden erst im letzten Theile hervortritt. — V. 2. Viell. wäre ganz einfach zu übersetzen: *bereit ist mein Gebet als ein Rauchopfer vor Dir, das Erheben meiner Hände als ein Abendopfer*, d. h. täglich fleh' ich zu Dir, bringe Dir nicht nur regelmässig, wie die gesetzlichen Opfer, sondern auch gradezu als ein Opfer höherer Art mein Gebet dar. Doch werden die Worte meistens als Wunsch gefasst: *möge mein Gebet vor Dir bestehn*, d. i. Dir angenehm sein, *als* u. s. w. Mit Sicherheit lässt sich die Sache nicht entscheiden; jedenfalls aber sind קטרת und משאת־כ׳ nicht Apposition, sondern Zustandsbezeichnung (حال), und folglich als sog. Accusative anzusehen. Die Form מַשְׂאַת, stat. constr. zu מַשָּׂאת, geht auf die seltnere Hauptform מַשָּׂאָה Jes. 30, 27. zurück. — V. 3. שמרה] *Wache, Hut*, nur hier. נצרה] Imperat. mit Dag. dirimens, wie Spr. 4, 13.; vgl. *Ew.* §. 92 c. Die Constr. des Verbi נצר mit עַל kommt sonst nicht vor, ist jedoch durchaus natürlich: *wache über dem Thor meiner Lippen*, bewache es, dass nicht sündhafte Rede mir entschlüpfe, im Unmuthe über den Triumph der Frevler. Auch דַּל = דֶּלֶת findet sich nur hier. Uebrigens vgl. 39, 2. und Mich. 7, 5. — V. 4. Analoge Bitte in Betreff der Gesinnung und der Handlungen. הַתְעוֹלֵל *perpetravit* facinus, nur hier. אישים] seltne und jüngere Pluralform statt אֲנָשִׁים. *Und nicht möge ich mich letzen an ihren Leckerbissen;* בַּל nach *Ew.* §. 312 a. Der Sinn: lass es nicht dahin kommen, dass ich, das äussere Glück der Frevler schauend, um dessen ebenfalls theilhaft zu werden, mich ihrem Wandel auch ergebe. Es ist kein Grund vorhanden, hier an die Theilnahme an Götzenopfern oder an Gastmählern üppiger Frevler zu denken, durch welche die Frommen verlockt werden sollten. Die Umstände sind, nach dem Folg. zu urtheilen, nicht von der Art, dass solche Mittel zur Untergrabung des wahren Glaubens in Anwendung kommen konnten, und selbst die von *Josephus* in der oben angeführten Stelle erwähnte Speisung des jüdischen Heeres durch Antiochus Sidetes kann hier nicht in Betracht kommen, wenn nicht die Sachlage für den Augenblick der Entstehung des Ps. ganz und gar verwirrt werden soll. — V. 5. Damit nun der Betende in seinem Glauben nicht irre werde, muss Gott die Veranlassung zu den erwachten Zweifeln beseitigen und nicht mehr die Frevler auf Kosten der Gläubigen bevorzugen,

nicht ihnen den Sieg verleihen und die Züchtigung auftragen, die etwa unvermeidlich ist. Von der Hand dessen dagegen, der selber alle frommen Pflichten wohl erfüllt, von der Hand des צַדִּיק wird sich jeder wahrhaft fromm Gesinnte gern die von Gott verhängte Züchtigung gefallen lassen; woraus hervorgeht, dass sich der Betende nicht gegen Gott überhaupt aufzulehnen versucht, sondern nur um seines Seelenheiles willen um eine ihm verständlichere Art der Strafe bittet. Wenn dies im Allgemeinen der Sinn des V. zu sein scheint, so muss leider zugleich anerkannt werden, dass das Verständniss des Einzelnen überaus schwierig und unsicher ist. Nach dem Vorgange älterer Erklärer geben *de Wette*, *Hitzig* und Andd. den V. im Wesentlichen folgendermassen wieder: *mich schlage der Gerechte, Liebe ist's; er strafe mich, Salbe des Hauptes* (ist's); *nicht weigere sich mein Haupt, wiederholt er; doch mein Gebet ist wider ihre* (der Frevler) *Bosheit* gerichtet. Damit scheint der von dem Dichter beabsichtigte Sinn im Allgemeinen recht gut getroffen zu sein, doch ist im hebr. Texte Verschiedenes, das Anstoss gewährt. חסד stellt in übergrosser Kürze allein den Satz dar: *Liebe ist es;* das Pronomen wäre besser ausdrücklich hinzugesetzt. Ebenso ist es mit שמן ראש; doch wäre hier (beim zweiten Male) die Wiederholung des Pronomen's nicht erforderlich gewesen. Das *Hauptöl*, ein dem orientalischen Luxus angehöriger Artikel, stünde hier ungefähr zur Bezeichnung einer Wohlthat und möchte in Betracht des harten Ausdrucks יהלמני zu Anfang des V. immer etwas auffallend bleiben. יניא = יְנִיאֵנִי, was mehrere Hdschriften geben, als Voluntativ nach *Ew.* §. 224 b., und die Bedtg. wie bei *Gesen.* lex. man. s. v. נוּא. Mit diesem Gl. ist das folg. כי־עוד verbunden, obgleich die Accentuation die Worte durch Athnach scharf abtrennt; doch kann das für die Erkl. allerdings nicht massgebend sein, und die Vollständigkeit der Textes vorausgesetzt, lassen sich dieselben kaum auf andre Weise verstehn. Am Schlusse endlich ist theils die Uebertragung der Part. וְ durch *doch* misslich, theils die ganze Wendung des Gedankens nicht recht befriedigend und namentlich bei dessen Wichtigkeit für den Gang des Gedichtes unerwartet kurz. Es mag viell. der Text hier am Ende des V. nicht vollständig erhalten sein, worauf auch die völlige Unverständlichkeit des folg. V. in seinem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden hindeutet. Ueberhaupt aber möchte es schwer sein, für V. 5. eine leidlichere Erkl. zu geben, als die angeführte aller erwähnten Umstände ungeachtet ist und bleibt. Auch *Ewald's* abweichende Erkl. scheint den Vorzug nicht zu verdienen. Er übersetzt mit ganz andrer Gliederung des V. folgendermassen: „schlage der Gerechte mich mit Liebe und züchtige mich; Hauptöl erweiche nicht mein Haupt! denn noch — tönt mein Gebet bei ihren Uebeln!" Zur Erläuterung wird hinzugefügt: „vielmehr zu den Gerechten will ich mich wenden und ihrem Rathe folgen; und wenn sie mich auch wegen früherer Lauheit hart züchtigen und rügen, so weiss ich doch, dass ihre Ruthe Liebe ist und bleibt, Spr. 27, 6.; בַּסֵּי zweites Obj." — vielmehr Bestimmungswort. — Ferner: „Oel des Hauptes, womit

sonst das Haupt gesalbt wird zu Freude und Wohlleben, erweiche nicht mein Haupt! ich will jetzt nichts üppiges, kein Wohlleben, das die Frevler mir bieten; יני von נוא = ינה, ין *weich sein*, activ *drücken*, machen dass etwas nachgebe, in Hif. *erweichen*. Die Ursache zur Trauer ist: weil noch immer die Gerechten dulden, der Dichter betet also während ihrer Uebel. עוֹד *noch* ist's, *dass* —, vgl. Zach. 8, 20. Spr. 24, 27. und Lehrb. §. 335". Abgesehen davon, dass die Verbindung von V. 5. mit V. 3. 4. hier ganz anders aufgefasst ist, als wie oben empfohlen wurde, und das gesammte Verständniss des Ps. dadurch gewiss nicht gefördert wird, ist im Einzelnen besonders die neue Erkl. von יני, die Behandlung der Bindepartikel in וחללי und die Beziehung des Suff. in בראשיהם auf die Gerechten bedenklich. — V. 6. Dass dieser V., wie er jetzt da steht, unverständlich ist, wurde bereits oben bemerkt. Von den Auslegern wird dies freilich nicht eingestanden, aber ein unbefangener Leser kann sich darüber kaum täuschen. Die Worte mögen allerdings übersetzt werden können, aber ihre Beziehung im Zusammenhange des ganzen Ps. bleibt namentlich im 1. Gl. zur Zeit völlig dunkel. Wird das Verbum נשמטו in Uebereinstimmung mit der gewöhnlichen Annahme vom *Hinabstürzen* verstanden, wobei man sich auf 2 Chr. 25, 12. Luc. 4, 29. bezieht, so wäre der Wortsinn etwa dieser: *hinabgestürzt sind zur Seite* (oder *zu den Seiten*) *des Felsens ihre Richter*. Aber wessen Richter hier gemeint sind, was überhaupt Richter hier sollen, und wann, wo und weshalb sie vom Felsen hinabgestürzt wurden, das Alles ist gleich räthselhaft. Die Ausleger helfen sich so oder so. *De Wette* z. B. erklärt: „*wenn* die Obern, Regenten dieser bösen Menschen, der Heiden, *hinabgestürzt sind*", d. i. hinabgestürzt sein werden, „*dann* (2. Gl.) *werden sie* (diejenigen, welche an meinem Schicksale Theil nehmen, die Gerechten) *hören meine Worte* (des Dankes, des Triumphes), *dass sie lieblich sind*". Andre verstehn das Perf. נשמטו von der Zukunft: „sie werden gestürzt werden"; wieder Andre als Wunsch. *Ewald:* „gestürzt sind in des Felsens Schlünde ihre Richter; die mächtigsten, zu Gericht sitzenden Häupter der Gerechten sind gestürzt in des Felsens Gewalt (ebenso V. 9. 63, 11.), sind grausam vom Felsen herabgeschleudert und gleichsam der Gewalt des Felsens so überlassen, dass dieser sie zerschmettere". Das 2. Gl. übersetzt *Ewald* so: „so sollen sie hören, wie lieblich meine Worte!" mit dieser Erläuterung: „ושמעו kann (nach Lehrb. §. 332 b.) unstreitig auf die Zukunft gehn, und indem der Dichter nun sagt, die Gerechten, deren Häupter so schmählich umgekommen, wolle er durch liebliche, theilnehmende Worte und Gebete trösten, z. B. eben durch dies Lied, so thut er nun wirklich bloss das, wozu er V. 4. sich die Kraft gewünscht hatte". Die Mittheilung andrer, ebensowenig fördernder Ansichten wird nach dem was bereits oben gesagt ist, überflüssig sein, im Einzelnen möge nur noch bemerkt werden, dass נשמטו viell. gar nicht die gemeinhin angenommene Bedtg. haben soll, sondern irgend eine andre, die zu den muthmasslichen Schicksalen der „Richter",

falls diese zu den siegreichen Feinden gehörten, besser passte; ferner dass ושמעו im 2. Gl. doch wohl nur dasselbe Subj. haben kann, wie das Verbum im 1. Gl., und auch dadurch die gewöhnliche Erkl. des letzteren sehr bedenklich wird; endlich dass die Worte, von denen jene hören: כי נעמו, weder Siegsgesänge, noch Trostgebete zu sein brauchen, sondern viell. auf Unterhandlungen mit den Feinden gehn sollen, bei denen man sich sanfter Worte bediente, auf bescheidne Bedingungen hin (wie solche z. B. Johannes Hyrcanus nach *Joseph.* Arch. 13, 8, 2. stellt) einen leidlichen Frieden zu erlangen suchte. Doch ist hier Alles ganz und gar unsicher und der Uebergang von V. 5. zu V. 6., sowie weiter von da zu V. 7., jedenfalls ein so schroffer, dass sich die Vermuthung fast unabweichbar aufdrängt, es sei der Text hier lückenhaft. — V. 7. Die Worte lassen hier über die traurige Lage Israel's keinen Zweifel, obgleich die Vergleichung, mit welcher der V. beginnt, nicht sehr klar ist: *nach Art eines, der pflügt und spaltet in der Erde, sind unsre Gebeine hingestreut dem Rachen der Hölle.* Doch wird am ersten gemeint sein: wie wenn jemand Furchen zieht und Spalten macht in der Erde, — und dann Samen ausstreut, um diesen demnächst mit Erde zu bedecken, — also liegen unsre (Israel's) Gebeine da und es bleibt nichts übrig, als die Erschlagenen zu begraben. Die Ausleger sind freilich keineswegs über diese Erkl. einig und man hat bald vorgezogen, die Gebeine mit den Erdschollen zu vergleichen, bald mit Holzstücken, die vermuthlich in der Erde gespalten sein sollen, bald noch viel seltsamere Deutungen versucht, was allerdings beweist, dass der Ausdruck hätte klarer sein können. Uebrigens erklärt sich das Pluralsuff. in עצמינו am natürlichsten, wenn die Gemeinde redet, ohne dass jedoch ein vollständiger Beweis für diese Annahme darin läge. Die alten Versionen drücken zum Theil statt der ersten Person des Plur. die dritte aus, also: *ihre Gebeine;* wahrsch. hat dadurch dieser V. mit dem vorhergehenden mehr in Uebereinstimmung gebracht werden sollen, aber ein besseres Verständniss beider VV. wird auf diesem Wege sicherlich nicht erreicht. — V. 8. Der hier beginnende Schluss knüpft sich durch das an der Spitze stehende כי nicht eben bequem an das Vorige an; auch weichen die Ausleger in der Erkl. dieser Part. sehr von einander ab. Sie wird wiedergegeben durch *ja!* durch *nein!* durch *doch*, durch *denn.* Man durfte am ersten erwarten, eine kurze Bitte voraufgeschickt zu sehen, der die folg. Worte passend zur Begründung dienen würden, etwa in dieser Weise: *hilf, o Herr! denn auf Dich Herr Gott! sind meine Augen* gerichtet (vgl. 25, 15.). אל-תער נפשי] *nicht giesse mein Leben aus;* wahrsch. mit Beziehung auf das Blut, in dem die Seele zu wohnen scheint, vgl. Gen. 9, 3. *Gesen.* lex. man. p. 727 b. erklärt gradezu: *ne effundas vitam meam*, h. e. sanguinem meum. Noch vgl. Jes. 53, 12. — V. 9. מידי פח] Vgl. Stellen wie Hiob 5, 20. und oben 22, 21. יקשו לי] Vgl. den Ausdruck: פַּח יוֹקְשִׁים 124, 7. ומקשות] Diese Pluralform nur hier; sonst heisst es מוֹקְשִׁים. Offne Gewalt und Hinterlist mögen die Feinde Israel's gleichmässig angewandt haben. Der Inhalt von Ps.

CXL. scheint dem vorliegenden Ps. zu fern zu liegen, um diesen V. auf dieselben speciellen Umstände zu beziehen, wie 140, 6. — V. 10. בְּמַכְמֵרָיו] Auch diese Form nur hier; worauf sich das Suff. bezieht, ist nicht sofort klar. Viele Ausleger verstehn es von den (einzelnen) Frevlern selbst, vgl. Stellen wie 7, 16. f. 140, 10. *Ewald* bezieht es auf יַחַד V. 9. im 1. Gl.; doch ist es wohl sehr zweifelhaft, ob einem פח mit Recht מכמרים zugeschrieben werden können. Die letzte Hälfte des V. ist etwas unbeholfen gestaltet. Gehören die Worte wirklich so zusammen, wie sie dastehn, so wird man zu übersetzen haben: *während zugleich ich selbst* unbeschädigt *vorübergehe.* Es giebt aber der Rede etwas Schwerfälliges. dass dem als Conjunction gebrauchten עַד (vgl. *Ew.* §. 222 b.), dessen natürlicher Platz an der Spitze des Satzes war, *zwei Wörter* voraufgehn, und die Bedtg., die יַחַד haben würde, ist zwar nicht unnatürlich, aber doch ungewöhnlich. Man hat vorgeschlagen dieses erste Wort zum vorigen Gl. zu ziehen, wo „die Frevler allzumal" ganz in der Ordnung wären; auch gewänne man entschieden einige Erleichterung für den letzten Satz; dennoch ist es sehr zweifelhaft, ob man recht thue, die überlieferte Sinnesabtheilung hier zu verlassen, und dass sprachliche Gründe dazu zwingen, kann schwerlich behauptet werden. יַחַד wird übrigens von Andern anders erklärt; *v. Leng.* bezieht es auf מכמריו zurück und sieht darin einen Ausdruck, der das Obj. zu אעבור vertritt; der Sinn wäre etwa: „bis ich selbst bei ihnen allzumal vorüber bin". *Gesen.* dagegen, lex. man. p. 381 a., giebt dem Worte hier die Bedtg. von *prorsus, omnino.* Es könnte scheinen, als ob der letzte Satz für ein Individuum als redende Person ungleich besser passe, als für die Gemeinde; doch muss man sich gegenwärtig halten, dass in dieser zugleich die Individuen reden, auch des Dichters eigne Person in einem Liede, das für die Gemeinde bestimmt war, hier oder da leicht unwillkührlich etwas mehr hervortrat, als er selbst beabsichtigte.

PSALM CXLII.

Inhalt. Zu dem Herrn bete ich in meiner Noth V. 2. 3. Man stellt mir nach und ich bin hülflos V. 4. 5. Doch Du, o Herr, bist meine Zuflucht V. 6. Rette mich aus der grossen Gefahr, aus dem Kerker führe mich, dass ich Dich preise mit den Pflichtgetreuen V. 7. 8.

Gleichmässige Strophen lassen sich nicht erkennen; ein Abschnitt ist hinter V. 5.

Wenn der Ausdruck *Kerker* V. 8. im eigentlichen Sinne zu nehmen ist, so hat man den Ps. natürlich für das Gebet eines Einzelnen zu halten, wofür auch die letzte Hälfte desselben V. spricht. Näheres über die Zeitverhältnisse erhellet aus dem Inhalte nicht; die geringe Selbstständigkeit in der Behandlung deutet auf ein jüngeres Alter. Woher die ganz unpassende Beziehung auf David's Aufenthalt *in der Höhle* in der Ueberschrift stamme, ist nicht klar; gemeint ist wahrsch. die Höhle von *'Adullâm* 1 Sam. 22, 1.

V. 2. Wegen קוֹלִי in dieser Stellung vgl. zu 3, 5. Sonst vgl. noch 30, 9. — V. 3. *Ich verkünde meine Noth vor ihm*, zur Erleichterung des eignen Herzens und um Gott wo möglich durch das Gebet zur Hülfsleistung zu bewegen. — V. 4. Die Ausleger weichen in der Auffassung dieses V. sehr von einander ab. Die natürlichste Erklärung möchte folgende sein: *indem bei mir mein Geist sich verhüllet*, d. h. indem ich ohnmächtig werde — vor Angst, *Du aber meinen Pfad kennest, legen sie* (legt man) *Schlingen mir auf dem Wege, den ich gehe.* Damit wäre gemeint: man stellt mir nach ohne dass ich selbst im Stande bin, mir zu helfen, aber Du, o Gott, der Du jeden meiner Schritte kennst, kannst mich unbeschädigt durch die Gefahren hindurch führen, die mich auf meinem (Lebens-) Wege bedrohen. Einen ähnlichen Sinn scheint *de Wette* anzunehmen, indem er übersetzt: „wenn mein Geist in mir verzagt, so kennest Du meinen Steig. Auf dem Pfade, den ich wandle, legen sie mir Schlingen". Dagegen wäre das Ganze nach *Ewald* nur Angabe der Umstände, unter denen die vorhergehenden Worte (V. 2. 3.) gesprochen werden: „indem mein Geist mir schwindlig wird, und *Du* kennst meine Bahn, wie man mir Schlingen legt des Pfades, den ich wandle!" Eine sichere Entscheidung ist hier nicht mehr möglich; wenn aber mehrere Ausleger einen Theil des V. mit dem Vorhergehenden verbinden, das Uebrige aber für sich bestehn lassen, so wird das nicht empfohlen werden können. — V. 5. הַבִּיט und רְאֵה sollen ohne Zweifel Imperative sein und hätten viell. nicht soviel Anstoss veranlassen sollen, wie der Fall gewesen ist, selbst wenn Gott als angeredet anzusehen wäre, was jedoch nicht nöthig ist; die Rede richtet sich vielmehr am natürlichsten an jeden theilnehmenden Hörer, den der Klagende findet, und der Sinn wäre: *man blicke rechts hin und schaue.* Möglich ist jedoch allerdings, dass urspr. nicht Imperative, sondern Inff. absoluti beabsichtigt waren in dem Sinne: *blicke ich rechts und schaue;* dann würde aber nach *Ewald's* Vorschlage רָאֹה zu punctiren sein. *Rechts* (*hin*) scheint sich auf den Platz des Beschützers, Vertheidigers zu beziehen, vgl. 16, 8. 109, 31. 110, 5. 121, 5. Man hat zwar die Vermuthung ausgesprochen, es sei der Gegensatz שְׂמֹאול *zur Linken* aus dem Texte ausgefallen; doch möchte die rhythmische Gliederung des V. die Einfügung dieses Wortes nicht erlauben. וְאֵין־לִי מַכִּיר] *und* das Resultat dieses Schauens ist: *ich habe keinen, der mich kennt*, und sich deshalb meiner annimmt. Man kann das וְ in der Stellung ganz passend durch *da* ausdrücken: *da habe ich keinen* u. s. w. Zu מַכִּיר vgl. Ruth 2, 10. 19. אֲבַר מָנוֹס מִ] Vgl. Hiob 11, 20. Am. 2, 14. Jer. 25, 35. *Niemand fragt nach mir*, kümmert sich um mich; vgl. Jer. 30, 17. Nach Andd. wäre לְנַפְשִׁי *nach meinem Leben*, doch spricht die Parallele nicht eben dafür. — V. 6. In dieser Verlassenheit habe ich zu Dir um Hülfe gerufen, eben jetzt, und thue es fortwährend. Zum 2. Gl. vgl. 71, 7.; zum 3. Gl. 16, 5. 73, 26. 119, 57. Andre haben auf dieser Welt (im Lande der Lebendigen) Andres zu ihrem Antheile, näml. irdische Güter, ich dagegen habe Dich als solchen. — V. 7. Zum 2. Gl. vgl.

79, 8. 116, 6.; zum letzten 18, 18. — V. 8. Der *Kerker* wird von manchen Auslegern als bildlicher Ausdruck für Bedrängniss überhaupt angesehen und man könnte sich dabei wohl auf 143, 11., aber nicht auf Jes. 42, 7. berufen; im Uebrigen vgl. die Vorbemerkungen. בי יכתרו צ׳] *um mich werden sich* dann *Pflichtgetreue sammeln*, um sich mit mir darüber zu freuen, dass Du mir wohl thust; vgl. Stellen wie 35, 27. 69, 33. 107, 42. u. a. m. *Ewald* (nach dem Vorgange der LXX. und *Aquila's*): „*auf mich warten* die Gerechten, dass Du wohl mir thuest"; vgl. das Pi'el Hiob 36, 2. Der Sinn wäre ganz angemessen, doch bleibt diese Erkl. gewagt. Zum letzten Gl. vgl. 13, 6.; das Imperf. steht hier mit Rücksicht darauf, dass Gottes Gnade sich auch nach der Rettung aus der gegenwärtigen Gefahr an dem Betenden dauernd bewähren wird.

PSALM CXLIII.

Inhalt. Höre mein Gebet, o Herr! und richte mich nicht nach der Strenge V. 1. 2.; denn ich bin verfolgt und in grosser Gefahr und von Angst erfüllt V. 3. 4. Ich gedenke der alten Zeit, wo Du Grosses gethan, und sehne mich nach Dir V. 5. 6. Erhöre mich bald, o Herr! und leite meine Schritte V. 7—10. Um Deines Namens willen wirst Du mich erretten und meine Feinde vertilgen V. 11. 12.

Das Ganze liesse sich ohne Schwierigkeit in sechs Strophen von je zwei VV. zerlegen. Ein grösserer Abschnitt ist in der Mitte hinter V. 6.

Der Ps. enthält zahlreiche Reminiscenzen aus älteren Liedern und berührt sich auch hie und da mit dem zunächst vorhergehenden; an dem späten Ursprunge desselben lässt sich nicht zweifeln. Wahrsch. ist er für den gottesdienstlichen Gebrauch der Gemeinde zusammengesetzt und diese als die redende Person zu betrachten. *Hitzig* (II. S. 208. f.) setzt ihn in die Zeit des Hohenpriesters Simon; der Feldzug gegen Johannes Hyrcanus, *Joseph.* Arch. 13, 8, 2. erklärt den sehr trostlosen Inhalt viell. treffender.

V. 1. Die ersten Glieder mehrfach wiederkehrende Formeln aus anderen Gebeten der Sammlung; zum letzten Gl. vgl. 31, 2. 71, 2., wornach man hier wohl erklären dürfte: *in Deiner Treue höre mich, in Deiner Gerechtigkeit.* Dabei wäre auch der scheinbare Widerspruch mit V. 2. nicht eben hoch anzuschlagen; denn obgleich vor Gott Niemand ohne Pflichtverletzung ist (יָצְדַּק), so scheint es doch der göttl. Gerechtigkeit gemäss, dass er seinen im Uebrigen getreuen Verehrer nicht in die Hand seiner Feinde giebt. Anders erklärt jedoch *Ewald:* „durch Deine Treue gewähre mir Dein Heil", mit Beziehung auf seine Auffassung von 65, 6. 69, 14. 118, 5., s. oben zu diesen St. באמתך würde aber jedenfalls besser gegeben durch: *in Deiner Treue*, d. h. treu wie Du bist. — V. 2. Vgl. Hiob 14, 3. f. (22, 4.) und zum 2. Gl. noch Hiob 9, 2. Den Sinn der Bitte erläutert am besten die Stelle 51, 11. — V. 3. Begründung der in V. 1. 2. vorgetragenen Bitte. Die Perff. in Beziehung auf die auch

jetzt noch bestehenden Verhältnisse. Zu den beiden ersten Gll. vgl. 7, 6. *Er lässt mich in finstern Orten wohnen;* bildlicher Ausdruck zur Bezeichnung schweren Unglücks, wie 88, 7. Klagel. 3, 6. כמתי עולם] *gleich Verstorbenen der Vorzeit,* d. i. längst Verstorbenen, also: als wäre ich längst verstorben und nur noch einer finstern Stätte werth, wie zumal das Grab ist. Es folgt aber, da hier eben nur eine Vergleichung vorliegt, aus dieser Stelle (und der gleichlautenden Stelle Klagel. 3, 6.) nicht, dass מחשכים gradezu s. v. a. Grab oder Unterwelt ist. Uebrigens versteht *v. Leng.* unter den מתי עולם die „für ewig Gestorbenen"; eine Auffassung, die allerdings möglich wäre, aber die Sache liesse sich nur durch eine genauere Kenntniss des Sprachgebrauchs entscheiden, als uns für jetzt beiwohnt. — V. 4. Zum 1. Gl. vgl. 142, 4. 77, 4. ישתומם לבי] *mein Herz entsetzt sich,* wie Dan. 8, 27. (4, 16.) — V. 5. In diesem angstvollen Zustande hat der Redende versucht, sich an den Erinnerungen aus der Vorzeit aufzurichten und daraus neues Vertrauen auf den Herrn geschöpft. Uebrigens vgl. 77, 6. 12. f. שִׂיחָה nur noch Jes. 53, 8. — V. 6. In Folge dieser Betrachtungen hat der Redende eben jetzt seine Hände zu Gott ausgebreitet, nach ihm, d. h. nach seiner Hülfe, sich sehnend, wie ein verschmachtendes Land sich nach labendem Regen sehnt; vgl. 63, 2. Man vermisst hier im Grunde ein Verbum, etwa wie צָמְאָה in der angeführten Parallelstelle, und die Vergleichung von Stellen, wie 130, 6., möchte kaum zur Rechtfertigung dieses Mangels hinreichen, selbst wenn der Text dort nicht mangelhaft sein sollte. — V. 7. Vgl. 27, 9. und 28, 1. (88, 5.) — V. 8. *Lass mich Deine Gnade vernehmen,* d. i. entw. die Kunde von dem Eintreffen der gnädig verliehenen Hülfe, oder auch die Versicherung der Fortdauer von Gottes Gnade. בבקר] *am Morgen,* d. h. bald; vgl. zu 90, 14. חודיעני וגו׳] Vgl. 25, 4. 27, 11. 5, 9. u. ähnl. St. Die Bitte erklärt sich daraus, dass nach der Ansicht des Hebr. nur das vorschriftsmässige Verhalten, die pünctliche Erfüllung des Gesetzes, die Fortdauer der göttl. Gnade zu sichern vermag. Die Berührung im Ausdrucke mit 142, 4. ist rein äusserlich. Zum letzten Gl. vgl. 25, 1. 86, 4. — V. 9. אליך כסיתי] Auffallender Ausdruck, den man wohl nach Kimchi erklärt: „zu Dir habe ich insgeheim gerufen", oder auch so: „Dir habe ich mich insgeheim anvertraut". Die LXX. sahen vermuthlich das Richtige, indem sie übersetzten: *πρὸς σὲ κατέφυγον.* Es wird eben כָּסִיתִי zu lesen sein, sodass nur die Constr. mit אֶל statt des gewöhnlichen בְּ als (jüngere) Eigenthümlichkeit der Stelle übrig bliebe. — V. 10. Diese Bitte verhält sich zu dem Inhalte von V. 9. genau so, wie die Schlussbitte in V. 8. zu dem, was V. 7. und 8. im 1. Gl. vorherging. Zum 1. Gl. vgl. 40, 9. *Denn Du bist mein Gott,* und folglich bin ich verpflichtet, mich nach Deinem Gebote zu richten, nicht nach anderen Satzungen. רוחך טובה] Nach der strengen Grammatik und, wie es scheint, nach der Ansicht der Accentuatoren, ein eigner Satz: *Dein Geist ist gütig;* woran sich dann das Folg. so anschlösse: *er wird mich leiten auf ebner Erde.* Die meisten Ausleger sind jedoch der Meinung, dass טובה für הַטּוֹבָה stehe,

s. Neh. 9, 20. und vgl. *Ew.* §. 298 b.; sie übersetzen: „Dein guter Geist wird mich leiten" (Andd. als Wunsch: „führe mich") u. s. w. Uebrigens vgl. 51, 13. und wegen ארץ מישור 27, 11. 5, 9. — V. 11. *Um Deines Namens willen*, wie 25, 11. 31, 4. u. ö. תחיני] *Du wirst mich am Leben erhalten;* Andd. auch hier: „Du wirst mich beleben. *In Deiner Gerechtigkeit;* vgl. zu V. 1. *Ewald:* „durch Dein Heil". — V. 12. Zum Schlusse vgl. 116, 16.

PSALM CXLIV.

Inhalt. Gepriesen sei der Herr, der mich im Kampfe unterwies, mein Beschützer, der mir mein Volk unterwarf! V. 1. 2. Wie verdient doch der schwache Mensch so Deine Beachtung? V. 3. 4. Zeige Dich, Herr, in Deiner Macht und zerstreue (meine Feinde)! V. 5. 6. Rette mich aus grosser Gefahr, aus der Hand der falschen und meineidigen Fremden! V. 7. 8. Ein neues Lied will ich Dir singen, der Königen Sieg verleiht und seinen Knecht David dem Schwerte entriss V. 9. 10. [Rette mich aus der Hand der falschen und meineidigen Fremden! V. 11.] (Dir;) der uns (spendet) Glück jeglicher Art V. 12—14. Heil dem Volke des Herrn! V. 15.

Bis V. 10. einschliesslich lassen sich bequem fünf Strophen von je zwei VV. annehmen; V. 11. aber ist in seiner isolirten Stellung und aus andern Gründen (s. unten) einigermassen als eingeschoben verdächtig. Doch fügt sich der Schluss V. 12—15. nicht gut in eine Zerlegung nach Strophen von zwei VV., so dass die Sache sehr zweifelhaft bleibt.

Dieses „neue Lied" (V. 9.) ist grösstentheils aus älterem Materiale zusammengesetzt und namentlich in der ersten Hälfte Ps. XVIII. stark benutzt. Es scheint, als wenn das Haupt der Nation redet, vgl. zu V. 2., und zwar in einem Augenblicke, wo ein höchst bedenklicher Kampf mit Fremden bevorstand, die zugleich als falsch und meineidig bezeichnet werden, vgl. V. 1. 6—8. (11.) Daneben erscheint jedoch die bisherige Lage Israel's, sowohl nach der Haltung des Eingangs V. 1—4., als nach dem Inhalte des Schlusses V. 12—15. nicht nur eine leidliche, sondern sogar eine blühende. *Hitzig* (II. S. 209.) hält Johannes Hyrcanus für den Verf. und verlegt den Ps. in die Zeit vor der Schlacht bei Modaim, wo dieser als Feldherr seines Vaters Simon den Cendebaeus schlug, 1 Macc. 16, 1—10. Er kann auch mit Recht geltend machen (S. 212. f.), dass die Zustände unter Simon's Regierung nach 1 Macc. 14, 4—15. von der Art waren, wie sie der Schluss des Ps. voraussetzt, und überdies hatte sich der König Antiochus Sidetes nach 1 Macc. 15, 27. allerdings eines Treubruches schuldig gemacht. Indessen lässt sich der Ps. fast ebenso gut, und mit Beziehung auf das über den Ursprung von Ps. CXXXIX—CXLI. und CXLIII. Bemerkte viell. richtiger aus der eignen Regierungszeit des Johannes Hyrcanus erklären. Nach *Joseph.* Arch. 13, 10, 2. hatten seine Söhne einen Kampf mit Antiochus Cyzicenus zu bestehn, der glücklich ablief, wie die Schlacht

bei Modaim, und nach 13, 10, 1. 4. war der Zustand des Landes auch unter Hyrcanus ein höchst blühender. Doch muss eingeräumt werden, dass sich ein Treubruch der Feinde in dieser Zeit nicht grade nachweisen lässt. Der Umstand, dass nach V. 7. des Ps. die Gefahr eine sehr grosse zu sein scheint, darf weder gegen den einen, noch gegen den andern dieser Deutungsversuche geltend gemacht werden, da wir weder wissen, wie gross die Gefahr damals wirklich erscheinen konnte, noch auch die zum Theil aus 18, 17. entlehnten Worte des Liedes in aller Strenge zu deuten verbunden sind.

Mehrere Ausleger haben die Muthmassung ausgesprochen, dass der Ps. aus zwei verschiedenen Liedern zusammengefügt sei. Den Anfang des zweiten würde V. 9. (oder wie Andre für wahrscheinlicher halten, V. 12.) bilden. Es lässt sich nicht läugnen, dass mehrere Momente sehr zu Gunsten dieser Annahme sprechen; der Inhalt der beiden Theile des Ps. würde sich schärfer sondern und für beide die Situation einfacher und natürlicher werden: V. 1—8. Bitte um Hülfe in grosser Noth, wobei man an die Belagerung Jerusalem's durch Antiochus Sidetes denken könnte; V. 9—15. Dankgebet für die Wohlthaten, die Gott seinem Volke erzeigt, wobei denn natürlich V. 11. anzuschliessen wäre. Auch würde V. 9. vortrefflich als Anfang eines Liedes passen, — V. 12. dagegen auf keine Weise. Indessen macht auf der andern Seite die Art, wie David V. 10. erwähnt wird, eine Zurückbeziehung auf den Anfang des Ps. sehr wahrscheinlich, in welchem ein für davidisch gehaltenes Gedicht in so auffallender Weise nachgeahmt wird, und auch die Wiederkehr des פּוֹצֵה V. 10. weist allem Ansehen nach auf V. 7. zurück; sodass die Trennung in zwei ganz geschiedene Lieder doch in hohem Grade bedenklich bleibt.

V. 1. Vgl. 18, 47. 35. — V. 2. חסדי] als Bezeichnung Gottes immer ein auffallender Ausdruck; doch vgl. Jon. 2, 9. Zum Folg. vgl. 18, 3. (und 2 Sam. 22, 2. 3.); zum Schlusse 18, 48. עמי] statt des Plur. עַמִּים in Ps. XVIII.; wenn die Lesart hier richtig ist, so kann nicht die Gemeinde reden, wie von mehreren Auslegern angenommen wird; denn עַמִּי (mit *Ew.* §. 177 a.) als eine kürzere Pluralform zu betrachten, dürfte nicht statthaft sein. Manche Hdschriften geben (nach Conjectur) den wirklichen Plur. עַמִּים, den auch *Syr.* und *Chald.* ausdrücken. — V. 3. Nach 8, 5. ותחשבהו] *dass Du Dich um ihn kümmerst;* vgl. den מַפִּיר 142, 5. ויתחשבהו] *und dass Du ihn* für irgend etwas *rechnest,* achtest. — V. 4. Vgl. 39, 6. 12. 62, 10. Hiob 8, 9. 14, 2. u. ähnl. St. — V. 5. Nach 18, 10. und 104, 32. Die Benutzung hier, wo es sich um eine Aufforderung zum Einschreiten Gottes handelt, ist grade nicht zu loben. Das *Rauchen der Berge* hat keine specielle Beziehung, sondern soll nur den gewaltigen Eindruck ausmalen, der von der Erscheinung des Höchsten unzertrennlich ist. — V. 6. Nach 18, 15., wo die Suffixa auch, wie hier, auf die vorher nicht genannten Feinde gehn. Das Verbum בָּרַק nur hier. — V. 7. Nach 18, 17. פָּצָה in der Bedtg. von *entreissen, erretten,* nach dem Aramäischen, nur hier. בני נכר] wie 18, 45. f. — V. 8. *Und deren Rechte eine Rechte des Truges,* mit Beziehung auf das

Aufheben der rechten Hand beim Eidschwur. — V. 9. Vgl. 33. 2. f., auch 40, 4. 96, 1. 98, 1. — V. 10. Der erste Theil des V. scheint Gott im Allgemeinen als denjenigen zu bezeichnen, durch dessen Beistand allein den Königen der Erfolge zu Theil werden, während die specielle Beziehung des zweiten Theils zeigt, dass das Part. הפרצה auf die Vergangenheit allein geht, aus der das Beispiel entlehnt ist. תשועה wird hier gewöhnlich durch *Sieg* erklärt, was auch richtig sein kann, obgleich das Parallelglied nicht grade dafür spricht; vgl. zu 33, 16. f. — V. 11. Die Wiederholung dieser Worte aus V. 7. 8. erscheint, da sie mit der äusseren Gestaltung des Ps. Nichts zu thun hat, jedenfalls höchst überflüssig, zugleich aber an dieser Stelle entschieden störend; nach dem Gange, den der Dichter mit V. 9. eingeschlagen, mitten zwischen dem lobpreisenden V. 10. und dem Schlusse, der ebenfalls als eine Lobpreisung zu betrachten ist, bleibt für eine wiederholte, immer ziemlich klägliche Bitte durchaus kein Platz. Man darf vermuthen, dass hier eine etwas abweichende Gestalt der früheren Stelle vom Rande her, wo sie beigeschrieben war, in den Text eingedrungen ist. Die äusserst unbequeme Art, wie sich V. 12., auch nach Ausschliessung von V. 11., an das Vorhergehende anfügt, könnte sogar auf die Vermuthung führen, dass die Wiederholung jener früheren Worte mit einer weiter greifenden Zerstörung an dieser Stelle zusammenhänge. — V. 12. Die grosse Unbequemlichkeit für die Verbindung mit dem Vorigen (mit V. 10., wie mit V. 11.) kann Niemandem entgehn. *Hitzig* nimmt in seiner Uebersetzung auf das an der Spitze stehende אשר keine Rücksicht und fasst V. 12—14. als Wunsch auf: „unsere Söhne seien wie Setzlinge“ u. s. w. *De Wette* nimmt mit Andd. אשר als Aequivalent von לְמַעַן אֲשֶׁר *auf dass*, und findet zwar den Uebergang von der Bitte um Rettung zu dieser Bitte um Wohlergehn etwas schroff, meint aber dieser letzte Theil des Ps. könne wohl aus einem verloren gegangenen Liede entlehnt und ungeschickt angebracht sein. *Ewald* hält das Stück V. 12—14. ebenfalls für entlehnt und meint, der Verf. des Ps. habe höchstens אשר zur Anfügung hinzugesetzt, — was denn freilich ungeschickt genug gewesen wäre. Er übersetzt: *wir*, „*deren Söhne sind wie Setzlinge*“ u. s. w., und fasst den Sinn des ganzen Abschnitts folgendermassen zusammen: „wir, jenes Volk, von dessen Glücke ein alter Dichter das herrlichste Bild malt, wir dürfen nicht verzweifeln“. Dass die VV. einem *alten* Dichter angehören, ist jedoch sehr unwahrscheinlich und nach dem Anlaufe, der mit V. 9. genommen wurde, darf man gewiss annehmen, dass *Kimchi* Recht habe, wenn er hier eine Schilderung des eben jetzt bestehenden glücklichen Zustandes der Nation erkennt. Die formelle Verbindung mit dem Vorhergehenden wird indessen dadurch nicht wesentlich erleichtert und es genügt nicht, אשר etwa durch *denn* zu erklären. Vielmehr, wenn nicht etwa irgend ein vermittelnder Vers ausgefallen ist, würde man hier nach Analogie von V. 10. einen Anfang erwarten, wie ungefähr dieser: חַשָּׂם בָּנֵינוּ וגו׳ d. i. (Dir,) *der unsre Söhne gemacht hat* (oder *macht*) *gleich* u. s. w. Da eine Sicherheit über die ursprüngliche Gestalt

des Textes nicht mehr zu erlangen ist, bleibt das Wesentlichste, die eingedrungene Entstellung wenigstens anzuerkennen. Die נְטָעִים kommen nur hier vor; man erkl. das Wort gewöhnlich durch *Setzlinge*, dazu passt jedoch der hinzugefügte adjectivische Beisatz nicht gut: *die grossgezogen sind* (oder *werden*) *in ihrer Jugend;* denn, wenn auch das „grossgezogen werden" = *gedeihen* auf Setzlinge anwendbar ist, so bleibt doch das „in ihrer Jugend" völlig unangemessen. Man thut daher wohl besser נטעים mit *Gesen.* u. Andd. durch das allgemeinere Wort *Pflanzen* wiederzugeben. כזויות וגו׳] *„columnis angularibus* pulchre *exsculptis similes;* comparatio versatur in gracilitate et proceritate cum elegantia conjuncta": *Ges.* lex. man. תבניות ה׳] eine Nebenbestimmung zu מחטבות (nach *Ew.* §. 293 a. am Ende); *Ges.: more palatiorum; Ewald:* (gehauen) *nach Tempel-Muster.* Dagegen *v. Leng.:* (gemeisselt) *als Bild* (Bilder) *eines Palastes* od. an einem Palaste, als Karyatide; bei welcher Auffassung übrigens תבנית ebensogut Accus. bleibt, wie bei jeder andern. Ganz sicher lässt sich der Sinn nicht mehr ermitteln. — V. 13. Die frühere, jetzt nicht mehr erkennbare Constr. ist hier viell. noch fortgesetzt; doch kann auch eine ganz neue, unabhängige Satzbildung beabsichtigt sein. מזוינו] nur hier; LXX.: τὰ ταμεῖα αὐτῶν, wo die Bedtg. des Nomens richtig getroffen sein wird. Der Sing. muss מָזְוֵי sein (nicht מְזֵי), vgl. *Ew.* Lehrb. S. 309. Not. *Spendend*, liefernd, *von Art zu Art*, d. h. alles Mögliche; die hier zur Bezeichnung der Mannichfaltigkeit und des Reichthums gebrauchte Formel wird dem spätern Sprachgebrauche allein angehören. Dasselbe gilt von dem Worte זָן überhaupt. Uebrigens schwanken Hdschriften und Ausgaben in der Punctation, indem bald אֶל־זָן (ohne Vocalverlängerung in der Pause) geschrieben wird, bald aber אֶל־זָן; vgl. *Ew.* §. 146 d. צאונינו] Ungewöhnliche Schreibart, die auf eine Form צָאוֹן führt; doch ist eine solche mit Rücksicht auf die verwandten Sprachen verdächtig und viell. ist nur eine Incorrectheit der Schreibart eines späteren Zeitalters anzunehmen. מאלפות מרבבות] Die active und passive Form neben einander fallen auf, obgleich jede für sich ohne Anstoss ist. הרוצות, hier die *Triften*, wie Hiob 5, 10. 18, 17. — V. 14. אלופינו מסבלים] Die meisten neueren Ausleger erklären: *unsre Rinder sind* (oder *seien*) *trächtig*, wo denn das Masc. als genus epicoenum gebraucht wäre; vgl. zum Sinn Hiob 21, 10. Dies schlösse sich allerdings an das unmittelbar Vorhergehende recht gut an, nur würde die Gliederung der VV. auffallen, indem V. 13. Speicher und Schafe vereinigte, V. 14. Rinder und wieder etwas Fremdartiges, während offenbar die Schafe und Rinder am passendsten mit einander verbunden wären. Durch eine blosse Aenderung der Versabtheilung kann hier jedoch nicht geholfen werden, da die Gliederung dennoch eine unangemessene bliebe: auf die Schafe kämen zwei Glieder, auf die Rinder nur eins. Viell. ist aber ein zweites Gl. in Bezug auf letztere abhanden gekommen. Daran, dass אַלּוּף sonst nirgend ein *Rind* bedeutet, darf man sich bei einem Stücke aus spätester Zeit wohl nicht stossen und mit ziemlichem Vertrauen אַלּוּף = אֶלֶף setzen. Die gewöhnliche Bedtg. des Wortes will *v. Leng.*

hier beibehalten: „(auf dass) unsere Fürsten aufgerichtet (seien)“; vgl. den Gebrauch des chald. מְסוּבָּלִין Esr. 6, 3. Doch scheint diese Erkl. durch die Parallelstelle keineswegs hinlänglich gerechtfertigt, und dass der weitere Inhalt des V. den ausgedrückten Sinn verlange, kann man nicht behaupten, wenn derselbe sich auch mit der Thätigkeit eines Fürsten näher berührt, als mit dem Gedeihen der Rinder. אין פ־ץ ואין יוצאת] Der genaue Werth dieser, offenbar einen gewissen Gegensatz bildenden Worte ist schwerlich mehr mit Sicherheit zu ermitteln. Zwar beziehen sie sich wohl gewiss genug nicht auf trächtige Kühe, wie mehrere ältere Erklärer meinten, sondern auf Kriegsereignisse; ob aber פֶּרֶץ einen *Riss* in der Mauer, eine Bresche, bedeuten solle, wie häufig, oder etwa einen feindlichen *Einbruch* in das Land, eine Invasion; oder eine *Niederlage*, darüber sind die Meinungen sehr getheilt, und davon hängt zugleich der specielle Sinn ab, den man mit dem Worte יוצאת zu verbinden hat. יֹצֵאת, d. i. wahrsch. s. v. a. נָפַשׁ ה׳, könnte auf die Uebergabe einer belagerten Stadt und den Auszug der bisherigen Vertheidiger gehn, vgl. *Gesen.* thes. p. 614 b. oben; oder auf eine Auswanderung in's Exil, eine Deportation, s. ebenda p. 614 a. unter a); oder auf einen Auszug zum Kriege, ebenda unter b); obgleich zu dieser letzten Wendung der Bedtg. der Schluss des V., der auf eine öffentliche Calamität deutet, nicht gut stimmen würde. *Ewald* behält in eigenthümlicher Weise auch hier die Beziehung auf die Rinder bei, indem er übersetzt: „kein Einbruch ist und kein Geraubtes“, mit der Erläuterung: „יוֹצֵאת ein hinausgehendes oder hinausgetriebenes, also nach dem *Einbruch* geraubtes Stück Vieh; deswegen auch kein Geschrei, keine Unruhe öffentlich.“ Gewiss sehr unwahrscheinlich. — V. 15. Dieser Schluss deutet jedenfalls hinreichend an, dass in der Gegenwart (nicht etwa bloss in der Vergangenheit) die Zustände Israel's von sehr befriedigender Art waren. Uebrigens vgl. 33, 12.

PSALM CXLV.

Inhalt. Gottes Grösse und Macht, seine Gerechtigkeit und seine Güte gegen seine Geschöpfe werden gepriesen V. 1—21. In den V. 18—20. wird seine Gnade gegen die Frommen besonders hervorgehoben; die Frevler dagegen wird er vertilgen.

Der Ps. gehört zu den alphabetischen, indem jeder V. nach der Ordnung des Alphabetes mit einem andern Buchstaben beginnt; doch fehlt jetzt der V., der mit dem נ begann. LXX. *Syr.* und andd. alte Uebersetzer fügen jedoch hinter V. 13. einen V. ein, der nach Einer Hdschrift, wo er ebenfalls (am Rande) nachgetragen ist, im Hebr. so lautet: נֶאֱמָן ה׳ בְּכָל־דְּבָרָיו וְחָסִיד בְּכָל־מַעֲשָׂיו. Diese Ergänzung der schon früh entstandenen Lücke wird jedoch nur auf Conjectur beruhen, wobei allem Anscheine nach V. 17. zum Vorbilde diente. *Chald.*, *Aquila* und andd. alte Auctoritäten kennen die Ergänzung nicht.

So gewiss der Ps. seiner ganzen Haltung nach einem späten Zeitalter angehört, so wenig lässt sich über Zeitpunct und Veranlassung

seiner Entstehung etwas Näheres ermitteln; er eignet sich vortrefflich für die späteren ruhigen Zeiten unter den Maccabäern Simon und Johannes Hyrcanus. *Hitzig* (II. S. 209.) setzt ihn unmittelbar nach der Schlacht bei Moda'im unter Simon und betrachtet ihn seltsamer Weise als einen Siegeshymnus.

V. 1. Vgl. 30, 2. Uebrigens harmoniren die beiden zur Anrede dienenden Ausdrücke formell nicht gut mit einander; vgl. dagegen 5, 3. 68, 25. 84, 4. — V. 3. Vgl. 48, 2. — V. 4. Viele Ausleger sehen hier eine Aufforderung zum Preise von Gottes Thaten; besser möchte (mit *Ewald*) eine blosse Aussage anzunehmen sein: *ein Geschlecht preist dem andern Deine Thaten und Deine Grossthaten verkündigen sie,* die auf einander folgenden Generationen. — V. 5. Im 1. Gl. ist die genitivische Verbindung dreier sinnverwandter Ausdrücke auffallend und als ein Zeichen des sinkenden Geschmackes zu betrachten; sonst heisst es einfach und schön: הוֹד וְהָדָר. Wegen דִּבְרֵי נִפְ vgl. 65, 4. 105, 27. אשיחה] hier mit dem Accus.: *will ich besingen.* — V. 6. Auch hier wird das 1. Gl. besser als Aussage gefasst werden, nicht als Aufforderung: *und die Gewalt Deiner furchtbaren* (staunenswerthen) *Thaten sprechen sie aus,* die Generationen V. 4., drum will auch ich (die jetzige Generation) nicht zurückbleiben. אֲמַר hier und V. 11. = חַוֵּר, דַּבֵּר; vgl. 40, 11. Im 2. Gl. ist das K'tîb וּגְדֻלֹּתֶיךָ, parallel mit נוֹרְאוֹתֶיךָ, wie Deut. 10, 21., wahrsch. nur wegen des Singularsuffixes an dem folg. Verbum in וּגְבוּרָתְךָ verwandelt; doch vgl. wegen dieser Discordanz im Numerus *Ew.* §. 307 a. — V. 7. *Den Ruhm der Grösse Deiner Güte strömen sie aus;* רַב, als Subst. gebraucht, regiert das folg. Nomen im Genitiv; vgl. *Ew.* §. 298 c. Die Voranstellung desselben רַב, wo es als unbestimmtes Zahlwort auftritt, hat mit der Art, wie es hier gebraucht ist, natürlich gar Nichts zu thun. Es hätte hier auch רַבּ punctirt werden können, ohne dass der Sinn wesentlich geändert wäre. יַבִּיעַ wie 19, 3. רנן mit dem Accus. wie 51, 16. 59, 17. — V. 8. Vgl. 86, 15. u. andd. ähnl. St. Das K'tîb וּגְדוּלְךָ ist erst unter dem Einflusse einer spätern Weise des gesangartigen Vortrags der Stelle in וּגְדֻלָּתְ- verwandelt; ein ähnlicher Fall bot sich 89, 29. dar. — V. 9. הכל] hier: *alle Wesen,* wie das Folg. zeigt; vgl. *Ew.* §. 286 e. — V. 10. Auch hier ist es nicht nöthig, die Worte als Aufforderung zu verstehn; vgl. zu V. 4. 6. יברכוכה] mit jüngerer Schreibart des Suff., wie 141, 8. — V. 11. Wegen יאמרו s. zu V. 6. — V. 14. Wegen des hinter V. 13. fehlenden V. s. die Vorbemerkungen. Hinter סומך und זוקף ist das לְ schwerlich Objectsbezeichnung, ungeachtet des parallelen זֹקֵף כְּפוּפִים 146, 8., sondern es ist gemeint, dass Gott *allen Fallenden ein Stützender* (eine Stütze) *und allen Gebeugten ein Aufrichtender* (ein Trost) ist. — V. 15. לכל] = הַכֹּל, *aller Welt;* die Setzung des Artikels möchte als die correctere Ausdrucksweise anzusehen sein. בעתו] Vgl. zu 1, 3. und 104, 27. — V. 16. Fernere Prädicate zu אַתָּה V. 15. Die durch die Masora beglaubigte Lesart ist: אֶת-יָדֶךָ, nicht אֶת-יָדֶיךָ, wie einige Hdschriften und Ausgg. lesen. לכל-חי] Hier könnte לְ eher, als V. 14., für die aramaisirende Ob-

jectsbezeichnung zu halten sein; doch ist diese Annahme viell. nicht nöthig, sondern ähnlich zu erklären, wie dort. רצון] Nach *Gesen., de Wette* u. Andd. wäre *Gunst, Gnade* hier s. v. a. *Wohlthaten*, vgl. Deut. 33, 23., und diese Erkl. empfiehlt sich auf den ersten Blick sehr. Dagegen *v. Leng.*: „Du giebst Sättigung allen Lebenden *nach Begehr*"; und *Ewald*: „Du sättigst alles Lebens *Wunsch*"; beide mit Verweisung auf V. 19., der allerdings zu beachten ist. Ein Suffix würde jedoch mehr vermisst werden, als bei der ersten Erkl., sobald man רָצוֹן, wie es in der Ordnung ist, nach *Ew.* §. 281 b. als Accus. der zur Füllung dienenden Sache nimmt; denn der Sinn wäre doch kein anderer, als: *Du sättigst alles Lebende mit dem was es begehrt.* Die Auffassung des לְכָל-חַי bei *Ewald* kann jedenfalls nicht als nothwendig anerkannt werden. — V. 18. Vgl. 34, 19. — V. 21. Hier am Schlusse wahrsch. nicht blosse Aussage, sondern Wunsch: *des Herrn Lob rede mein Mund und alles Fleisch preise seinen heil. Namen.*

PSALM CXLVI.

Inhalt. Den Herrn will ich immerdar preisen V. 1. 2. Verlasset euch nicht auf schwache Menschen! V. 3. 4. Heil dem, der dem Herrn vertraut! V. 5. Er ist der Schöpfer der Welt, zuverlässig, gerecht und wohlthätig; aber die Frevler beugt er V. 6—9. Er ist König immerdar! V. 10.

Es lassen sich füglich zwei Strophen von je fünf VV. annehmen; doch sind auch andre Abtheilungen vorgeschlagen worden.

Der Ps. möchte gleich dem vorigen, mit dem er sich V. 8. berührt, in die späteren maccabäischen Zeiten gehören. Nach einer speciellen Veranlassung wird man nicht zu suchen brauchen, obgleich V. 3. auf ein Zeitereigniss gezielt sein kann. *Hitzig* (II. S. 212.) setzt ihn mit dem vorhergehenden Ps. in *Simon's* Regierungszeit.

V. 1. Vgl. die ähnliche Formel 103, 1. 22. 104, 1. 35. — V. 2. Nach 104, 33. — V. 3. Vgl. 118, 8. 9., und Stellen wie 40, 5. 60, 13. u. ähnl. mehr. — V. 4. *Sein Athem geht aus, er kehrt zurück zu seinem Erdreiche* d. i. zu dem Erdreiche, von dem er genommen ist; und *selbigen Tages sind seine Gedanken*, seine Pläne, *dahin.* In Wahrheit enthalten die ersten Glieder den Grund für das letzte; es ist aber nicht rathsam, ihnen die Form von Bedingungssätzen zu geben, solange man die Punctation יָשֹׁב beibehält; denn יָשֹׁב ist = יָשׁוּב, nicht = יָשַׁב, wie *Ew.* §. 224 b. anmmt. עָשְׁתֹּנֹת nur hier. Uebrigens vgl. hier besonders 1 Macc. 2, 63., sowie oben 104, 29. — V. 5. בעזרו] Vgl. Ex. 18, 4. *Ew.* §. 217 f. unter 1). שַׂבְרוֹ nur noch 119, 116. — V. 7. *Der da Recht verschafft*, vgl. Stellen wie 10, 18. u. a. m. מחיר] Vgl. 105, 20. Eine Beziehung auf das Exil hat man hier nicht zu suchen. Uebrigens würde die Gliederung sehr gewinnen, wenn man das letzte Gl. dieses V. mit dem folg. V. verbände, wo dann jedes Gl. mit יי begänne. — V. 8. Unter den Leidenden verschiedener Art, denen nur Gott helfen kann und gern hilft, stehn auch die *Blinden*, ähnlich wie Jes. 35, 5. 42, 7.

דֶּרֶךְ כ] Vgl. 145, 14. — V. 9. *Während er den Weg der Frevler verkehrt*, ihn nicht das Ziel erreichen lässt, das er sich gesteckt hat, sondern ihn ins Verderben führt. Stärker noch war der Ausdruck 1, 6. — V. 10. יִמְלֹךְ] wahrsch.: *er wird herrschen;* denn der Dichter (und die Gemeinde) sind darüber gewiss nicht in Zweifel.

PSALM CLXVII.

Inhalt. Preiset den Herrn! V. 1. Er baute Jerusalem wieder auf, sammelte die Zerstreuten Israel's wieder und heilte die Leiden der Tiefbetrübten V. 2. 3. Er ist allwissend und mächtig V. 4. 5., hilft den Leidenden und beugt die Frevler V. 6. Danket dem Herrn! V. 7. Er ernährt alle Wesen V. 8. 9. Nicht an äusserer Stärke hat er Gefallen, sondern an Frömmigkeit V. 10. 11. Preise, Jerusalem, Deinen Gott! V. 12. Er hat dir Sicherheit gewährt und Ueberfluss geschenkt V. 13. 14. Sein Wort bringt den Winter und lässt ihn wieder verschwinden V. 15—18. Israel hat er seinen Willen kund gethan, nicht so anderen Völkern V. 19. 20.

Gleichmässige Strophen sind nicht vorhanden, wohl aber drei ungleiche Abschnitte, deren jeder durch einen einzelnen V. eingeleitet wird V. 1. 7. 12. und zum Theil aus mehreren kleinen Strophen von je zwei VV. zu bestehen scheint; nur V. 6. steht isolirt und auch V. 15—18. lassen sich nicht recht passend in zwei solche Unterabtheilungen zerlegen.

Die Art, wie in jedem der drei Theile des Ps. die Wohlthaten Gottes gegen seine Geschöpfe überhaupt mit denen gegen Israel insbesondere durch einander gemischt werden, ist eigenthümlich, aber nicht grade als ein Vorzug desselben anzusehen. Ps. XXXIII., der zum Theil als Vorbild gedient haben mag, ist natürlicher geordnet. Die Wiederherstellung Jerusalem's V. 2., die nach V. 13. als im Wesentlichen vollendet zu betrachten ist, kann wohl nicht die erste, gleich nach dem Exile, sein, sondern man hat höchst wahrsch. an die zweite, nach der Befreiung von dem syrischen Joche zu denken, welche vornehmlich durch Simon gefördert wurde. In seine Zeit verlegt *Hitzig* (II. S. 213.) sehr passend diesen Ps. und erinnert bei V. 2. 13. an 1 Macc. 13, 10. (καὶ ὠχύρωσεν αὐτὴν κυκλόθεν) vgl. V. 53. und an 14, 7. (καὶ συνήγαγεν αἰχμαλωσίαν πολλήν); bei V. 14. an 1 Macc. 14, 11. (ἐποίησε τὴν εἰρήνην ἐπὶ τῆς γῆς) und 13. (καὶ ἐξέλειπε πολεμῶν αὐτοὺς ἐπὶ τῆς γῆς), vgl. V. 33. f. Einige Verwandtschaft mit Ps. CXLVI. zeigt sich bei V. 6.

Die LXX. theilen den Ps. in zwei gesonderte Lieder, deren zweites mit V. 12. beginnt. Mit Beziehung auf die gleichartige Anlage aller Theile des Ps. und auf die schon V. 2. sich zeigende besondre Berücksichtigung Jerusalem's erscheint diese Trennung nicht eben angemessen, noch viel weniger aber nothwendig.

V. 1. Die Gliederung des V. nach der überlieferten Accentuation und selbst die gegenwärtige Gestalt des Textes erscheinen bedenklich. Auf das ursprünglich Beabsichtigte führt besonders deutlich die Ver-

gleichung von 135, 3. Darnach wird vor allen Dingen statt der immer etwas befremdlichen Femininform des Inf. Pi. זַמְּרָה (vgl. *Ew.* §. 238 d.) der Imperat. זַמְּרוּ herzustellen sein, worauf sich dann zwei Parallelglieder mit einem Nachklange (s. die Einl. §. 4.) ergeben würden:

הַלְלוּיָהּ כִּי־טוֹב זַמְּרוּ אֱלֹהֵינוּ כִּי־נָעִים
נָאוָה תְּהִלָּה׃

טוֹב ginge auf יָהּ zurück und נָעִים auf אֱלֹהֵינוּ, statt dessen viell. auch לֵאלֹהֵינוּ nach V. 7. vorzuziehen wäre; doch bliebe die Gestaltung des Gedankens in der erwähnten Parallelstelle bei weitem angemessener und man wünschte auch hier im 1. Gl. den Namen יְיָ (neben הַלְלוּיָהּ) ausgedrückt zu sehen, im 2. Gl. aber vor אֱלֹהֵינוּ das Wort שֵׁם, zu welchem נָעִים besser passt. Der überlieferte Text wird so verstanden: *lobet Jah! denn schön ist es, unsrem Gotte zu spielen; denn lieblich* (ist es); *es ziemet Lobgesang.* Ganz anders wurde jedoch derselbe Gedanke oben 92, 2. ausgedrückt. Uebrigens vgl. zum Schlusse 33, 1. — V. 2. Dass das Partic. בּוֹנֶה hier besser auf die Vergangenheit, als auf die Gegenwart bezogen wird, zeigt der Gebrauch der Perfectformen V. 13. *Er sammelt* allmälig wieder *die Vertriebenen Israel's*, die seit dem Exile in alle Welt zerstreuten Glaubensgenossen. — V. 3. *Er ist der, der da heilet die zerbrochnen Herzens sind;* לָ, wie es scheint, als Objectsbezeichnung, und ebenso im 2. Gl. Für שְׁבוּרֵי לֵב hiess es früher נִשְׁבְּרֵי לֵב 34, 19. Jes. 61, 1. *Und er verbindet*, bähet (das Partic. ohne Art.) *ihre Schmerzen*, die schmerzhaften Wunden, die ihnen durch die furchtbaren Ereignisse der jüngst vergangenen Zeit geschlagen waren; vgl. Spr. 15, 13. — V. 4. *Er theilt den Sternen eine Zahl zu*, bestimmt ihre Zahl, die der schwache Mensch nicht einmal nachzuzählen vermag. Andre: „er berechnet die Zahl der Sterne"; eher ginge noch an: „er zählt für die Sterne eine Zahl heraus", was eben der Mensch nicht kann. Doch spricht das 2. Gl. mehr für die erste Erkl. לְ *ihnen allen giebt er Namen;* s. z. B. Gen. 26, 18. Uebrigens vgl. Jes. 40, 26. — V. 5. מִסְפָּר אֵין] minder passend, als אֵין חֵקֶר Jes. 40, 28. — V. 6. עֲנָוִים sind natürlich wieder die so lange Zeit hindurch bedrückten Israeliten. Uebrigens vgl. 146, 7—9. — V. 8. הַמֵּכִין] *der da bereitet*, vgl. z. B. 65, 10. Hiob 38, 41. *Der Berge Gras hervorsprossen lässt*, als Nahrung für die dort vorzugsweise weidenden Heerden. Uebrigens vgl. 104, 13. f. — V. 9. Zum 2. Gl. vgl. Hiob 38, 41. אֲשֶׁר יִקְרָאוּ] *die da rufen;* so die meisten Ausleger. *Ewald:* „das wonach sie rufen". — V. 10. Nicht menschliche Macht (Kriegsmacht) und Stärke gilt vor ihm; vgl. Stellen wie 20, 8. und besonders 33, 16. f. Am. 2, 15., wo das קַל בְּרַגְלָיו den Sinn der שׁוֹקֵי הָאִישׁ hier erläutert: weder die Schnelligkeit des Rosses, noch der eignen Beine rettet aus der Noth, wenn es gilt. — V. 11. Wohl aber hilft die Furcht Gottes und das Vertrauen auf ihn; s. 33, 18. — V. 14. *Er ist's, der Dein Gebiet sicher* und friedlich *macht*, deinen Feinden nicht erlaubt, dasselbe zu verletzen; שָׁלוֹם als Concretum; vgl. Hiob 21, 9. חֵלֶב חִטִּים] Vgl. 81, 17. Deut. 32, 14. — V. 15. Gott befiehlt und sofort geschieht es, 33, 9. Ein erstes Beispiel ist V. 16. f., ein zweites dem ersten entgegengesetztes

V. 18. עַד־מְהֵרָה] ähnlich wie עַד־מָאַי, nur hier. — V. 17. קַרְחוֹ] *sein Eis;* gemeint ist der Hagel, der *wie in Stücken* vom Himmel fällt. Die bestbeglaubigte Lesart scheint קָרְחוֹ zu sein; Andd. lesen קָרַח (von קָרַח); der Sinn bleibt derselbe. — V. 18. יִימַס] Das Suff. wird sich auf alle die vorhergenannten Dinge zusammen beziehen, auf Schnee, Reif und Eis. יַשֵּׁב רוּחוֹ] Als Bedingungssatz: *lässt er seinen* (Thau-) *Wind wehn*; vgl. *Ew.* §. 344 b. — V. 19. 20. Beziehung auf Stellen, wie Deut. 4, 7. f. 32. f. מַגִּיד wird daher sein: *er hat kund gethan* (einst). דְּבָרוֹ, das K'tîb, war untadelhaft; der folgenden Plurale wegen ist es unpassender Weise abgeändert worden. *Nicht hat er also gethan irgend einem* (anderen) *Volke;* vgl. *Ew.* §. 313 b. Auffallend ist, als zu allgemein: וּמִשְׁפָּטִים; viell. war וּמִשְׁפָּטָיו beabsichtigt.

PSALM CXLVIII.

Inhalt. Lobet den Herrn, ihr Himmel und alle seine Geschöpfe! V. 1—6. Lobet ihn, ihr Geschöpfe auf der Erde! V. 7—12. Denn er allein ist über Alles erhaben und er hat sein Volk erhöht V. 13. 14.

Gleichmässige Strophen sind nicht vorhanden. Ein Abschnitt ist hinter V. 6. Die beiden letzten VV. verhalten sich zu V. 7—12. ebenso, wie V. 5. 6. zu V. 1—4.

Die Verhältnisse Israel's erscheinen nach V. 14. ebenso günstig, wie bei den beiden vorhergehenden Liedern und so gehört der Ps. wahrsch. auch demselben Zeitalter an.

V. 1. *Vom Himmel her* soll der Lobgesang der himmlischen Wesen erschallen, wie „von der Erde aus" V. 7. der der irdischen Geschöpfe. Im 2. Gl. ist dagegen der Ort bezeichnet, wo jene Wesen wohnen und den Herrn preisen sollen. Uebrigens vgl. 29, 1. 103, 20. f. — V. 2. Das K'tîb בָּל־צְבָאוֹ hätte wohl beibehalten werden können und ist wahrsch. nur wegen des Plur. im 1. Gl. abgeändert worden. — V. 3. *All' ihr Lichtsterne*, weil die Sterne aus Licht zu bestehn scheinen. — V. 4. Der *oberste Himmel* (vgl. zu 68, 34.) ist schwerlich als der Ort angesehen worden, wo sich „die Gewässer über dem (unteren) Himmel" befanden (2. Gl.), sondern derselbe wird als ein Gewölbe gedacht sein, das sich über diesen Gewässern ebenso ausbreitete, wie der untere Himmel über die Erde und die irdischen Gewässer. — V. 6. לְעַד לְעוֹלָם] = לָעַד וָעֶד, wie 111, 8. Im 2. Gl. wird die Constr. nach Stellen, wie Jer. 5, 22. Hiob 14, 5., zu verstehn sein; dabei ist jedoch der Sing. יַעֲבוֹר unbequem und viell. durch den Plur. zu ersetzen. Jedenfalls wäre der Sinn: *ein Gesetz hat er gegeben und nicht übertreten sie es,* näml. die himmlischen Wesen. חֹק steht öfter in Bezug auf Naturgesetze, z. B. Jer. 33, 25. Hiob 28, 26. Hier ist wohl besonders auf den regelmässigen Lauf der Gestirne gezielt, vgl. Jer. 31, 35. f. *Ewald* und Andd.: „ein Gesetz, das nie wieder schwindet", vgl. 144, 4. — V. 8. אֵשׁ] neben בָּרָד, wie 105, 32., der *Blitz;* diese Dinge werden, als die Erde erreichend, zu den irdischen gezählt. וְקִיטוֹר] *Und Rauch*, oder, wie es häufig gedeutet wird, *Nebel. Ew.*

nach LXX. *Syr.*: *Eis;* doch mögen diese Uebersetzer leicht nur nach dem benachbarten שלג und nach Stellen, wie 147, 16. f., das Eis an die Stelle des Rauchs gesetzt haben, ohne dem Worte קיטור selbst jene Bedtg. zuzuschreiben, die sonst völlig unbekannt ist. עשה דבריו] Vgl. 103, 20. f. 104, 4. — V. 10. החיה] = חַיַּת הַשָּׂדֶה, *das Wild.* — V. 13. Das letzte Gl.: *Dein Glanz*, Deine Herrlichkeit, erstreckt sich *über Erde und Himmel;* vgl. 57, 6. — V. 14. Das 1. Gl. steht formell sehr isolirt: *und er hat seinem Volke das Horn erhöht*, d. i. seines Volkes Haupt erhoben, gleichsam aus dem Staube, worin es so lange gedemüthigt lag; vgl. 89, 18. 25. 92, 11. u. a. St. Das 2. Gl. kann nicht füglich an das 1. angeknüpft werden, wenigstens nicht so, dass z. B. תהלה ein zweites Obj. zu וירם wäre; eher liesse sich das Wort noch an das Subj. in וירם anknüpfen: *er, der ein Gegenstand des Lobgesanges für alle seine Frommen ist;* vgl. Deut. 10, 21. Jer. 17, 14. Viell. ist aber der Text unvollständig, — was denn zugleich die isolirte Stellung des 1. Gl. erklärlicher machte, — und vor תהלה zu ergänzen: נָאוָה, vgl. 147, 1. עם קרבו] Der Text ist wahrsch. richtig, der Ausdruck jedoch entschieden incorrect. קָרֹב ist s. v. a. לוֹ קָרוֹב; nachdem aber eine solche Umwandlung in dem grammatischen Verhältnisse des Wortes קָרוֹב Statt gefunden hat, eignet sich dasselbe nach der Strenge nicht mehr zum adjectivischen Gebrauche. Der spätere Sprachgebrauch gestattete aber, wie es scheint, was früher als Barbarismus gegolten haben würde. Zum Sinne vgl. Deut. 4, 7.; doch meinen Andd., Israel sei hier als priesterliches Volk bezeichnet, wo denn Stellen, wie Lev. 10, 3. Ez. 42, 13. den Ausdruck erläutern würden.

PSALM CXLIX.

Inhalt. Israel lobsinge seinem Schöpfer V. 1—3., denn der Herr will ihm wohl! V. 4. Mögen die Frommen jubeln, daheim V. 5., wie im Rachekriege gegen die Heiden und ihre Könige! V. 6—9.

Keine gleichmässigen Strophen; ein Abschnitt ist hinter V. 4.

Die kriegerische Stimmung, die sich in dem letzten Theile des Ps. ausspricht, und die Bezugnahme auf die anbefohlene Ausrottung der Heiden in Canaan V. 9. möchten sich am ersten aus den Verhältnissen zur Zeit des Johannes Hyrcanus erklären, s. *Joseph.* Arch. 13, 9, 1. Das Lied zeigt eine Zuversicht der Nation, welche durch die damaligen Erfolge sehr gut gerechtfertigt wurde.

V. 1. Der Eingang wie 96, 1. 98, 1. תהלתו ist ein zweites Obj. zu שִׁירוּ. — V. 2. בעשיו] Die Pluralform wegen der Analogie des Begriffes mit אֱלֹהִים, nach *Ew.* §. 178 b. am Ende; für eine bloss scheinbare Pluralform (vgl. *Ew.* §. 256 b.) darf das Wort hier sowenig gehalten werden, als Jes. 54, 5. und in ähnlichen Stellen. — V. 3. *Mit* festlichem *Reigen*, der also auch beim hebr. Gottesdienste späterer Zeit noch üblich gewesen sein muss. — V. 4. Zum 1. Gl. vgl. 147, 11. Jetzt schmückt er mit Heil die, welche früher so viel erduldet hatten. — V. 5. *Jauchzen mögen die Frommen über*

Druck von C. P. Melzer in Leipzig.

Literarische Anzeige.

Aus dem Verlag der **Weidmann'schen** Buchhandlung in Leipzig ist in meinen Verlag übergegangen:

Handbuch, kurzgefasstes exegetisches, zum Neuen Testament. Von Dr. W. M. L. de Wette. Vollständig in 3 Bänden oder 11 Lieferungen. gr. 8.

I, 1. Evangelium Matthäi. 3. verb. Aufl. 1845. 1 Thlr.
- 2. Evangelium des Lucas u. Marcus. 3. verb. Aufl. 1846. $22^1/_2$ Ngr.
- 3. Evangelium und Briefe Johannis. 4. stark verm. Aufl. herausg. von B. B. Brückner. 1852. 1 Thlr. $7^1/_2$ Ngr.
- 4. Apostelgeschichte. 3. verb. Aufl. 1848. $18^1/_2$ Ngr.

II. 1. Brief an die Römer. 4. verb. Aufl. 1847. $22^1/_2$ Ngr.
- 2. Briefe an die Corinther. 2. verb. Aufl. 1845. 1 Thlr. 4 Ngr.
- 3. Briefe an die Galater und Thessalonicher. 2. verb. Aufl. 1845. $18^1/_2$ Ngr.
- 4. Briefe an die Colosser, Philemon, Ephesier und Philipper. 2. verb. Aufl. 1847. $22^1/_2$ Ngr.
- 5. Briefe an Titus, Timotheus und die Hebräer. 2. verb. Aufl. 1847. 1 Thlr.

III, 1. Briefe Petrus, Judas und Jacobus. 2. stark verm. Aufl. Herausg. von Brückner. 1853. 1 Thlr.
- 2. Offenbarung Johannis. 1848. $27^1/_2$ Ngr.

Handbuch, kurzgefasstes exegetisches, zu den Apokryphen des Alten Testaments. Bearbeitet von Dr. O. F. Fritzsche und Dr. W. Grimm.

1. Lieferung: Das dritte Buch Esra. Zusätze zu dem Buche Esther. Zusätze zu dem Buche Daniel. Das Gebet des Manasse. Das Buch Baruch. Der Brief des Jeremia. Erklärt von Dr. O. F. Fritzsche. 1851. 1 Thlr.
2. Lieferung: Das Buch Tobi. Das Buch Judith. Erklärt von Dr. O. F. Fritzsche.
3. Lieferung: Das erste Buch der Makkabäer. Erklärt von Dr. W. Grimm.

Die 2. und 3. Lieferung werden in einigen Wochen erscheinen, die 4. und die noch übrigen möglichst rasch nachfolgen.

Volckmar, Dr. G., das Evangelium Marcion's. Text u. Kritik, mit Rücksicht auf die Evangelien des Märtyrers Justin, der Clementinen und der apostolischen Väter. Eine Revision der neuern Untersuchungen nach den Quellen selbst zur Textesbestimmung und Erklärung des Lucas-Evangeliums. gr. 8. 1852. 1 Thlr. 15 Ngr.

Ferner ist in meinem Verlag so eben erschienen:

Hagenbach, K. R., Lehrbuch der Dogmengeschichte. 3. verb. Aufl. in 1 Band. gr. 8. 1853. 4 Thlr.

—— Die christliche Kirche der ersten drei Jahrhunderte. Vorlesungen. gr. 8. 1853. 1 Thlr. 15 Ngr.

Gleichzeitig sind aus dem Verlage der **Weidmann'schen Buchhandlung** in meinen Verlag übergegangen:

Hagenbach, K. R., Encyklopädie und Methodologie der theologischen Wissenschaften. 3. umgearb. Auflage. gr. 8. 1851. 1 Thlr. 15 Ngr.

—— Vorlesungen über Wesen und Geschichte der Reformation. 1. u. 2. Theil in einem Bande (Geschichte der Reformation in Deutschland und der Schweiz). 2. verb. Aufl. gr. 8. 1851. 1 Thlr. 15 Ngr.

—— 3. u. 4. Theil. A. u. d. T.: Der evangelische Protestantismus und seine geschichtliche Entwicklung. 2 Theile. 2. verb. Aufl. (unter der Presse.)

—— 5. u. 6. Theil. A. u. d. T.: Kirchengeschichte des 18. u. 19. Jahrhunderts. Aus dem Standpunkte des evangelischen Protestantismus betrachtet. 2 Thle. 2. verb. Aufl. gr. 8. 1848. 49. à 1 Thlr. 15 Ngr. 3 Thlr.

—— Leitfaden zum christlichen Religionsunterrichte an höheren Gymnasien und Bildungsanstalten. 8. 2. verb. Aufl. (unter der Presse.)

—— W. M. L. de Wette. Eine akademische Gedächtnißrede mit Anmerkungen und Beilagen. gr. 8. 1850. 15 Ngr.

Deutsches Wörterbuch

von

Jacob Grimm und Wilhelm Grimm.

Sechste Lieferung.

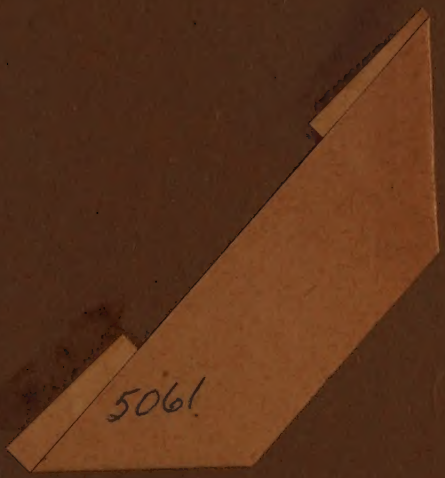
Bausorge — Beleg.

Preis: 20 Ngr.

Der Druck dieses Werkes, welches sich eines alle Erwartungen übertreffenden Erfolges zu erfreuen hat und dessen Absatz innerhalb und ausserhalb Deutschlands in steter Zunahme begriffen ist, schreitet ohne Unterbrechung vorwärts und wird so rasch gefördert, als die gewissenhafteste Sorgfalt für die Correctheit desselben zulässt.

Dem Schlusse des ersten Bandes, der die Buchstaben A und B begreift, die bekanntlich alle andern Buchstaben des Alphabets, mit alleiniger Ausnahme von S, an Umfang weit übertreffen, wird das in Stahl gestochene Porträt der Herren Herausgeber gratis beigegeben werden.

Leipzig, Juli 1853. **S. Hirzel.**

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
(510) 649-2500

GTU LIBRARY
3 2400 00569 8083